N12<525486035 021
ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift
für das Geistesleben der Gegenwart

131.
BAND

Freiburg im Breisgau 1937
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung

Alle Rechte vorbehalten

Gh 2449

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H., Freiburg im Breisgau

Inhalt des einhunderteinunddreißigsten Bandes

Abhandlungen

	Seite
Zur Theodizee der Geschichte (Max Rast)	1
Cromwell (Peter Lippert)	11
Harnack und Newman (Jakob Overmans)	20
Christliche Philosophie (Bernhard Jansen)	31
Ringen um Gott: Hans Fr. Blunck (Erich Przywara)	38
Die Vatikanische Sternwarte (D. Wattenberg)	51
Die neue Pfarrei (Constantin Noppel)	73
Neue Katholizität? Zu Leopold Ziegler (Erich Przywara)	84
Das kirchliche Volkslied (Josef Kreitmaier)	97
Katholische Kulturschau (Jakob Overmans)	106 320
Sicherungen? (Peter Lippert)	145
Über Charakterformen (Alexander Willwoll)	155
Zur Filmenzyklika Pius' XI. (Melchior Grossek)	167
Die Quellen des Rechts im Lichte der Gegenwart (Jos. Schwering)	175
Bei den Altgläubigen am Peipus-See (Albert Maria Ammann)	185
Unsterblichkeit. Das Fortleben nach dem Tode in christlicher und deutschgläubiger Auffassung (Ludwig Faulhaber)	217
Gott der Liebe — über beiden Bünden (Theo Hoffmann)	231
Askese und Humanismus (Joseph Sellmair)	243
Psychologie oder Theologie der Ehe? (Erich Przywara)	252
Duino und Salzburg (Willy Schreckenberg)	262
Fromm sein können (Peter Lippert †)	289
Theologische Kämpfe um das Elternrecht (Joseph Schröteler)	298
Ordenswesen als Gemeinschaftsform (Gustav Gundlach)	308
Klerus und Kunst (Josef Kreitmaier)	357
Um Fortschritt, Christentum und Abendland (Willi Kölmel)	368
San Juan de la Cruz (Irene Behn)	381
Japanisches Ethos (Johann B. Kraus)	395

Umschau

	Seite
Schöpfer und Werk in katholischer Sicht (Hubert Becher)	59
Gibt es atonale Musik? (Georg Straßenberger)	62
Nochmals «Kinderreiche Familien» (Hermann A. Krose)	124
Kirchenskandal im Roman (Jakob Overmans)	127
Die Kindertaufe (Johann B. Beumer)	129

Seite

Volkskundliche Beziehungen zwischen Deutschland und Spanien (Hubert Becher) 192
Religiöser Personalismus oder religiöse Sachlichkeit? (Erich Przywara) . . 195
Zur Geschichte der Mystik in Deutschland (Anton Pummerer) 201
Zur religiösen Weltlage (Max Pribilla) 273
Die Philosophie des heroischen Vorbildes (Alfred Delp) 277
Neue geistliche Musik (Georg Straßenberger) 279
Werden und Wesen des Alten Testamentes (Hermann Wiesmann) . . . 340
Die deutschen Bischöfe zum Genuß alkoholischer Getränke (Constantin Noppel) 342
Zum Römischen Thomisten-Kongreß (Joseph de Vries) 344
Nordischer Schicksalsglaube (Heinrich Roos) 407
«Ein feste Burg» (Max Pribilla) 411
«Kirche, wo bist du?» (Hermann A. Krose) 416

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Einhunderteinunddreißigster Band

Seite

Adolph, H., Entbürgerlichung des Protestantismus? 286
Alverdes, F., Leben als Sinnverwirklichung 353
Augustinus, 15 Bücher über die Dreieinigkeit 203

Bannes, J., Platon 277
— Hitlers Kampf und Platons Staat . . 279
Barion, J., Philosophia perennis . . . 208
Bartelt, W., Das Evangelium des hl. Lukas 132
Bauhofer, O., Einheit im Glauben . . 135
Belloc, H., Oliver Cromwell 11
Berdjajew, N., Von der Bestimmung des Menschen 196
— Von der Würde des Christentums . . 283
Bierbaum, A., Anstößiges im Alten Testament 232
Billicsich, F., Das Problem der Theodizee 140
Bischoff, F., Schlesischer Psalter . . . 213
Blunck, H. Fr., Urvätersaga u. a. . . . 38
Böhner, Ph., Vom Adel des Menschengeistes 283
Bopp, L., Die Bibel im Dienste der Seelsorge 232
— Liturgie und Lebensstil 283
Brauer, Th., Adolf Kolping 351
Brinkmann, E., Der Ordensgedanke . . 308
Brunnengräber, H., Vom Wert des Leibes 283
Buchheim, K., Wahrheit und Geschichte 143
Burger, L., Ranks sieben Mädel . . . 215

Camenzind, J. M., Die Stimme des Berges 354
Carrel, A., Der Mensch, das unbekannte Wesen 141
Clauß, J., Die Heiligen des Elsaß . . . 72
Clemen, P., Lob der Stille 422
Cohausz, O., Die Apostelgeschichte . . 132

Seite

Dawson, Chr., Einheit der europäischen Kultur 368
— Gestaltung des Abendlandes 368
Deißmann, A., Una Sancta 138
Doms, H., Sinn und Zweck der Ehe . . 205
Donin, R. K., Die Bettelordenskirchen in Österreich 421
Dörfler, P., Der Alpkönig 355
Drascher, W., Die Vorherrschaft der weißen Rasse 115
Dutli-Rutishauser, M., Der Hüter des Vaterlandes 214

Ebner, F., Das Wort und die geistigen Realitäten 196
— Wort und Liebe 196
Entzündet die Feuer! 206
Ermatinger, E., Deutsche Kultur im Zeitalter der Aufklärung 120

Faulhaber, M., Charakterbilder der biblischen Frauenwelt 133
Frick, H., Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage 278
Fuchs, A., Der Dom zu Paderborn . . 421
Fülöp-Miller, R., Leo XIII. 351

Giardini, C., Don Carlos 352
Gilson, St., Die Mystik des hl. Bernhard 418
Gößmann, F., Der Kirchenbegriff bei Solovieff 349
Gottschling, E., Zwei Jahre hinter Klostermauern 315
— Frommer Schein 315
Graach, H., Das Quartett vom deutschen Volk 210
Gratry, A., Einführung in die Pflichtenlehre 69

	Seite
Groos, K., Die Unsterblichkeitsfrage	287
Groeteken, A., Dietrich Kolde	351
Gunnarsson, G., Nordischer Schicksalsgedanke	407
— Der Weiße Krist	410
Handbuch, Kirchliches, für das katholische Deutschland	136
Hartig, M., Die oberbayerischen Stifte	421
Hasse, E., Sehne dich und wandere	214
Hattingberg, H. v., Über die Liebe	252
Haugg, D., Das Wort Gottes an uns	232
Heinen, E., Der Bergische Dom	422
Heinisch, P., Das Sklavenrecht in Israel	240
— Das Buch Levitikus	68
Hengstenberg, H. E., Christliche Askese	283
Henne, E., Das Alte Testament	132
Herkenne, H., Das Buch der Psalmen	68
Herzog, F. A., Die Propheten und ihre Zeit	232
Hesse, R., Abstammungslehre und Darwinismus	142
Heussi, K., Der Ursprung des Mönchtums	309
Hilpisch, St., In Zellen und Klausen	350
Hoffmann, R., Pauline aus Kreuzberg	212
Höslinger, R., Die alte afrikanische Kirche	204
Jancke, R., Philosophie der Kunst	209
Jaspers, K., Nietzsche	196
Jone, H., Für Ferdinand Ebner	200
Junglas, J. P., Christus und der deutsche Mensch	282
Kastner, F., Marianische Christusgestaltung der Welt	283
Kaufmann, P., Mein rheinisches Bilderbuch	423
Keilbach, W., Die Problematik der Religionen	209
Kirschweng, J., Die blaue Kerze	211
Knies, R., Träume aus verborgenem Leben	356
Koch, Fr., Die deutsche Kultur des Idealismus	334
Koch, K., Hildegard von Bingen	350
Kosmas, R., Siehe, er ist vor den Toren	208
Kösters, L., Die Kirche unseres Glaubens	135
Krebs, E., Die Bibel als Quellgrund christlicher Frömmigkeit	232
Lang, H., Liturgik für Laien	282
Laros, M., Moderne Ehefragen I	252
Lauck, W., Das Evangelium des hl. Matthäus und des hl. Markus	132
Leimbach, K. A., Die Bücher Samuel	68
Lützeler, H., Der deutsche Kirchenbau der Gegenwart	69
Maurois, A., Beiträge zur Lebenskunst	207
Mausbach-Tischleder, Katholische Moraltheologie I	286
Maxsein, A., Mönchtum von heute	320
Metzger, K., Katholische Seelsorge der Gegenwart	211
— Von den Wundern der Taufe	419
Mühle, H., Das Lied der Arbeit	213
Müller, G., Literaturwissenschaftliches Jahrbuch VIII	335
Muschg, W., Die Mystik in der Schweiz 1200—1500	202
Muth, K., Schöpfer und Magier	59
Nadler, J., u. G. v. Srbik, Österreich	332
Noack, U., Katholizität und Geistesfreiheit	138
Overhoff, J., Die Pflugspur	356
Paffrath, T., Gottes Licht im Alten Testament	232
Papini, G., Dante	336
Peters, N., Die soziale Fürsorge im Alten Testament	232
— Unsere Bibel	133
Pfeiffer, E., Bonifatius	350
Pfeil, H., Der Deutsche Glaube in philosophischer Sicht	221
— Die Grundlagen des Deutschen Glaubens	221
Pidal, R. M., Das Spanien des Cid I	143
Pieper, K., Jesus und die Kirche	66
— Die angebliche Einsetzung des Petrus?	66
— Paulus und die Kirche	66
— Urkirche und Staat	66
Plöchl, W., Das Eherecht des Magisters Gratianus	206
Pol, v. d., W. H., De Kerk in het leven en denken van Newman	21
Pölzl-Innitzer, Kommentar zum Evangelium des hl. Markus	132
Preuß, H., Von den Katakomben	420
Raskop, H., Thomasfibel	282
Richli, A., Otto Wikardts Weg	211
Rohan, K. A. v., Schicksalsstunde Europas	331
Rops, D., Tod, wo ist dein Sieg?	212
Rudloff, L., Kleine Laiendogmatik	281
Sauerbruch, F., u. H. Wenke, Wesen und Bedeutung des Schmerzes	354
Schäfer, G., Kampf ums Brot	355
Schäferdiek, W., Zuma	211
Scharnagl, A., Katholisches Eherecht	206
Schaumann, R., Lied vom Kinde	422
Schmaus, M., s. Augustinus.	
Schmidt-Pauli, E. v., Der Heilige Geist	419
Schneider, F., Bildungskräfte im Katholizismus der Welt	121
— Deutsches Dantejahrbuch XVIII	336
Schneider, M., Geschichte der Mehrstimmigkeit	64
Schöll, Fr., Unsterblichkeit oder Ewigkeit	220
Schott, E., Praeludia	287
Schreiber, G., Deutschland und Spanien	193
— Volk und Volkskunde II	338
Schreyer, L., Die Gottesgeburt im Menschen	203
Schröteler, J., Das Elternrecht	299
Schuster, J. B., Die Soziallehre	140

	Seite
Schütz, A., Gott in der Geschichte	1
Seemann, M., Der Tempel	207
Sigmund-Schultze, F., Die Kirche im Neuen Testament	66
Simon, P., u. H. Lutz, Ich glaube	281
Simons, W., Religion und Recht	207
Sobry, P., Newman en zijn Idea of a University	27
Sombart, W., Das ökonomische Zeitalter	210
— Der proletarische Sozialismus	210
— Was ist der Sozialismus?	210
Stach, I. v., Die Beichte	215
Stadler, Th. W., Die sozialen Kundgebungen der Päpste	69
Staffelbach, G., Die Vereinigung mit Christus	66
Stegmüller, F., Geschichte des Molinismus I	110
Steinbüchel, Th., Der Umbruch des Denkens	195
Sternberg, L., Der Dom zu Limburg	70
Stettinger, G., s. Pölzl-Innitzer.	
Stockhausen, J. v., Maria und der Maler	355
Stolz, A., Theologie der Mystik	348
Stonner, A., Der Lichtgedanke	133
Stotzingen, G. v., Christin und die sieben Wellen	213
Straubinger, J., u. J. Bärtle, Praktisches Bibelhandbuch	132
Thomas, A., Die Darstellung Christi in der Kelter	71
Torthofer, H., Der fahrende Schüler	213
Vandeur, E., Der Priester beim heiligen Opfer	419
Volmer, A., Bischof Konrad Martin	351
Volz, P., u. a., Werden und Wesen des Alten Testamentes	340
Waddell, H., Peter Abälard	127
Wehner, J. M., Das große Vaterunser	215
Weinrich, F. J., Die versiegelte Kuppel	216
Welch, S. R., The Discovery of South Africa	116
Weyres, W., Der Georgsdom zu Limburg	70
Willam, F. M., Das Leben Marias	133
Windischer, H., Franz Brentano und die Scholastik	141
Winternitz, M., Rabindranath Tagore	353
Wittlin, A. St., Isabella	352
Wolfram, G., „Ein feste Burg“	411
Zahn-Harnack, A. v., Adolf v. Harnack	21
Zanger, A., Zeugnisse für die Beicht	282
Zerkaulen, G., Gesegneter Tag	215
Ziegler, L., Überlieferung	84
— Zwei Goethereden u. a.	84
Ziesché, K., Ordnung der Liebe	133
Zimmermann, F., Die beiden Geschlechter	252

Zur Theodizee der Geschichte

Von Max Rast S. J.

„Diese Historie ist im letzten Grunde Theodizee", so schrieb kürzlich Walter Köhler in der „Theologischen Rundschau" und berief sich dabei auf das Wort von Droysen: „Man lernt anbeten." Tatsächlich spielt die heutige sehr lebhafte Diskussion über die Probleme der Geschichtsphilosophie immer mehr auf theologisches Gebiet hinüber. Das bedeutet aber nicht nur ein Abrücken von der metaphysikfeindlichen, sich ins Logistische auflösenden Geschichtsphilosophie des Neukantianismus, sondern auch eine von tiefem Ernst getragene Auseinandersetzung mit hochaktuellen metaphysischen und religiösen Fragen. Auf katholischer Seite haben in letzter Zeit zu diesen besonders Jos. Bernhart, Theodor Haecker, Oskar Bauhofer und Thomas Michels Stellung genommen. In jüngsten Tagen gesellt sich zu ihnen Anton Schütz, Professor der Dogmatik an der Pázmány-Universität in Budapest[1].

In kühnem Griff erfaßt er das Zentralproblem der Geschichtsmetaphysik, die Stellung Gottes in der Geschichte. Im ersten Teil seines Buches werden die Spuren Gottes in derselben aufgewiesen, die sich zu einem überwältigenden Gottesbeweis zusammenschließen. Ausgangspunkte für diesen bilden vor allem die Vernunftmomente in der Geschichte. In dieser sind Ideen verwirklicht (Ereignisse, Lagen, Zeitalter, Menschen, besondere Ideen und Gestaltungen), die überpersönlichen Charakter tragen und zudem der menschlichen Vernunft zugeordnet sind, so daß Geschichtsbewußtsein und Geschichtswissenschaft möglich sind. Die geschichtliche Wirklichkeit setzt ferner treibende Faktoren voraus (den Menschen, Wechselwirkung zwischen diesem und der Natur, Bedürfnisse und Ansprüche des Menschen, Antagonismus, geschichtliche Konstellationen). Das geschichtliche Geschehen vollzieht sich in der Zeit, die in ihrer Gleichgerichtetheit und Einmaligkeit die metaphysische Grundlage bietet zur Geschichtsdeutung. Alle diese Momente aber fordern als Urheber eine absolute überindividuelle Vernunft, d. h. den persönlichen Gott. — Das Geschichtsdrama weist auf einen göttlichen Verfasser hin, so gut wie „Hamlet" auf Shakespeare. Endlich offenbaren sich in der Geschichte immer wieder neue Energien, die sich aus dem Bisherigen nicht erklären lassen, also ein unmittelbares Eingreifen Gottes nahelegen. Als Beispiele werden angeführt die Genies auf den verschiedenen Gebieten, außerordentliche Geschichtswenden, die Tatsache des „Auf und Nieder" im geschichtlichen Leben sowie das Nieversiegen des geschichtlichen Stro-

[1] Gott in der Geschichte. Eine Geschichtsmetaphysik und -theologie. Ins Deutsche übertragen von P. Veremund Zoltan O. S. B. 8° (292 S.) Salzburg 1936, Pustet. M 6.—, geb. 7.20.

mes. Vor allem aber werden als Beweise herangezogen die Heilige Schrift mit ihrer erhabenen Gottes- und Messiasidee, ihrer literarischen Einzigkeit, das Prophetentum, das Leben Christi und endlich die wunderbare Erhaltung und Ausbreitung der Kirche. — Im zweiten Teil bietet Schütz eine Schau von oben. Erst im Licht der Offenbarung sind wir im Besitz des Schlüssels, der uns das Verständnis der Geschichte erschließen kann. Diese ist „die Entfaltung der Menschenidee des Schöpfergottes, der Vollkommenheitsidee des Erlösergottes und der gemeinschaftsbildenden Idee des heiligenden Gottes in der Zeit" (203). M. a. W., die Möglichkeit zur Geschichte ist gegeben durch die von Gott erdachte Doppelnatur des Menschen, dessen kulturelle Aufgabe in den Schriftworten „Wachset und mehret euch ... und machet euch die Erde untertan" ihren Ausdruck findet. Der Gottmensch ist die reine Verwirklichung der göttlichen Menschenidee und bürgt so für deren endgültige Verwirklichung in der Geschichte trotz Sünde und Strafe. So wird er zur Auflösung der die Geschichte durchziehenden Tragik. Unter dem Einfluß des heiligenden Gottes wird die Geschichte zum Ausbau des Gottesreiches auf Erden. — Im dritten Teil werden die bisherigen geschichtsphilosophischen und -theologischen Ergebnisse an der geschichtlichen Wirklichkeit geprüft.

Das Buch fesselt unstreitig durch den glänzenden Stil und die Fülle der Probleme. Auch wer nicht alle Schlüsse mitvollziehen kann, wird aus demselben Gewinn und seelische Bereicherung schöpfen. Nicht ganz befriedigt wohl der erste Teil, während der zweite recht fruchtbare Ideen zu einer katholischen Geschichtstheologie enthält. Statt uns in eine Kritik von Einzelheiten zu verlieren, möchten wir zwei Probleme herausgreifen. Das erste behandelt Schütz eingehend, indes er zum zweiten wertvolle Winke und Richtlinien gibt, ohne sich in ausgesprochener Form damit zu beschäftigen. Wir können die beiden Fragen kurz zusammenfassen als „Sicht von unten" und „Sicht von oben". Oder in ausdrücklicher Formulierung: Inwieweit läßt sich aus der Geschichte ein Gottesbeweis aufbauen? — Welches ist das Verhältnis des Reiches der Gnade zur geschichtlichen Wirklichkeit? — Beide Probleme sind innerlich miteinander verknüpft, ihre Lösungen bedingen sich gegenseitig. Dennoch lassen sie eine getrennte Behandlung zu, zumal das erstere mehr der natürlichen Theologie angehört, das zweite dagegen die Offenbarung voraussetzt.

Gewährt uns die Geschichte einen Ansatzpunkt zu einem Gottesbeweis, leuchtet der überweltliche Gott in ihr auf? Hier stehen sich die Ansichten diametral gegenüber. Für die heutige protestantische Theologie, vor allem die dialektische, ist jeder Hinweis von der Geschichte auf einen persönlichen Gott — rein philosophisch gesehen — radikal unmöglich. Die gesamte Schöpfung steht ja mitsamt dem Menschen „unter dem Gericht", ist keine Enthüllung, sondern eine Verhüllung Gottes. Es gibt keine reinen „Schöpfungsordnungen", d. h. keine geschichtlichen Bereiche (Staat, Wissenschaft, Kunst), in denen Gott sich irgendwie kundtäte. Selbst die ursprünglichsten sozialen Gebilde, wie die Familie, sind von der innern Sündhaftigkeit des gefallenen Menschen durchseucht, lassen keinen

Gh 2449

Schimmer göttlichen Lichtes durch[2]. — In vollständigem Gegensatz zu diesen agnostischen Auffassungen befindet sich, wie wir schon angedeutet, Schütz. Er konstruiert nicht etwa bloß aus allen geschichtlichen Betrachtungen zusammen einen Konvergenzbeweis, sondern entdeckt schon in den einzelnen oben angeführten Momenten jeweils einen Stützpunkt zu selbständigen Gottesargumenten.

Um in dieser Frage zu einer Klarheit zu kommen, scheint es uns unerläßlich, sich vorerst über die Methode und Erfordernisse eines geschichtlichen Gottesbeweises Rechenschaft zu geben. Denn die Gefahr liegt nahe — Schütz ist ihr wohl mehr denn einmal erlegen —, daß man bloß einen geschichtlich verbrämten Kontingenzbeweis aufbaut. Gewiß gründet jeder Gottesbeweis zutiefst im Hinausweisen einer empirischen Gegebenheit über sich selbst, in ihrem relativen, sich selbst nicht restlos aufhellenden Charakter. Aber dieser muß, wenn wir wirklich ein Argument aus der Geschichte erbringen wollen, im Gewebe der geschichtlichen Wirklichkeit liegen und nicht nur in deren Voraussetzungen. Zu diesen letzteren gehören der Mensch mit seiner geistig-sinnlichen Natur, die geographischen und klimatischen Verhältnisse, Naturkatastrophen, die Zeit usw. Aber alle diese Faktoren können, in sich genommen, auch als Ausgangspunkt für andere Gottesbeweise dienen. Ein geschichtlicher Gottesbeweis liegt nur dann vor, wenn im Geschichtsbilde selbst Züge auftreten, die unmittelbar nur von Gott herrühren können. Neue Ideen und neue Kräfte müssen feststellbar sein, die sich aus der menschlichen Natur und den übrigen irdischen Gegebenheiten nicht mehr erklären lassen. Damit ist schon gesagt, daß der rationale Faktor im geschichtlichen Geschehen, die „Ideen", keinen direkten Hinweis auf Gott bilden. Denn wo vernünftige Menschen am Werke sind, muß sich Vernunft offenbaren. Die scheinbare Überindividualität dieser Ideen, wie sie sich in bestimmten Zeitepochen (Antike, Gotik, Renaissance) äußert, läßt sich verstehen aus der gemeinsamen menschlichen Natur, sich gleich bleibenden äußern Einflüssen, aus der gegenseitigen Beeinflussung von Mensch und dessen Kulturschöpfungen. Wir haben hier das bekannte Problem vom „objektivierten Geist"[3]. Wirkliche Neuschöpfungen auf dem Gebiet der Ideen oder Leistungen bezeugen allerdings ein Eingreifen Gottes und damit dessen Dasein, aber der Beweis für solche wird sich, wenigstens auf profanem Gebiet, wohl kaum erbringen lassen. Es gibt in Kunst und Wissenschaft keine absoluten „self-made-men". Was P. v. Dunin-Borkowski einst in dramatischer Weise von Spinoza geschrieben, daß er nicht einfachhin „dem Haupt der Pallas Athene entsprungen sei", gilt von allen genialen Menschen. Die neuere Forschung deckt immer mehr die tausend bisher verborgenen Fäden auf, mit denen auch die größten Genies an ihre Vor- und Umwelt geknüpft sind. Das eigentliche Neue, Schöpferische an ihnen

[2] Gewiß gibt es auch unter den protestantischen Theologen Schattierungen. Wir geben hier die Ansicht eines der radikalsten, der sich aber stets auf Luther beruft, Helmut Thielickes (Geschichte und Existenz [Gütersloh 1935]).

[3] Vgl. hierzu den Artikel von August Brunner: „Die Struktur des objektiven Geistes und der Objektivationen", in: Scholastik 9 (1934) 239—255.

soll damit nicht in Abrede gestellt werden. Aber hier gleich von einem unmittelbaren Eingreifen Gottes reden, heißt wohl die schöpferische Kraft des Menschen unterschätzen.

Dennoch sind auch wir der Überzeugung, daß sich aus der Geschichte als solcher ein Gottesbeweis herausarbeiten läßt, zwar nicht aus der profanen, wohl aber aus der Heilsgeschichte. Einige Andeutungen mögen genügen. Michael Gierens hat in einem vortrefflichen Artikel einen solchen aus den übernatürlichen Werken Gottes umrissen, wobei er besondern Wert auf die Prophezeiungen und Wunder des Alten und Neuen Testamentes legt[4]. Mit Recht weist auch Schütz selbst auf die Heilige Schrift hin mit ihrem erhabenen Gottesbegriff, wobei das Hauptgewicht vielleicht nicht so sehr auf den Ursprung desselben, sondern auf die immer reinere Herausbildung trotz der ungünstigen äußern Umstände zu legen wäre. Daß die Person Christi in ihren Wundertaten und ihrer Lehre etwas völlig Neues, ein wirkliches Wunder darstellt, wird in den Büchern der katholischen Apologetik ausführlich bewiesen. Allerdings bedarf der Beweis für die Neuheit der christlichen Doktrin heute, wo die vergleichende Religionswissenschaft ihr den absoluten Vorrang streitig machen will, einer auf gründlichster Forscherarbeit ruhenden Unterlage. Diese sichergestellt zu haben, ist das unstreitige Verdienst von Karl Prümm S. J.[5] Daß die katholische Kirche in ihrem nach außen zu Tage tretenden Charakter, besonders auch in ihrer wunderbaren Ausbreitung von ihrer göttlichen Sendung und somit von Gott selbst Zeugnis ablegt, hat das Vatikanische Konzil selbst feierlich erklärt.

Läßt sich aus der Geschichte, wenn wir von diesen sich unmittelbar auf die Offenbarungswelt beziehenden Tatsachen absehen, irgend ein solider Stützpunkt gewinnen für einen Gottesbeweis? Wir möchten es, wie schon gesagt, bezweifeln. Wohl spricht man von einer Logik, welche die Geschichte durchzieht, auch von „Gottesgerichten" im Völkergeschehen; doch können wir dies aus Gesetzen erklären, die der Geschichte immanent sind. Daß diese aber ein bestimmtes Hochziel verfolge, das ihr gleichsam vorgezeichnet ist, war der Traum des deutschen Idealismus und Pantheismus. Heute stehen wir solchen Gedankengängen ziemlich skeptisch gegenüber. Eine gewisse Höherentwicklung in geistiger, vor allem in technischer Hinsicht liegt in der Natur des Menschen begründet. Daß sich die Menschheit, absolut genommen, auf einer aufsteigenden Bahn befinde, wird man, sofern man von dem christlichen Einschlag absieht, doch kaum sagen können. Denn eine solche schlösse vor allem einen Aufstieg in sittlicher Beziehung in sich. Beherrschung der Natur als Kulturfortschritt fordert in erster Linie die Überwindung des natürlich Triebhaften im Menschen selber. Die Menschheit hat sich entwickelt, ob sie fortgeschritten, ist eine viel schwierigere Frage. — Ebenso kann man die Weltgeschichte,

[4] Michael Gierens, Gottesbeweise aus den übernatürlichen Werken Gottes und ihre Bedeutung und Eigenart im Ganzen unserer Gotteserkenntnis, in: Scholastik 5 (1930) 79—101.

[5] Karl Prümm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt (Leipzig 1935, Hegner).

wenn wir die Offenbarung außer Betracht lassen, schwerlich mit einem Drama von Shakespeare vergleichen. Dafür müßten wir erst ihren endgültigen Abschluß kennen. Tragische Szenen machen noch kein Drama aus. Der ungläubige Geschichtsphilosoph endet unter dem Eindruck derselben entweder bei einem blinden Schicksalsglauben oder einem skeptischen Relativismus, d. h. er verzichtet auf absolute Wertmaßstäbe, der christliche Philosoph gibt seine Zuständigkeit auf und verweist uns an die — Theologie. Nur die Offenbarung verwahrt den Schlüssel zum „Geheimnis der Zeiten".

Damit kommen wir zum zweiten, wichtigeren Problem. Wie verhält sich das Reich Gottes, das Reich der Gnade und Übernatur zum geschichtlichen Geschehen? Bilden sie zwei völlig getrennte Wirklichkeiten ohne innere gegenseitige Beziehung, oder gibt es vielleicht Berührungsflächen zwischen ihnen? Schon die Fragestellung weist darauf hin, daß es hier nicht nur um die letzte metaphysische Aufhellung der geschichtlichen Existenz geht, sondern auch um ein Problem von einschneidender praktischer Bedeutung. So ist es nicht zu verwundern, daß hier die Lösungen ziemlich voneinander abweichen, nicht bloß zwischen Protestanten und Katholiken, sondern auch unter den letzteren.

Die Lösung des Problems ist meistens schon entschieden durch die jeweilige Stellungnahme gegenüber dem Ursprung des geschichtlichen Daseins. Die heutige protestantische Theologie erblickt diesen im Sündenfall[6]. Die geschichtlichen Ordnungen gründen in der sündhaften Selbstsucht des Menschen. Denn da dieser durch die Erbschuld im innersten Mark verdorben, müssen folgerichtig auch seine Schöpfungen sündhaft sein. Diese alle haben nur dadurch Bestand, daß der einzelne sich in ungeordneter Weise gegenüber dem Nächsten behaupten will. Würde das Gebot der Bergpredigt restlos erfüllt, so gäbe es keine Geschichte. „Wenn wir den Nächsten lieben würden wie uns selbst, hörte unsere Geschichte heute noch auf." Alle Eigengesetzlichkeiten des kulturellen Lebens in Wirtschaft, Politik usw. sind nur der Niederschlag und objektivierte Ausdruck des menschlichen Egoismus. „Nie können wir Geschichte leben ohne den Amor sui, der erst das Ich zu seiner Selbstbehauptung treibt und damit die Basis (oder vorsichtiger, die Voraussetzung) jeglichen geschichtlichen Ich-Du-Verhältnisses setzt."

Damit ist das gesamte kulturelle Schaffen unter „das Gericht" gestellt. Zwischen dem geschichtlichen Dasein und dem Reich der Gnade klafft ein Abgrund. Jenes kann keinen positiven Beitrag zum Aufbau des letzteren leisten. Höchstens treibt es den Menschen immer wieder an, die Gnade zu ergreifen, da seine geschichtliche Existenz ihm beständig seine Sündhaftigkeit und sein Unvermögen vor Augen hält. Eine positive christliche Kulturpolitik als Förderung der Interessen Gottes scheint hier ausgeschlossen. Alle Kultur ist ein rein weltliches Ding.

Von katholischen Autoren leitet Oskar Bauhofer in einem kleinen,

---

[6] Wir geben hier wieder vor allem die radikale Lehre von Thielicke, dem andere, wie Gogarten und Brunner, zu wenig konsequent sind.

aber gehaltvollen Büchlein[7] die geschichtliche Existenz ebenfalls von dem Sündenfall her. Der geschichtliche Mensch ist wesentlich der gefallene Mensch. An Stelle des reinen „Seinkönnens zu Gott" ist das „Sein zum Tode" getreten, die Gottentfremdung, das „Dasein in Mühsal". Dieses zwingt den Menschen zur „Zerstreuung an das Werk". „Der Status der Geschichtlichkeit bedeutet also metaphysisch zunächst und wesenhaft das Ausgeliefertsein an die Welt, das Besorgen-müssen ihrer Werke und nicht unseres eigensten Werkes, das ist sein Können zu Gott" (51). Der erlöste Mensch — und hier tut sich der wesenhafte Unterschied von der oben beschriebenen protestantischen Lehre kund — steht nicht mehr im schuldhaften todverfallenen Dasein. Die Todesschuld ist von ihm genommen. Innerlich ist der Mensch zurückgeholt aus der Zerstreuung an die Welt. Aber mit unserer Leiblichkeit stehen wir noch im Raum der Geschichte. Christus, der selber nicht in ihr steht, ist — metaphysisch betrachtet — das „Ende der Geschichte". Er hat ja die schuldbeladene Todesverfallenheit von uns weggenommen. Maria sowie die Kirche als Corpus Christi mysticum sind — metaphysisch gesehen — ebenfalls nicht in der Geschichte. Durch die Eingliederung in dieses wird der einzelne aus seiner Todesverfallenheit, d. h. aus der Geschichtlichkeit, erlöst.

Man kann sich bei der Lektüre dieser tiefschürfenden Erörterungen, welche die Grenzen zwischen der natürlichen und übernatürlichen Theologie beinahe zu verwischen drohen, des Eindrucks nicht ganz erwehren, als ob zwischen der diesseitigen Kulturwelt und dem Reich der Gnade ein zu scharfer Trennungsstrich gezogen sei. Der Mensch soll sich zwar in seinem geschichtlichen Zustand an die Welt zerstreuen. Er ist ja schon physisch dazu genötigt. Er soll also Kultur schaffen. Gott steht vor ihm als „Fordernder und Richter". Aber der Sinn dieses Schaffens trägt noch den düstern Zug — wenn auch nicht der Sünde, so doch der Strafe an sich. „... die Eigentlichkeit des Todesernstes, das Annehmen der Todessituation, das Aufsichnehmen der Schuld der Todesverfallenheit des Daseins, ist der eigentliche Sinn der Geschichte gerade auch darin, als er ihr Sinn vor Gott ist" (70). Der innerliche Mensch ist zwar, sofern er in der Gnade lebt, von diesen Schatten befreit. Aber dadurch scheint sich der Gegensatz zwischen äußerer Kulturarbeit und innerer (übernatürlicher) Existenz nur zu verschärfen. An der ersten bleibt irgendwie der Schatten der Sünde und Gottentfremdung haften. Und so erscheint alles geschichtliche Tun und kulturelle Schaffen eher als ein notwendiges Übel denn als ein Aufstieg zu Gott. Die irdische Kultur und das Reich Gottes gehen getrennte Wege. Die Kirche rührt nur mit den Fingerspitzen an die profane Welt, um sich nicht zu beflecken.

Die bisher genannten Theorien entwerten die geschichtliche Wirklichkeit, indem sie einen zu schroffen Gegensatz zwischen ihr und dem Reich der Gnade konstruieren. Aus einer ganz andern Sicht stammt das stark

[7] Das Geheimnis der Zeiten (München 1935).

eigenwillige Buch von Thomas Michels O.S.B.[8], führt aber zu einem ähnlichen Ergebnis, indem es die Geschichtlichkeit beinahe zu einer übernatürlichen Kategorie umdeutet. Michels benützt ausschließlich frühchristliche liturgische Texte als Wegweiser für seine Untersuchung, nach unserer Ansicht ein etwas schmales Fundament für den weitschichtigen Bau einer Geschichtstheologie. Ob außerdem das Absehen von der „Empirie" nicht die Gefahr eines Geschichtsapriorismus in sich birgt? — Der Sinn der Geschichte ist nach dem Verfasser die Wiederherstellung des Urzustandes, der „vollkommene Unversehrtheit und Ganzheit, Unsterblichkeit des Leibes, höchste Glückseligkeit" besagt. Tatsächlich ist dieses alles schon irgendwie erreicht im Ostergeheimnis, in der Verherrlichung Christi, an der wir als Glieder seines mystischen Leibes teilhaben. Den nach außen sichtbaren Ausdruck findet diese Erneuerung der Menschheit vor allem durch die sakrale Weihe und die sich aus ihr ergebende Einbeziehung der Menschen und Stände in den übernatürlichen Bereich der Kirche. Als Ideal schwebt dem Verfasser das Heilige Römische Reich deutscher Nation mit seiner Fürstenweihe durch die Kirche vor Augen.

Auch hier scheinen die Eigengesetzlichkeit und der Eigenwert der geschichtlichen Wirklichkeiten in etwa verkannt zu sein. Diese, die doch wesentlich zeitbedingt und selbst zeitlich sind, werden nur vom Übernatürlichen her gewertet und so gleichsam ins Ewige, Zeitlose entrückt. Dieser Eindruck wird noch verstärkt durch das Heranziehen des stetig sich erneuernden Kirchenjahres als Symbol und Vorbild des Weltjahres. Dadurch aber wird das geschichtliche Geschehen eben seines fortschreitenden Charakters entkleidet. Gern stimmen wir Michels bei, wenn er schreibt: „Ziel und Ende aller Geschichte ist die vollkommene Herrschaft Christi, damit er einmal ein geeintes Volk dem Vater vorstellen kann." Nur scheint uns die Verwirklichung dieses Zieles — hier stimmen wir Dessauer bei — zu stark mit konkreten geschichtlichen Gegebenheiten identifiziert zu werden, wodurch eben andere geschichtliche Möglichkeiten von vornherein als abwegig, heilswidrig hingestellt werden. Das Gnadenwirken Gottes muß sich im Menschen und seinen Werken offenbaren, wie wir unten dartun werden; über die konkrete Art dieser Offenbarung und die besondern Wege Gottes kann uns erst nachträglich die Geschichte belehren. Der Heilige Geist ist in seinem Wirken nicht an eine bestimmte Kulturform gebunden, sofern diese nicht widernatürlich ist. M.a.W., keine gesunde Kultur ist ihrem Wesen nach gottfeindlich und darum auch keine gesunde Kulturerscheinung (Wissenschaft, Kunst, Staatsform) der Erhöhung durch die Übernatur unfähig.

Schütz deutet eine positivere Lösung des Problems an. Die Möglichkeit der Geschichte sieht er in der göttlichen Idee vom Menschen, d.h. in dessen Doppelnatur. Mit der menschlichen Freiheit und kulturellen

---

[8] Das Heilswerk der Kirche. Ein Beitrag zu einer Theologie der Geschichte (Salzburg 1935). Vgl. dazu die scharfe, aber in manchen Punkten zutreffende Kritik von Philipp Dessauer, Wege und Abwege der Geschichtstheologie in der Gegenwart, in: Die Schildgenossen 15 (1936) 234—276.

Unfertigkeit, welch letztere auch für den Paradieseszustand wenigstens in gewissem Grade gilt, sind die treibenden Faktoren für das geschichtliche Geschehen gegeben. Das heißt aber, daß auch der ursprüngliche, im Zustand der Unschuld lebende Mensch Geschichte gehabt hätte, daß geschichtliche und gefallene Existenz sich nicht decken. Schütz weist mit Recht auf die Worte der Genesis hin: „Gott segnete sie und sprach: Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde und macht sie euch untertan und seid Herr über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und über alle lebendigen Wesen, welche sich regen auf Erden" (Gen. 1, 28). Aus diesen Worten können wir den Kulturauftrag Gottes an die Menschheit herauslesen.

Dieser göttliche Auftrag ist durch die Erbschuld nicht zurückgenommen. Ohne Zweifel ist durch diese die Kulturarbeit vielfach zu einem „Kampf ums Dasein" geworden, hat einen gewissen egoistischen Akzent erhalten. Aber wie wir im Gegensatz zu den Reformatoren an der wesentlichen Unversehrtheit der Menschennatur festhalten, an ihr immer noch gottähnliche Züge finden, so ist uns auch das kulturelle Schaffen des Menschen ein wahrhaft gottgefälliges Werk, weil die Verwirklichung des allmächtigen Schöpferwillens.

Von hier aus erledigt sich auch ein Vorwurf, der gelegentlich gegen die Katholiken erhoben wird. Da sie kein irdisches Kulturgut als absolut, als etwas Letztes ansehen, könnten sie sich auch keiner irdischen Aufgabe restlos hingeben, seien also nie absolut zuverlässig. Für den Katholiken ist jede durch die Berufspflicht oder ein sittliches Motiv gebotene Aufgabe ein Auftrag des Allerhöchsten. Dieses gilt in gewissem Sinn auch für das freie Kulturschaffen. Denn da uns Gott als geschichtliche Wesen erschaffen und gewollt hat, dürfen wir auch in jenem Schaffen einen wenigstens mittelbaren Auftrag Gottes erblicken. Damit erhält dieses aber eine Würde, oder falls es direkt geboten, eine Verpflichtung, wie sie ihm in gleichem Maße aus keiner andern Quelle zufließen kann. Für den Katholiken gibt es im Grunde gar keine rein „weltlichen" Dinge; jede Arbeit ist geheiligt durch den göttlichen Auftraggeber.

Die Einstellung des Katholiken zu Geschichte und Kultur gestaltet sich noch positiver, wenn wir den Gedanken der Erlösung hineinbeziehen. Durch den Sündenfall ist die Geschichte zur Strafe geworden, wenigstens in etwa. Das Wort „Du sollst im Schweiß deines Angesichtes dein Brot verdienen" gilt für jede menschliche Arbeit. Aber der menschgewordene Gott hat uns erlöst, er hat die Erbschuld von uns genommen. Durch die Taufe werden wir innerlich zu Gotteskindern umgewandelt, so daß wir ein neues, göttliches Leben führen können. Ein neues Leben nicht nur dem Sein nach, sondern auch in der Gesinnung. Diese neue gottgefällige Gesinnung aber drängt naturnotwendig zu äußern Taten. Die Entscheidungen der Menschen nehmen Gestalt an. „Auch die geringste Entscheidung verleiblicht sich im Werk und bleibt dort bestehen für längere oder kürzere Zeit als Ausdruck einer Idee und einer Entscheidung, und die Summe aller Entscheidungen schafft so das, was wir den Geist der Zeit

nennen."[9] Der wahrhaft erlöste Christ, der im Bewußtsein dieser Erlösung lebt, schafft somit eine neue christliche Geschichte, eine aus Christi Geist geborene Kultur, bringt Werke hervor, die Christi Geist ausströmen, die eine Ahnung wecken von dem, was der ursprüngliche Mensch gewesen ist.

Diese Schöpfungen — wir können sie den „objektiven Geist" des Christentums nennen — wirken ihrerseits zurück auf die Gesinnungen und die Seelen. Es ist ja doch nicht so — die moderne Forschung hat es zur Genüge bewiesen —, als ob die Seelen in einem reinen Geisterreich zu Hause wären, fernab von allen sinnlichen und irdischen Einflüssen. Der Mensch atmet bewußt oder unbewußt die Atmosphäre ein, die ihm aus der geschichtlichen Welt entgegenweht. Ist diese vom christlichen Geist durchsättigt, so trägt sie wesentlich bei zum geistigen und übernatürlichen Wachstum der Seelen. Fehlt diese christliche Atmosphäre, so müssen — wenigstens unter normalen Umständen — auch die Seelen in ihrem göttlichen Leben zurückbleiben, wenn nicht ganz verkümmern. Sonst ließe sich auch nicht verstehen, warum Papst und Bischöfe immer wieder mit allen Mitteln darauf hinarbeiten, alle Gebiete der Kultur mit christlichem Geist zu durchdringen, warum sie vor allem für die heranreifende Jugend unbedingt eine vom Christentum geformte Umwelt fordern. — Zwischen der Diesseitskultur und dem Reich der Gnade steht daher nicht ein Trennungszeichen, sondern ein Bindestrich. Die menschliche Kultur ist nicht Sünde, auch nicht notwendig Symbol der Gottentfremdung, sondern sie kann und soll Wegweiser sein zu Gott, sie kann und soll das göttliche Licht durchfluten lassen. Und darum darf und soll sich auch der Katholik im Bewußtsein heiliger Verantwortung, aber auch mit innerer Anteilnahme und selbst Begeisterung, der Wissenschaft, der Kunst, der Politik widmen.

Diese positive Haltung gewinnt eine Bestätigung von einem andern Gedanken her, auf den wiederum Schütz aufmerksam macht. Durch die Menschwerdung tritt Gott selber ein in die Geschichte. „Gott schwebt von nun an nicht mehr einfach über ihr, als Stern oder Schicksal, sondern nimmt die Werte und Kräfte, ja sogar die Tragik dieser Geschichte in den Schoß seiner eigenen Person auf" (169). Schon die Apologeten des ersten christlichen Jahrhunderts mußten der Irrlehre entgegentreten, die den Erlöser aus dem Raum der Geschichte bannen wollte, indem sie ihm nur einen Scheinleib zugestand. Da Christus wahrer Mensch gewesen, so ist er, seiner menschlichen Natur nach, mit der Geschichte verflochten. Die Evangelisten gehen seiner Genealogie nach, er gehört einer bürgerlich eingetragenen Familie, einem bestimmten Volk und einer Rasse an, er kämpft den Kampf ums irdische Dasein. Gewiß, seine göttliche Natur wird nicht hineingezogen in den Strudel des geschichtlichen Lebens. Dennoch können wir theologisch genau sagen: die göttliche Person hat ein geschichtliches Leben. Damit aber erhält die Geschichte — trotz ihrer Unzulänglichkeit in der übrigen Menschheit — eine ganz neue Weihe.

---

[9] Paul Simon, Geist und Geschichte, in: Der Kath. Gedanke 9 (1936) 147.

Wie die menschliche Natur in all ihren Eigenschaften durch die Menschwerdung Gottes geadelt worden ist, so auch die Geschichte in ihren menschlich wertvollen Erscheinungen.

Im Gottmenschen haben wir die denkbar innigste Verbindung zwischen dem Reich der Gnade und dem der Geschichte. Ein göttlicher Mensch darf hier als geschichtliche Persönlichkeit angesprochen werden. Eine geschichtliche Erscheinung, die heilige Menschheit Christi, wird zum unmittelbaren Werkzeug göttlichen Gnadenwirkens erhoben. Der Gottmensch vermittelt seine Gnade durch den Segensspruch seines Mundes, die heiligende Geste seiner Hand, erlöst uns durch die Hingabe seines irdischen Lebens. Dieser Christus aber lebt und wirkt weiter in seinem mystischen Leib, der Kirche. In ihrem göttlichen Bestandteil, dem Leben und Wirken des Heiligen Geistes, steht sie außerhalb des geschichtlichen Raumes. Aber dieses Leben und Wirken ergießt sich doch in geschichtliche Räume, wird auf die einzelnen Glieder übertragen durch sichtbare, also geschichtliche Gnadenmittel, knüpft an geschichtliche Wirklichkeiten an. „Der Geist weht, wo er will." Wie viele Bekehrungen, wie viele Aufstiege zur Heiligkeit sind mit „äußern" Gnaden verbunden, seien es Personen, seien es menschliche Schöpfungen.

Hier stoßen wir auf einen der grundlegendsten Unterschiede zwischen katholischer und jedweder puritanischer Weltauffassung. Für diese ist schließlich alles, was mit der Sinnenwelt zusammenhängt, verwerflich. Wir haben einen ethischen Spiritualismus, der seit den Zeiten der Gnostik nicht mehr aus dem Christentum verschwinden will. Der Katholik bejaht freudig die ganze Schöpfung, auch die sinnlich-materielle, weil sie aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen, durch die Menschwerdung des Logos geheiligt worden und durch sie die Wasser des Heiligen Geistes den Seelen zugeleitet werden.

Mit alldem soll natürlich nicht gesagt werden, daß sich der Hochstand des Gottesreiches auf Erden bemesse nach der Blüte menschlicher Kultur und Zivilisation. In einer Indianerreduktion, wo nach dem Zeugnis der Missionare wohl das ganze Jahr keine schwere Sünde vorkam, mochte das Reich Gottes mehr verwirklicht sein als in einer heutigen Großstadt mit ihren Errungenschaften und — Lastern. Gott braucht unsere menschlichen Leistungen nicht zur Ausführung seiner Pläne, und wo er ganz Großes vollbringen will, verzichtet er nicht selten völlig auf das, was uns groß dünkt. Da gilt das Wort: „Was der Welt schwach erscheint, hat Gott auserwählt, um das Starke zu beschämen." Anderseits wird man aber auch nicht übersehen dürfen, daß echte Kultur, die sich keineswegs deckt mit technisch materiellem Fortschritt, immer aus den Tiefen der anima naturaliter christiana hervorquillt, somit stets ein Sichtbarwerden des göttlichen Funkens im Menschen bedeutet.

Endlich kann man die Tatsache nicht aus der Geschichte streichen, daß das Christentum eine neue Kultur geschaffen, Wissenschaft und Kunst befruchtet hat vermöge seiner göttlichen ihm innewohnenden Kraft. Auch da gilt das früher Gesagte, daß jede Idee Gestalt annehmen will. Je lebenskräftiger diese Idee ist, desto mehr tritt sie auf allen Gebieten in Er-

scheinung. Und so dürfen wir behaupten, daß eine Zeitperiode, die in ihren wichtigsten Äußerungen, in Wissenschaft, Kunst, Wirtschaft und Politik den Stempel des Christentums trägt, ein Beweis ist für die Kraft dieser Idee, vorausgesetzt, daß die Formen nicht erstarrt und nur Denkmäler vergangener Zeiten sind. Da diese Idee aber von lebendigen Seelen ausgeht und von diesen getragen wird, legt sie indirekt Zeugnis ab vom Hochstand des innern Gnadenlebens. Eine Religion, die in sich nicht mehr den Drang und die Kraft spürt, die Welt in all ihren Bezirken umzugestalten, gibt sich selber auf. Freilich dürfen wir an die Gezeiten von Ebbe und Flut im christlichen Leben nicht unsere allzu menschlichen, auf kurze Sicht berechneten Maßstäbe anlegen. Die göttliche Lebenskraft ist immer vorhanden in der Kirche, ihre Auswirkung in die Kulturbereiche hängt ab von dem schon bereiteten Boden und nicht zuletzt von der freien Mitwirkung der Menschen. Aber auch diese scheinbar zufälligen Faktoren hat Gott von Ewigkeit in seine Pläne miteinbezogen, so daß s e i n e Absicht, die Rettung seiner Auserwählten und die ihm daraus entspringende Verherrlichung, sicher erreicht wird.

Cromwell

Von religiöser, menschlicher und geschichtlicher Größe

Von Peter Lippert S. J.

Der englische Schriftsteller Hilaire Belloc, dessen Name auch schon in Deutschland bekannt geworden ist, zusammen mit seinem Freund Chesterton, hat ein Buch über Oliver Cromwell[1] geschrieben, den berühmten und doch immer noch so rätselhaften englischen Diktator in der Zeit der Bürgerkriege. Das Buch offenbart einen starken Sinn für Wahrheit und Gerechtigkeit. Im Gegensatz zu der ausschweifenden Legendenbildung, die nach beiden Seiten, der Liebe wie des Hasses, um Cromwell geschehen ist, wird hier die Wirklichkeit geboten, soweit sie der historischen und psychologischen Methode zugänglich ist. Belloc bleibt in jeder Zeile dieses Buches der objektive Forscher und Erzähler und zwingt auch seine Leser, falls sie ihre gefühlsmäßige Einstellung zu beherrschen vermögen, zu gleicher Gerechtigkeit. Auch die literarische, ja künstlerische Höhe des Buches ist erwähnenswert; trotz der gewaltigen Fülle von Einzeluntersuchungen, auf denen es beruht, stößt ihm nirgends ein Versinken in unübersichtliche Teilfragen zu; es wird eine gewisse Weite der Überschau gewahrt, eine Aussicht auf das Allmenschliche offengehalten. Darum weckt das Buch Interesse nicht nur für das Wesen und Schicksal dieses einzelnen Mannes Cromwell, sondern für das Allmenschliche, das sich in ihm offenbart.

Am auffälligsten an der Gestalt Cromwells ist ihre Vieldeutigkeit, die ihn zu einer der umstrittensten Persönlichkeiten machte. „Von der Par-

[1] Oliver Cromwell. Ein Mann seiner Zeit. Von Hilaire Belloc. Deutsch von B. Deermann. 8° (343 S.) Einsiedeln 1936, Benziger & Co. Geb. Fr. 7.50, M 6.20.

teien Gunst und Haß verwirrt, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte." Aber ist nicht jeder große Mensch irgendwie vieldeutig und darum auch umstritten? Der Mensch ist überhaupt ein Wesen, das sich in viele verschiedene, voneinander unabhängige Dimensionen hinein erstreckt; und wenn er gar über ein gewisses Durchschnittsmaß hinauswächst, dann wird er ein Gebilde, dessen verschiedene Erstreckungen sehr ungleichmäßig sind. Ein Genie ist meist einseitig. Der Mensch kann in einer Richtung wachsen, in einer andern Richtung verkümmern; er kann nach einer Seite hin als ein Wunderkind erscheinen, nach der andern sein Leben lang ein unreifer und unfertiger Stümper bleiben. Ein großer Künstler kann ein kleiner und schwacher Mensch sein, ein kriegerischer Held außerhalb des militärischen Gebiets als lebensuntüchtiger Mensch sich erweisen. Auch an Cromwell, wie Belloc ihn darstellt, sehen wir wie an einem Schulbeispiel, daß die religiöse, die menschliche und die geschichtliche Bedeutung eines Menschen völlig auseinanderliegen und bis zu einem gewissen Grad unabhängig voneinander sich entwickeln können.

Wenn wir von einem großen Mann sprechen, so scheint damit ohne weiteres ein Werturteil gefällt zu sein: der große Mann ist der bedeutende, der wichtige, der in hohem Maß begabte, außergewöhnliche Leistungen schaffende Mann. Aber dieses Werturteil ist meist voreilig. Bei genauer Untersuchung sehen wir, daß als große Männer fast nur diejenigen gelten, die in der Erinnerung der Kulturmenschheit fortleben, die Menschen, deren Andenken ihr irdisches Leben in beträchtlicher Weise überdauert hat und zugleich einen großen Kreis von Menschen umfaßt, die dieses Andenken bewahren, die Menschen, von denen man eine bemerkenswerte Weile nach ihrem Tode noch spricht oder schreibt in weiteren Kreisen der geschichtlich gebildeten Menschheit.

Der große Mann entsteht also eigentlich erst durch die Erinnerung der Nachwelt, aber selbstverständlich geschieht das nicht ganz grundlos oder willkürlich. Der Mann muß selbst irgend einen Anlaß geboten haben zu solcher Erhaltung seines Andenkens, er muß irgendwie auffällig in die Geschicke seiner Umwelt eingegriffen haben, und zwar einer weitreichenden Umwelt; denn wäre sein Wirken nur für einen kleinen Kreis, etwa seine Familie, von Bedeutung gewesen, hätte die über diesen engen Kreis hinausliegende Menschheit sich nicht weiter um ihn bekümmert, niemand würde ihn zu den Großen rechnen. Er muß also weithin, landauf, landab gewirkt, Einfluß geübt, er muß etwas geschaffen oder auch zerstört haben, was seinen Namen dem allgemeinen Vergessenwerden entriß.

Die Menschheit kümmert und interessiert sich aber um einen Menschen nur dann, wenn seine Lebensäußerungen ihr irgendwie fühlbar werden durch angenehme oder unangenehme Empfindungen, die sie auslösen. Und diese Empfindungen rufen Gesinnungen und Äußerungen des Beifalls oder der Abwehr, der Dankbarkeit oder des Abscheus, der Liebe oder des Hasses hervor. Ein großer Name entsteht niemals in einer Welt der Gleichgültigkeit; er bedarf der eifervollen Liebe oder des wilden Hasses der Umwelt oder Nachwelt. Je stärker ein Mensch diese Leidenschaften erregte, um so leichter bleibt sein Andenken gewahrt. Und zwar sind es

immer beide Empfindungen zu gleicher Zeit; es ist unmöglich, daß ein Mensch nur von Liebe oder nur von Haß verfolgt wird. Gerade die Äußerungen und Wirkungen, die ihm begeisterte Liebe der einen verschaffen, werden ihm auch den Haß der andern eintragen. Das bedingt die Gegensätzlichkeit der menschlichen Interessen. Man kann es nicht allen recht machen; was dem einen nützt oder gefällt, das wird immer einem andern schaden oder mißfallen.

Diese Entstehung geschichtlicher Größe ist bei Cromwell in besonders deutlichem Maße zu erkennen. Er verdankt viel, man könnte sagen, überwiegend viel von seiner geschichtlichen Größe der Nachwelt, die mit ihrem ungezügelten Haß und ihrer oft fanatischen Verehrung ihn zu einer Bedeutung emporhob, die er in Wirklichkeit nicht hatte. Mehr als ein Jahrhundert lang war sein Andenken verflucht, um dann plötzlich eine ebenso lange Zeit von einer schwärmerischen Verehrung verklärt zu werden. So wuchs der Mann immer mehr in den Darstellungen der Geschichtsbücher. Selbstverständlich hat er auch einiges beigetragen, was sowohl die Liebe als den Haß begreiflich erscheinen läßt. Er war ein Königsmörder; er hat die Hinrichtung Karls I. planmäßig und zielbewußt und erbarmungslos herbeigeführt. Er hat die irische Nation nahe an den Rand völligen Untergangs gebracht und bei dieser fast gänzlichen Ausrottung eines ganzen Volkes fürchterliche Grausamkeiten begangen. Er hat England diktatorisch regiert, und zwar mit der bloßen Gewalt, mit der Schärfe des Schwertes allein. Diese Regierungsweise wurde von weiten Kreisen seines Volkes als Unterdrückung empfunden und mit Haß beantwortet. Der Umschwung in der geschichtlichen Wertung Cromwells, der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eintrat, ist weniger politisch als geistesgeschichtlich zu begreifen. Cromwell erschien jetzt als der Held und Bahnbrecher des neuen weltpolitischen und demokratischen Englands, als der Mann, der mitsamt seinen Taten von den Zeitgenossen der Französischen Revolution leichter verstanden werden konnte als von den Zeitgenossen der königlichen Despotien des 18. Jahrhunderts.

Daraus ergibt sich ohne weiteres, daß im Lebenswerk Cromwells ein ziemlich großer Bestandteil ist, der nicht ihn selbst zum Urheber hat, sondern die Zeit, in der er wirkte, die Menschen, die seine Mitarbeiter oder seine Gegenspieler waren. Die Wertung seines Lebenswerkes hängt also nicht allein von dessen objektivem Bestand ab, sondern von den geistigen Strömungen, von den Weltanschauungen seiner Zeit und ihrer Nachwelt. Was ihm ganz persönlich zugeschrieben werden muß, sind seine militärischen Erfolge. Er war ein sehr geschickter, kühner und entschlossener Reiterführer. Und selbst wenn glückliche Zufälle in den vielen Schlachten, die Cromwell schlug, einen weiten Raum einnehmen, besteht doch die Tatsache, daß ohne sein Geschick und seine Entschlossenheit auch das Glück machtlos geblieben wäre. Aber Cromwells Leben und Wirken fiel in eine bewegte und fruchtbare Zeit, in die Zeit eines Umbruchs, in jene stürmischen Jahrzehnte, in denen das neue England geboren wurde. Wenn auch Cromwell an diesem Umbruch selbst un-

schuldig war, stand er doch inmitten des Geschehens an hervorragender Stelle; seine militärischen Erfolge hatten ihn dorthin getragen. So kam auch sein Lebenswerk in einen bedeutenden, einflußreichen Zusammenhang. Es ist, wie wenn der weltbewegende und geschichtsbildende Wille, der in jener Zeit so deutlich und mächtig am Werke war, auch die Reiterattacken Cromwells inspiriert und zum Gleichnis eines ungeheuren Angriffs auf alles Veraltete und Überkommene, zu einem Gleichnis der immanenten Revolution gemacht hätte, die sich damals vollzog, in der die einzelnen Menschen nur als Werkzeuge, nicht als Führer oder gar Inspiratoren dienten.

Das zeigt wiederum, wie wesentlich abhängig auch ein großer Mann von namenlosen Kräften, die um ihn herum, vor ihm und nach ihm wirken und die ihn selbst hochtragen und gebrauchen, sein kann. Für die geschichtliche Bedeutung eines Menschen wird es in jedem Fall wesentlich sein, wie weit er sich von den Kräften, die ihn vorantragen wollen, ergreifen läßt, sich ihnen öffnet und unterwirft, ja wie weit er selbst sie zu erkennen, zu berechnen und sich dienstbar zu machen versteht. Dies letztere ist dann schon ein Vorrecht einiger außergewöhnlich begabter Naturen. Cromwell gehört nicht zu ihnen. Wie er niemals nach der Macht eines Diktators und überhaupt nach keiner Macht gestrebt hat, sondern sich mehr damit beladen ließ unter wiederholten, wenn auch fruchtlosen Versuchen, sie wieder zu teilen und stückweise auf andere abzuwälzen, so ist er auch von den geschichtsbildenden Kräften seiner Epoche unbewußt und unwissend getragen worden. Es ist mehr als ein bloß frommer Gedanke, wenn er nach jedem seiner Erfolge immer wieder die göttliche Fügung und Führung so andächtig und dankbar preist. Er ist in der Tat mehr geführt worden, als er selbst führte; er wurde geschoben und getragen von den geheimnisvollen Mächten, die hinter aller geschichtlichen Entwicklung stehen.

Wer ist es denn zuletzt, der die Geschichte macht? Ist es wirklich der große Mann, die starke, weitschauende Persönlichkeit? Oder ist auch der Größte nur ein Werkzeug in der Hand überpersönlicher, ja göttlicher Kräfte, die aus unerforschbaren Hintergründen die Erscheinungen mit hervorbringen und lenken? Sicher ist, daß Cromwell und wohl die meisten Großen dieser Erde nur Werkzeuge in der Hand eines Höheren waren, deren sich die werdende Geschichte bedient. Es wäre wohl denkbar, daß ein Mensch aus eigener souveräner Erkenntniskraft und überlegener Beherrschung aller wirkenden Ursachen die Weltgeschichte in bestimmte Bahnen treiben, große Kehren erzwingen und Aufstiege oder auch Abstiege mit der Kraft seines Willens beginnen lassen könnte. Doch ist das sehr unwahrscheinlich aus dem einfachen Grund, weil die Zahl der zusammenwirkenden Ursachen so über alle Vorstellung groß ist, daß wohl kein Menschengeist vermag, sie auch nur annähernd vollzählig zu überschauen oder gar, zu einem Kraftbündel vereinigt, in einer bestimmten Richtung einzusetzen. Wohl vermag ein außergewöhnlich begabter oder auch begnadeter Mensch selbst eine der großen geschichtlichen Triebkräfte zu werden, die im Zusammenwirken mit andern einen gleichsinnigen Antrieb hervorbringt und so eine

merkliche und dauernde Wirkung in der Menschheitsgeschichte oder im Werden eines Volkes oder der Kirche erschafft. Aber dann ist eben die Gleichsinnigkeit aller wirkenden Kräfte, ihre Bündelung und einstimmige Richtung selbst schon ein Symptom, daß da tief hinter allen einzelnen Kräften wirkende Strömungen am Werke sind, denen alle einzelnen dienen müssen. Und die Größe eines Menschen besteht dann eben nur darin, daß er Inhalt und Form genug besaß, um in ein so gewaltiges Kraftbündel einbezogen zu werden, daß er von einer Flut mit so tiefen und breiten Wellen ergriffen und an seinen Platz gestellt werden konnte.

Besonders einen Punkt gibt es, wo eines Menschen Kraft genügend erscheint, um wahrhaft schöpferisch in die Geschichte einzugreifen, freilich nicht direkt, sondern mittelbar durch die ausführende Kraft zahlloser anderer Menschen, die er in Bewegung gesetzt hat: das ist jener Punkt, an dem eine neue Idee, eine schöpferische, die Geister bezaubernde und zugleich wirklichkeitsnahe Erkenntnis aufleuchtet. Dieser Punkt kann immer nur in dem Gehirn einer Einzelpersönlichkeit, nicht in Massen oder Gruppen und erst recht nicht in äußern Zuständen liegen. Cromwell war keiner von diesen schöpferischen Menschen; er hatte keine eigenen, aus ihm selbst quellenden Gedanken, sondern nur einen ungeheuren, zähen und entschlossenen Willen. Und diesen Willen setzte er schrittweise ein, wie es gerade die Verhältnisse geboten, etwa die Notwendigkeit, sich und seine Familie zu sichern gegen die Erfolge eines königlichen Sieges. Es ist bezeichnend, daß auch seinem Willen keine andern Mittel zur Verfügung standen als nur die militärischen Machtmittel. Er verstand nicht, die eigentlichen politischen, wirtschaftlichen und diplomatischen Kräfte zu gebrauchen, noch weniger die Mächte der Beeinflussung und Lenkung der Geister. Aber eben mit militärischen Mitteln allein lassen sich keine Ideen verwirklichen. Hätte Napoleon nur sie besessen, wäre von seinem Werk nichts in die Geschichte eingegangen; gerade seine militärischen Erfolge sind schnell, noch zu seinen Lebzeiten, versandet und verweht. Cromwell bedurfte auch keiner andern Mittel außer der militärischen Gewalt; denn er hatte tatsächlich keine Idee zu verwirklichen.

Wenn aber ein Mensch eine wirklich neue, zündende Erkenntnis hat und wenn für diese Erkenntnis der Boden der Zeit in den Gemütern großer Massen bereitet ist, dann braucht er sie nur auszusprechen, nur hinauszuschleudern wie eine Fackel; sie wird von selbst zünden. Soweit er dann im Dienst seines Gedankens noch Macht oder Geld braucht, Organisation und Propaganda, werden ihm diese Sachen von selbst zufallen, unter dem Anhauch der Idee, unter den Händen ungezählter Helfer und ausführender Jünger. Solcher Art war die Idee von der Armut und Sanftmut und von der selbstlosen Liebe, die Franz von Assisi mit der Einfalt eines Kindes in die empfängnisbereite Zeit hineinsagte. Solcher Art war auch die Idee der individuellen Freiheit, ja sogar der religiös-sittlichen Autonomie des einzelnen Gewissens, die Luther, freilich mit wildem Temperament, in seine Zeit hineinrief; aber nicht die Kraft seiner Stimme hat diese Idee in die Welt getragen, sondern die saugende Kraft des leeren Raumes, der dort sich vorfand und der

mit ungeheurer Kraft nach einer neuen Erfüllung, nach neuen Lebensantrieben und -auftrieben lechzte.

Der wahrhaft große, das heißt schöpferisch auf die Umwelt und Nachwelt einwirkende Mensch wird immer aus einem machtvollen Gedanken leben, wird innerlich gehalten und getragen sein von erschütternden Erkenntnissen. Nicht immer wird eine solche Innerlichkeit auch geschichtlich wirksam und bedeutsam werden — das hängt auch von der Aufnahmefähigkeit, von der Empfängnisfähigkeit der Zeit ab und von der Fruchtbarkeit der Erkenntnisse. Cromwell hatte eine Innenwelt, eine starke, einheitliche, ihn selbst mächtig tragende Innenwelt: sein religiöses Bekenntnis. Eines der überraschendsten Ergebnisse der Forschungen Bellocs ist wohl dieses, daß Cromwell ein religiöser Mensch von wahrhaftiger Frömmigkeit war. Wer in ihm einen Heuchler sähe, der religiöse Motive nur als Mäntelchen für politische Zwecke umtat, der würde ihm bitteres Unrecht zufügen. Wirklich ergreifend ist das Gottvertrauen Cromwells, die kindliche Dankbarkeit, die er Gott für empfangene Erfolge, für genossenen Schutz entgegenbringt. Erstaunlich ist der Geist des Glaubens, mit dem er hinter allen äußern Ereignissen die lenkende, zielbewußte Hand Gottes sieht. Die Äußerungen seiner Frömmigkeit zeigen manche Ähnlichkeit mit der Religiosität Philipps II. von Spanien. Dabei ist freilich ein großer Unterschied nicht zu übersehen. Philipp hat den Willen Gottes dankbar angebetet auch nach dem Untergang seiner Armada; für Cromwell verlief der Wille Gottes in der gleichen Richtung, in der die Erhaltung und Mehrung seines Reichtums und seiner Macht oder doch wenigstens des Reichtums und der Macht Englands lag. Es ist bezeichnend, wie eng verbunden in seinen Briefen diese beiden Begriffe erscheinen: Gottes Wille und Englands Wohlfahrt. Ob also wirklich das Religiöse oder nur das Politische und Wirtschaftliche den Primat in der Seele Cromwells besaß, bleibt unentschieden, um so mehr, als ihm, dem Kalviner, materielle Erfolge als ein Zeichen seiner Heilserwählung gelten mußten. Für einen wirklich religiösen Primat spricht allerdings sein erschütterndes Ringen um das Bewußtsein seiner Auserwählung. Nur in diesem Bewußtsein ist er fähig, zu handeln, zu beten, ja auch nur zu leben, und es scheint, daß bis zu seinem Tode immer wieder in vielleicht wechselndem Maße Verdunkelungen jenes Gnadenbewußtseins auftraten, unter denen seine Seele unsagbar gelitten hat.

Diese aufrichtige Religiosität war also eine Ideenwelt, eine Innenwelt, die in sich stark genug gewesen wäre, auch eine geschichtliche Größe ihres Trägers zu begründen. Es war eine große Religiosität und hätte darum auch einem großen Menschentum als Kraft und Inhalt dienen können. Aber sie war in Cromwell nicht ein ursprüngliches und ureigenes Erlebnis; er hatte sie selbst schon übernommen von andern. Bekanntlich verlieren die Ideen ihre zündende Kraft im gleichen Verhältnis, in dem sie von ihrem ersten Erzeuger sich entfernen, auf je mehr Menschen sie übertragen werden. In Kalvin selbst hatte die Gottes- und Heilsidee in der besondern Prägung, die er ihr gegeben hatte, tatsächlich eine ungeheure Kraft und vermochte auch wirkliche Bewegungen in andern zu

erzeugen. Allerdings nur in gewissen beschränkten Gebieten, vorab in Schottland, dessen Menschentypus mit seiner Herbe, seiner Härte, seiner Düsterkeit und seinem Hang zu möglichster Vereinfachung aller Lebenslinien der kalvinischen Glaubenslehre besonders angepaßt schien. In Cromwell, dem Engländer, fehlt diese schottische Charakterverwandtschaft mit dem Kalvinismus, und so hat in ihm seine Religiosität schon bedeutend mildere Züge, wofür er denn auch von den schottischen Predigern mit einer wahrhaft puritanischen Wut gelästert wurde. Immerhin war auch Cromwells Frömmigkeit noch stark genug, viele seiner Entscheidungen, besonders gegenüber den Katholiken in England und Irland, zu bestimmen. Aber es fehlte ihr doch der dynamische und dämonische Wille zur Eroberung. Cromwell fühlte sich zwar von Gott berufen, der Papisterei ein Ende zu machen, wo er sie antraf, aber er spürte keinen Drang in sich, die Verbreitung seiner eigenen Religion zum Lebensinhalt und Lebenszweck zu machen. Die praktischen Lebensbelange gingen ihm doch schließlich immer wieder vor den verstiegenen Ansprüchen fanatischer Prediger.

Trotzdem ist Cromwell, der Realpolitiker, der kalvinischen Gottesidee gerecht geworden. Im allgemeinen kann man mit einem gewissen Recht sagen, daß die Größe eines Menschen auch gemessen wird an der Größe des Gottes, den er anbetet. Ein wirklich großer Mensch kann nicht einem engen, kleinen und unfruchtbaren Gottesbegriff mit ganzer Kraft und Liebe sich hingeben. Der Gott, in dessen Namen Cromwell das irische Volk so entsetzlich verheerte, kann unmöglich den Glauben, die Liebe und Verehrung eines wirklich großen Menschen sich gewinnen. Er ist auch kein werbender Gott in dem Sinn, daß er imstande wäre, eine weit durch die Zeit und den Raum reichende, universale Anerkennung zu finden; denn er ist kein schöpferischer, sondern eher ein zerstörender, ein verdammender Gott, vor dem gerade die über den Durchschnitt der großen Masse geistig und sittlich hinausragenden Menschen entsetzt fliehen müssen, weil er eben die große Masse willkürlich verdammt. Die wenigen Auserwählten aber, die um ihre Begnadigung wissen und sich ihrer freuen können, müssen etwas von der Engheit und harten Willkür dieses Gottes in sich tragen. Wenn Cromwell die Besatzung und Bevölkerung einer irischen Feste in wortbrüchiger und grausamer Weise hatte abschlachten lassen, dann vermochte er in frommen Gesprächen und Berichten zu betonen, daß Gott allein die Ehre für diese Tat gebühre: „Es hat Gott gefallen, auch die Gewalt darüber in eure Hand zu legen." Ein solcher Bezug auf Gottes Gerechtigkeit war tatsächlich ernst gemeint, war reine Religiosität; denn Cromwell wußte nicht, daß er sich Gott schon von vornherein so gedacht hatte, wie er ihn für seine eigene Person, für seine Seele brauchte. Die kalvinische Gottesidee war der schwächsten Stelle seines Wesens angepaßt, nämlich der Sündenangst, die irgendwie schon in seiner Jugend in ihm entstanden war und die ihn sein Leben lang bedrohte. Vor dieser Düsterkeit rettete ihn die Heilsgewißheit, die ihm in einem entscheidenden Erlebnis zuteil geworden war und an die er sich ängstlicher klammerte, als es den meisten seiner Äußerungen anzumerken

ist. Gerade darum war ihm der sichtbare Erfolg in seinem militärischen und politischen Leben von so entscheidender Wichtigkeit: als Bestätigung seines Heiles. Seine Briefe sind erfüllt von dankbarer Anerkennung der göttlichen Hilfe. Und diese Dankbarkeit war ihm furchtbar ernst. Solange Gott ihm sichtbar zur Seite stand, vermochte auch sein Glaube sich zu behaupten. Darum ist der Vorsehungsglaube Cromwells innerlich von einer ganz andern Haltung als der Vorsehungsglaube eines Fürsten wie Philipps II., der äußerlich ebenso düstern Angesichtes zu sein scheint wie Cromwell und doch innerlich viel tiefer eingebettet ist in einen großen Frieden: er weiß sein ewiges Schicksal in den Händen einer erbarmenden Liebe, Cromwell in den Händen einer unberechenbaren Herrenmacht, in deren erbarmungslose Hände zu fallen schrecklich sein muß. Aber diese Macht hatte Cromwell unbegreiflicherweise erwählt, und in dieser Erwählung lag der innerste Kern und Keim seines religiösen Seelenlebens.

Damit kommen wir zu einer entscheidenden Frage in dem Wesen und Aufbau des großen Menschen, zur Frage nach dem Anteil seiner Persönlichkeit, seiner Individualität. Ist der große Mensch eine Offenbarung, ein Triumph des Individuellen, des Einmaligen, des Persönlichen oder des Allgemeinen und Gemeinsamen, des Umfassenden, in dem der einzelne eingebettet ist wie ein Atom im Körper? In Cromwell war sicher etwas ganz Eigenes und Besonderes, das nicht weiter zurückzuführen ist auf andere Kräfte oder Einflüsse: seine militärische Begabung und sein zielsicherer, bestimmter, allseits geschlossener Charakter. Es war dies ein Besitz, den er niemand verdanken und der auch durch keine andern Gaben ersetzt werden konnte. In jeder bedeutenden Persönlichkeit findet sich solch eigener Besitz, der etwas Letztes und Ursprüngliches darstellt und der nicht von außen beschafft werden kann, durch keine Autorität, Organisation, Erziehung oder sonstige Führung. Die Persönlichkeit in diesem Grundbestand ist entweder da oder nicht da, und wenn sie da ist, hat sie ihr Dasein keiner menschlichen Macht zu verdanken; wenn sie nicht da ist, kann sie durch keine menschliche Macht ins Dasein gerufen werden. Die Persönlichkeit in diesem Sinn als Urbegabung ist aber wesentlich und entscheidend in jeder menschlichen Größe. Ohne sie kann von wirklicher Größe nicht die Rede sein, selbst wenn ein Mensch große Wirkungen hervorgebracht und sich im Gedächtnis der gesamten Menschheit verankert hätte. Aber das ist eine unmögliche Annahme; denn ohne jenen persönlichen Grundbestand gibt es eben keine großen Wirkungen, die von einem Menschen ausgehen könnten, höchstens vermöchte er der winzige Anlaß zu werden, der irgend eine Lawine auslöst. Und das ist dann eben kein Wirken, sondern zufällige Verwicklung in ein großes Geschehen.

Philipp wie Cromwell sahen aber ihr menschliches Ich, wie einmalig und ausgeprägt es auch sein mochte, eingesenkt in einen höheren, umfassenden Willen. Und damit ist tatsächlich das Geheimnis jeder menschlichen Größe gegeben. Auch die größte Persönlichkeit ist noch nicht das Letzte, nicht das Einzige, was es gibt; sie ist eingeschlossen in einen größeren Zusammenhang, in dem sie einen noch weiteren und größeren

Sinn empfängt, als sie in sich hat. Das Individuelle ist ewig, einmalig, ursprünglich und insofern etwas Absolutes, was nicht weiter abgeleitet werden kann. Aber es ist nicht absolut in seinem Wirken und in seiner letzten Sinngebung; denn es hat immer einem Größeren zu dienen, das außer ihm und über ihm liegt. Und in dieser Dienstbeziehung ist es etwas Relatives.

Darum können wir nicht ohne weiteres die Wirkungen, die von einem großen Menschen ausgehen, einfachhin ihm allein zuschreiben und zuerkennen, dürfen wir seine Werke, seine Leistungen nicht messen an seiner ihm eigenen Form. Nicht alles, was ein Heiliger tut, ist darum schon heilig, und nicht jedes heilige Tun läßt auf eine heilige Persönlichkeit schließen; nicht jede Äußerung eines Genies ist schon genial, und nicht jede geniale Leistung rührt von einem Genie her.

Es ist eine Kluft zwischen dem Menschen und seinen Werken; sie sind nie ganz sein und nie er selbst. Das gilt auch von dem Wirken der größten Menschen. Darum liegt hier auch ein Stück jener Tragik, die große Menschen umgibt, mehr als sie sonst bei Durchschnittsmenschen zu erscheinen pflegt. Daß ein Durchschnittsmensch nichts Bemerkenswertes ausrichtet in seinem Leben, daran haben wir uns gewöhnt, obwohl das eigentlich eine Furchtbarkeit ist, an die wir uns nie gewöhnen sollten. Aber was richtet der große Mensch denn aus? Als Cromwell starb, war von einem unmittelbar wertvollen Ertrag seiner Lebensarbeit kaum etwas zu bemerken. Und doch war Cromwell ein Werkzeug und eine mitwirkende Kraft in dem großen politischen Umgestaltungsprozeß jener Jahrzehnte und hat beigetragen zu dem neuen England, das von da ab für mehrere Jahrhunderte seine Herrschaft über einen Großteil der Erde aufrichten sollte. Freilich davon wußte Cromwell nichts, als er starb. Er konnte sich nicht freuen an der Zukunft des britischen Reiches, weil er sie nicht vorausgesehen und nicht einmal erstrebt hat. Er kannte sie eben nicht.

Aber auch wenn er mit Bewußtsein sein Werk getan hätte, es gibt Größeres im Bereiche menschlicher Taten als die äußern Erfolge, wenn auch diese vielleicht am augenfälligsten in die Erscheinung treten. Das was die wahrhaft Großen gaben und ins Dasein riefen, waren zunächst innere Dinge: eine neue Geistesverfassung, eine Bewegung der Seelen, eine Erweiterung des innern Lebens. Darin liegt eine tröstliche Zuversicht begründet: Das wirklich Wertvolle, ja Übermenschliche und Göttliche, das irgendwo in einem Menschen zur Erscheinung kommt, wenn auch oft unter äußerer Schwäche und Erfolglosigkeit, ist auch zugleich das Beständige, das Starke und Ewige schon auf Erden. Und wo ein Mensch der Geschichte mit seinem Lebenswerk Schiffbruch gelitten hat, da ist es oft auch darum gewesen, weil etwas Lebensunfähiges, etwas sittlich Schwaches darin gesteckt hat.

Aber, wie gesagt, der Mensch und sein Werk decken sich nie ganz, und der Mensch ist immer das Größere. Was auch an Wirkungen von einem Menschen ausgehen mag, dahinter steht doch immer dieser Mensch und diese Menschlichkeit, und das ist etwas Rührendes, Ergreifendes, selbst im Geringsten, das ist etwas Erbarmungswürdiges und Erschütterndes,

selbst im Größten. Auch in Oliver Cromwell war etwas Erbarmungswürdiges, ein Mensch, von Leiden und Qualen erschüttert, ein verwehendes Blatt in dem Sturm des Weltgeschehens. Und doch — auch dieses arme Blatt war etwas Einmaliges, Unersetzliches, allen irdischen Dingen unendlich Überlegenes, wie es in allen Menschen ist, wie es aber in den großen Persönlichkeiten ergreifender erscheint, weil es hinter dem äußern, vergänglichen Glanze steht als das Eigentliche, Echte, Tiefe und Ewige. Dieses Menschliche tritt in Cromwell zu Tage in seinem schönen Familienleben, in seiner Trauer um die früh entrissene Tochter, in der zarten, bis ins Alter und in den Tod währenden Liebe zur Gattin, in seiner rührenden Hilflosigkeit angesichts der staatlichen Macht, die in seine Hände gelegt war und mit der er eigentlich nichts Rechtes anzufangen wußte, und — in seinem religiösen Ringen und Kämpfen. Man kann nicht anders als auch den Menschen Cromwell lieben, gerade ihn, der in seiner letzten Stunde wieder dem furchtbaren Zweifel an seiner Auserwählung überantwortet schien. Ob man die Gnade auch wieder verlieren könne, fragte er den Prediger: „Ich weiß", sagte er, wie beruhigend zu sich selbst, „daß ich mich einst in der Gnade befunden habe." Aber die Zweifel kehrten immer wieder. „Es ist furchtbar", murmelte er, fast in seinem letzten Augenblick, „in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen."

Das Ergreifendste, das Wunderbarste in den Menschen, auch in den großen Menschen, ist eben doch immer wieder ihr Menschsein: ecce homo.

Harnack und Newman

Von Jakob Overmans S. J.

In den Jahren seit 1930, als Adolf Harnacks Tochter Agnes am Leben ihres Vaters schrieb, wurde in den Niederlanden von Katholiken und Nichtkatholiken die dort ohnehin schon beträchtliche Literatur über Newman um auffallend viele gründliche Werke vermehrt. Dieser Zufall rückt in geistiger Schau die beiden zugleich gegensätzlichen und verwandten Gestalten zusammen, deren Ringen um die Kirche zwei gerade heute wieder Beachtung heischende Seelenhaltungen ergreifend verkörpert. Beide gingen vom christlichen Offenbarungsglauben aus, beide durchforschten mit ungewöhnlicher Begabung die frühchristlichen Urkunden wie die Lebensformen des Christentums der Gegenwart, beide waren mit Licht und Schatten der römisch-katholischen Kirche vertraut — und doch kamen sie im Wesentlichen zu so verschiedenen Ergebnissen, daß Newman auf der Höhe seines Lebens ein gläubiger Katholik wurde und es trotz jahrzehntelanger Enttäuschungen bis zum Tode mit aufrichtiger Überzeugung blieb, während Harnack mit dem offenbarungsgläubigen Luthertum seiner Kindheit brach und erst recht die katholische Kirche entschieden ablehnte.

Zum Verständnis der religiösen Entwicklung Harnacks bietet das Buch

seiner Tochter wesentliche Hilfe[1]. Natürlich wird man darin weder eine abschließende Würdigung der wissenschaftlichen und organisatorischen Leistungen des Theologen noch vollen Aufschluß über Vorzüge und Fehler des Menschen suchen, aber die Verfasserin ist durch ihre eigenen akademischen Studien mit der geistigen Welt ihres Vaters vertraut und hat eine solche Fülle von handschriftlichen Bemerkungen und Briefen zur Verfügung gehabt, daß aus ihrer gewandten und keineswegs überschwenglichen Darstellung die persönliche Haltung Harnacks gegenüber der christlichen Religion an vielen Stellen deutlicher hervortritt als aus der langen Reihe seiner gedruckten Arbeiten.

Hauptsächlich aus Briefen schöpft auch eine nach holländischem Brauch umfangreiche Dissertation über Newmans Kirchenerlebnis, die von der protestantisch-theologischen Fakultät der Universität Utrecht angenommen worden ist[2]. Der nichtkatholische, mit großem Ernst auch sonst um die christliche Einheitsbewegung bemühte Verfasser geht sehr genau und manchmal fast zu ausführlich allen seelischen Wandlungen nach, die sich in Newmans Ringen um die volle Erfassung der Kirche als der Verkörperung der göttlichen Offenbarung feststellen lassen. Die vielen zur Beweisführung erforderlichen Textauszüge werden in der Ursprache ohne Übersetzung angeführt, so daß man das innere Verhältnis Newmans zur Kirche wohl nirgendwo so unmittelbar überschauen kann.

Ursprünglich stand Harnack dem christlichen Offenbarungsglauben wahrscheinlich näher als Newman. Der Dorpater Theologe Theodosius Andreas Harnack erzog seine hochbegabten Söhne im strengsten Luthertum, und sowohl seine erste wie seine zweite Frau stimmten darin ganz mit ihm überein und ergänzten durch ihre ungewöhnliche religiöse Zartheit die fromme Festigkeit des Vaters. Dagegen hatte Newman, der aus einem Londoner Bankhause stammte, in den Kinderjahren fast nichts von einem genau umschriebenen Glaubensbekenntnisse gehört. Er selbst sagte später, daß er sich als Knabe um die Gebote des Christentums wenig gekümmert und im ganzen für kirchliche Dinge nicht viel übrig gehabt habe. Dennoch begann er sein Universitätsstudium als streng dogmengläubiger Christ — und Harnack nicht.

Harnack schrieb mit 17 Jahren, mehrere Monate vor seinem Dorpater Abiturientenexamen, an einen Freund, er werde Theologie studieren; denn selbst wenn das Christentum ein Irrtum wäre, sei es „von dem größten Interesse", der Geschichte dieses weltbewegenden Irrtums nachzugehen. Außerdem führe jede große Lebensfrage auf religiöses Gebiet, und so hoffe er, in der Theologie „den Weg zur Lösung der Hauptprobleme unseres Lebens zu finden". Und dann bekannte er geradeaus: „Nicht eine Fülle fertig gemachter Glaubenssätze begehre ich, sondern jeden einzelnen Satz in dem Gewebe will ich mir selbsttätig produzieren und zu eigen

[1] Adolf von Harnack, Von Agnes von Zahn-Harnack. 8° (580 S. mit 4 Abb.) (Berlin 1936, Hans Bott). Kart. M 7.50. Im Folgenden mit H bezeichnet.

[2] De Kerk in het Leven en Denken van Newman. Von Dr. W. H. van de Pol. 8° (XVI u. 304 S. mit einer Abb.) Nijkerk 1936, Callenbach. Hfl. 3.—. Im Folgenden mit P bezeichnet.

machen" (H 40). Im Gegensatz zu dieser jugendlichen Dogmenscheu kam Newman, kurz bevor er mit 15 Jahren die Universität Oxford bezog, unter dem Einflusse seines kalvinistischen Lehrers Mayers zu einer so klaren und vorbehaltlosen Hingabe an ein dogmatisch gegebenes Christentum, daß ihm noch als Kardinal diese „innere Wandlung" sicherer war, wie er sich ausdrückte, als daß er Hände und Füße habe (P 62 ff.).

Der Knabe offenbarte hier eine Denkweise, die für sein ganzes Leben kennzeichnend blieb. Die englischen Oratorianer Bacchus und Tristram, die den Nachlaß Newmans verwalten und seine Schriften am genauesten kennen, sagen im „Dictionnaire de théologie catholique", Newman habe 1872 vernichtet, was er im Anschluß an seine „Bekehrung" vom Jahre 1816 aufgezeichnet hatte, vorher aber einige Stellen daraus abgeschrieben, darunter diese: „Ich weiß, daß ich die Wahrheit habe. Wie weiß ich das? Ich weiß, daß ich es weiß. Wieso? Ich weiß, daß ich weiß, daß ich es weiß."[3] Außerhalb dieses Zusammenhanges finden sich ähnliche Ausdrucksformen einer Gewißheit, die jede Erörterung ausschließt, in Newmans Spätwerk „Grammar of Assent"[4]. Weder dort noch bei der bekannten Darstellung in „Apologia pro vita sua"[5] gebraucht Newman Wendungen, die im Sinne der Mystiker von einer unmittelbaren innern Erfahrung Gottes verstanden werden müßten. Das Wenige, was van de Pol (36 ff.) anführt, um Newmans Gotteserkenntnis als mystisch bezeichnen zu können, enthält nichts, was über die van de Pol geläufigen Lehren Newmans von der erlebnismäßigen Erkenntnis des Konkreten (real assent) und von dem abgekürzten Schlußverfahren des gesunden Urteils (illative sense) notwendig hinauswiese. Man wird also sicherer gehen, wenn man sich, wie Bacchus und Tristram, mit der Feststellung begnügt, daß Newman selber „die verstandesmäßige Seite seiner Bekehrung hervorhebt"; insofern unterscheidet sich seine Hinwendung zu Gott „klar von den gefühlsmäßigen Bekehrungen, mit denen man sie oft verglichen hat"[6].

Jedenfalls haben nach Newmans Versicherung an den bereits angeführten Stellen der „Apologia" mehrere Bücher kalvinistischer Theologen bei seiner innern Umwandlung eine entscheidende Rolle gespielt, und auch in den folgenden dreißig Jahren seines Lebens in Oxford sehen wir nach zahlreichen Zeugnissen seine religiöse Entwicklung durch ernste Studien, vor allem durch geschichtliche Studien bestimmt. Er war der Meinung, daß Deutsche und mehr noch Franzosen, Italiener und Spanier durch reines Denken, die Engländer dagegen eher durch die Geschichte zur Erkenntnis der Wahrheit kämen (P 278). Mehr als zehn Jahre lang durchforschte er systematisch die Kirchenväter und die Akten der ersten Konzilien. Solange er in den anglikanischen Bischöfen noch die rechtmäßigen Nachfolger der Apostel erblickte, gab die kirchliche Vergangenheit ihnen in seinen Augen eine überwältigende Weihe. „Jeder Bischof",

---

[3] Vacant, Dictionnaire de théologie catholique XI, I (Paris 1931) 329.
[4] Vierte Auflage (London 1874) 195 ff.
[5] (London 1931) 107 f.
[6] Dictionnaire de théologie catholique XI, I, 328.

sagte er in einer Predigt, „erinnert an eine lange Geschichte von Kämpfen und Heimsuchungen, von Leiden und Sorgen, von Hoffnungen und Befürchtungen vieler Jahrhunderte. Ihnen verdankt er, daß er heute hier steht. Er ist das lebende Denkmal der Toten. Er ist die Verheißung mutigen Streites und treuen Bekenntnisses und, wenn es sein muß, frohen Martertodes nach dem Beispiel alter Zeiten. Auf unsern Kirchenmauern sehen wir ihre Bilder, ihre Gräber sind unter unsern Füßen, und wir haben das Zutrauen, ja wir haben die Gewißheit, daß Gott uns heute sein wird, was er ihnen war" (P 102). Einige Jahre später schrieb er unbedenklich: „Wer sich in die Geschichte vertieft, kann nicht Protestant bleiben" (P 247). Erst nach sehr langem Forschen und Beten und unter häufigem innerem Widerstreben war er 1845 zu dieser Überzeugung gekommen. Sie hatte sich ihm, wie er kurz vorher bekannte, schon seit 1839 mehr und mehr aufgedrängt. „Ich sah", heißt es in einem seiner Briefe, „wenn ich mich nach der Frühzeit des Christentums richten sollte, daß der Papst eine ganz andere Stelle in der Kirche einnahm, als ich gedacht hatte. Während sich diese Vermutung in meinem Geiste festsetzte und ich selbständig die geschichtlichen Tatsachen betrachtete, brach das ganze anglikanische System rings um mich zusammen" (P 174 f.).

Diese Erkenntnis der altchristlichen Geltung des Papsttums und damit der katholischen Kirche war auch Harnack vor der Mitte seiner Lebenszeit aufgegangen. Als er 1909 über Batiffols Buch: „L'Eglise naissante et le catholicisme", urteilte, „mit größerer Sachkenntnis" könne man „den Beweis für die wurzelhafte Einheit von Christentum, Katholizismus und römischem Primat nicht unternehmen", fügte er hinzu, er selber habe vor 22 Jahren in seiner Dogmengeschichte „unter gewissen Reserven" dargelegt, daß die altrömische Kirche der Apostel schon die wesentlich katholischen Züge getragen habe, und diese Anschauung sei dann durch andere nichtkatholische Forscher bestätigt worden. Also scheine „der katholischen Geschichtsbetrachtung, ohne daß sie sich selbst sonderlich bemüht hätte, der Sieg zugefallen zu sein". Aber in Wirklichkeit fehle „noch immer alles, um hier von einem Siege sprechen zu können". Zunächst sei „die Kluft zwischen Jesus und den Aposteln nicht überbrückt und nicht zu überbrücken", und dann seien in der Zeit von den Aposteln bis um die Mitte des 3. Jahrhunderts langsam immer neue Änderungen eingetreten. Batiffol habe trotz seiner „bekannten gründlichen Sachkenntnis" der Reihe nach „die kleinen Winkel übersehen, die in ihrer Summation die größten Richtungsänderungen ergeben" [7].

Wie ein Geschichtsforscher trotz seiner „gründlichen Sachkenntnis" die von Harnack behaupteten „größten Richtungsänderungen" der Kirche zwischen dem 1. und 3. Jahrhundert „übersehen" kann, ist gewiß nicht ohne weiteres begreiflich. Völlig unerklärbar wäre aber die angeblich nicht zu überbrückende Kluft zwischen Jesus und den Aposteln — wenn Harnack an die Gottheit Jesu glaubte. Denn wie kann Gott als erste Lehrer und Leiter der von ihm für alle Zeiten gestifteten Kirche durch

[7] Theologische Literaturzeitung 34 (1909) 51 ff.

ausdrückliche Berufung Männer wählen, von denen er kraft seiner Allwissenheit voraussieht, daß sie seinen Auftrag sofort wesentlich ändern werden? Tatsächlich hat Harnack sich, seit er wissenschaftlich arbeitete, nie zur Anerkennung der Gottheit Christi verstehen können, und es ist merkwürdig, daß ihn nicht eigentlich geschichtliche Gründe dazu bestimmt zu haben scheinen, obwohl er den geschichtlichen Weg für den zur Erkenntnis der christlichen Wahrheit am besten geeigneten hielt. Man müsse „das Dogma durch die Geschichte läutern", schrieb er z. B. 1888 an Althoff; nicht durch Exegese und Dogmatik, sondern durch „die Ergebnisse der kirchengeschichtlichen Forschung" werde „der Bann lastender und die Gewissen verwirrender Traditionen" gebrochen (H 176). Daß aber ein Geschichtsforscher den von Loofs vertretenen Satz: „Das Leben Jesu war kein rein menschliches", anerkennen solle, nannte Harnack in einem Briefe an Loofs „ein horrendum"; man verfalle damit „rettungslos in den Doketismus oder in die Zwei-Naturenlehre", müsse also entweder leugnen, daß Christus wirklicher Mensch sei, oder gar behaupten, daß er Gott und Mensch zugleich sei (H 247).

Die Zweinaturenlehre und alle übernatürlichen Geheimnisse des Glaubens hielt Harnack von vornherein für unannehmbar. An seine livländische Verwandte Marie von Oettingen schrieb er 1883: „Unser Herz und Geist kann im Diesseits nicht von Rätseln und Mysterien leben und durch den Glauben an ihre Existenz stark und selig werden, sondern er braucht ein helles Licht und eine bis zum Grunde faßbare Botschaft." Wer untersuche, ob Christus „wahrhaftiger Gott und wahrhaftiger Mensch" gewesen ist, gerate „notwendig" auf „Paradoxien", und der christliche Glaube vertrage nicht, „daß man seine Gewißheit an Paradoxien hängt" (H 100 ff.). In dem zu Beginn der neunziger Jahre mit großer Erregung geführten Kampf um die Verpflichtung der protestantischen Prediger auf das Apostolische Glaubensbekenntnis bezeichnete Harnack die Worte „Empfangen vom Heiligen Geist, geboren aus Maria, der Jungfrau" als eine Behauptung, die „vielen gläubigen Christen unglaublich ist" (H 198). Als ein Jahrzehnt später der Babel-Bibel-Streit auch die Frage der Gottheit Christi wieder aufwarf und in einem für die Öffentlichkeit geschriebenen Briefe Kaiser Wilhelms II. an den Admiral Hollmann das Bekenntnis stand: „Christus ist Gott in menschlicher Gestalt", bemerkte Harnack öffentlich dagegen, man könne nicht mehr sagen als „Gott war in Christus" (H 345). Noch drei Jahre vor seinem Tode wiederholte er aus Anlaß der Lausanner Weltkonferenz für Glauben und Verfassung, „aus erkenntnismäßigen und aus religiösen Gründen" sei es „zahlreichen Christen seit zwei Jahrhunderten" unmöglich, Christus für Gott zu halten; trotz der „Einzigkeit der Gottessohnschaft Christi" dürfe man „nach Analogie des Wohnens Gottes in den gläubigen Menschen" nur sagen: „Gott war in Christus" (H 541).

Aus dieser Leugnung der Gottheit Christi folgt selbstverständlich, daß es für die Erkenntnis des wahren Glaubens noch nichts Entscheidendes bedeuten würde, wenn Harnack zugäbe, die „Kluft zwischen Jesus und den Aposteln" sei überbrückt, d. h. die Kirche der Apostel, in der Harnack

ausgesprochen katholische Züge findet, habe wirklich die von Christus offenbarte Lehre unverfälscht gepredigt — denn ist Christus nur Mensch, so fehlt ein allseitig geschlossener Beweis dafür, daß er sich nicht geirrt hat. Wirklich geht aus einem lehrreichen Briefe Harnacks an seine Tochter Anna hervor, daß er sich in seinem Glauben volle Freiheit wahrte, nach eigener Einsicht auch von Christus abzuweichen. Anna fühlte sich in einer protestantisch-orthodoxen Erziehungsanstalt darüber beunruhigt, daß die dort vorgetragene Lehre vom Teufel nicht mit den Ansichten ihres Vaters übereinstimmte. Harnack antwortete ihr, es könne „kein Zweifel sein, daß die Heilige Schrift einen persönlichen Teufel meint ..., und daß Christus und die Apostel an die Existenz eines persönlichen Teufels geglaubt haben", aber damit sei nicht „das letzte Wort" gesagt, denn die Bibel sei nicht unfehlbar. Die Lehre vom Teufel erkläre sich aus allgemeinen Zeitvorstellungen, „die wir nicht mehr teilen"; außerdem sei „die ganze Vorstellung auch in philosophisch-theologische Schwierigkeiten verwickelt". Aber „trotzdem könnte es ja einen Teufel geben, und tiefsinnige, keineswegs auf den Kopf gefallene Leute behaupten das heute noch. Sie glauben, die innere Erfahrung von seiner Existenz gemacht zu haben. Ich habe eine solche Erfahrung nicht gemacht; daher, und weil die historischen Berichte mir nicht schlechthin maßgebend sind, kann ich mich von seiner Existenz nicht überzeugen." Er halte „die kategorische Behauptung: ‚Es gibt keinen Teufel', für unvorsichtig"; man solle lieber sagen: „Ich kenne keinen Teufel und kann mich bisher von seiner Existenz nicht überzeugen" (H 284 f.).

Nun würde man sehr irren, wenn man diese Geisteshaltung Harnacks einfach als kalten, religiös schwer zugänglichen Rationalismus zu deuten unternähme. Wie ein Brief an Loofs erkennen läßt, „fühlte er sich wie der Problemstellung so der Frömmigkeit des Rationalismus verwandter als der der Romantik, deren Gefühlskraft und innere Lebendigkeit er freilich nicht missen wollte" (H 244). Er liebte sein Leben lang die Innigkeit alter Kirchenlieder (H 110) und hielt regelmäßig im Kreise seiner Angehörigen Hausandachten, bei Familienfesten mit Ansprachen über Bibeltexte, so bei seinem fünfundsiebzigsten Geburtstag über die Worte: „Herr, ich bin zu gering aller Barmherzigkeit und Treue, die du an deinem Knechte getan hast" (H 535). Vergebens bemühte er sich als Generaldirektor der Königlichen Bibliothek in Berlin, daß auf den gewaltigen Neubau die Inschrift „Veni Creator Spiritus" gesetzt werde; aber als er am Tage der Einweihung in den erblichen Adel erhoben wurde, wählte er diese Gebetsworte als Wappenspruch (H 337). Sein wissenschaftliches Arbeiten ordnete er bewußt auf ewige Werte und auf Gott hin (H 84 221). Er wollte nicht davon lassen, „daß die feierlichen Fragen des religiösen Gewissens, wie es durch das Christentum erzogen ist, auch heute noch das verborgene Fundament und Hauptstück der Kultur bilden" (H 347). Er unterstützte eifrig die Heidenmissionen und empfand das als Pflicht, weil das Christentum, wie er sagte, „nicht eine Religion neben andern", sondern „die Religion selbst ist", und weil „daher erst in ihr und durch sie jedes Volk und die Menschheit das wird, was sie sein sollen" (H 227).

Ausdrücklich erklärte er es zu Beginn seiner Vorlesungen über das Wesen des Christentums als einen Irrtum, von Wissen und Wissenschaft zu erwarten, „man könne diese so ausdehnen, daß sie alle Bedürfnisse des Geistes und des Herzens umspannt und befriedigt". Diese Erkenntnis falle „zentnerschwer" in „manchen Stunden heißer Arbeit auf unsere Seele". Darauf kommt er am Schlusse des Buches zurück, wo er mit Berufung auf seine dreißigjährigen Mühen sagt: „Die Religion, nämlich die Gottes- und Nächstenliebe, ist es, die dem Leben einen Sinn gibt; die Wissenschaft vermag das nicht."[8] Nicht einmal das eigentliche Wunder lehnte er mit rationalistischer Unbedingtheit ab; denn er schrieb an Loofs: „Ich weiß nur, daß, wenn ich andere lehre, ich ihnen mit dem Wunder nicht kommen darf, auch nicht mit einem; denn einmal ist hier ein Freibrief für allemal. Aber wenn mir einst aufgehen sollte, daß Gott einmal die Himmel zerrissen und contra naturam eingegriffen hat, so wird diese Offenbarung hoffentlich keinen ganz unvorbereiteten Jünger finden" (H 248).

Kein Übermaß an Rationalismus versperrte ihm das Verständnis für die Offenbarungswelt göttlicher Geheimnisse, sondern ein geradezu auffallender Mangel an philosophischer Klarheit und Gründlichkeit. Im Alter von 37 Jahren schrieb er an Martin Rade, anfangs hätten ihn die „sehr eingehend betriebenen Studien Kants und der englischen Philosophen" derart in der „Erkenntnis der Unmöglichkeit der Metaphysik" bestärkt, daß er jahrelang ein „rigider Positivist" gewesen sei. Statt zu „spekulieren", habe er es vorgezogen, „sich mit den großen Persönlichkeiten der Geschichte zu befreunden", und wenn er jetzt der idealistischen Philosophie mehr zutraue als früher, komme das vielleicht daher, daß er „diese Studien nicht mehr von Grund aus betreibe" (H 546). Wie sehr er den Blick für Philosophie verlor, zeigt ein Brief Houston Stewart Chamberlains, mit dem Harnack im November 1901 beim deutschen Kaiser auf dem Schloß des Fürsten Eulenburg war. Chamberlain und Harnack wurden gute Freunde, dachten aber so verschieden, daß Chamberlain an Cosima Wagner schrieb: „Der Reichskanzler mußte förmlich intervenieren, als Harnack Kant jede Bedeutung absprach — man könnte ihn ruhig aus der Geschichte streichen, meinte er, es würde nichts fehlen; das Wenige, was von ihm Wert besitze, sei schon in Plato usw. Da riß mir denn doch die Langmut" (H 353). Immer wieder stößt man, wo Harnack ein Dogma ablehnt, auf ein Versagen des philosophischen Unterscheidungsvermögens. So schimmert die Verwechslung wesentlicher Begriffe deutlich durch, wenn er sagt, die katholische Kirche fasse die „Erlösung" als „die Erfüllung mit einer übernatürlichen göttlichen Substanz, die an Stelle unserer irdischen Natur tritt" (H 215), während die hier offenbar gemeinte heiligmachende Gnade in der katholischen Theologie weder als Substanz bezeichnet wird noch die „irdische Natur" verdrängt. Ebenso sieht er nicht, daß „die Beziehungen der alttestamentlichen Stoffe zu der babylonischen Kulturwelt" und „die Inspiration des Alten Testa-

[8] Das Wesen des Christentums. 45.—70. Tsd. (Leipzig 1903) 188.

ments" miteinander sehr wohl vereinbar sind (H 344). Besonders was die Begriffe Person und Natur in ihrer Anwendung auf Gott und Christus bedeuten, ist ihm völlig entgangen, und doch stützt er auf diese beiden Begriffe und auf seine ebenfalls mangelhafte Durchdringung des Religionsbegriffes die Ablehnung der Gottheit Christi (H 541). Mit aller gebührenden Zurückhaltung räumt seine Tochter wenigstens ein, daß er „kein Philosoph im fachlichen Sinne" war, und mit gutem Grunde fügt sie hinzu: „Gegen die Terminologie der philosophischen Schulen war er mißtrauisch" (H 546 f.). Bei so dürftiger philosophischer Ausrüstung kann es nicht überraschen, daß Harnack den scharfsinnigen Gedanken der an der griechischen Dialektik geschulten Kirchenväter und Scholastiker oft nicht zu folgen vermochte. Deshalb wähnte er sich bei seinen dogmengeschichtlichen Untersuchungen gerade auf den wichtigsten Punkten der Offenbarungslehre von vornherein vor die Aufgabe gestellt, das Entstehen nicht einer religiösen Wahrheit, sondern eines religiösen Irrtums nachzuweisen, und im Gegensatz zu Newman bedeutete für ihn die Erkenntnis der Wesensgleichheit zwischen der altchristlichen und der heutigen katholischen Kirche keinen Erweis ihrer Wahrheit.

Allerdings war auch Newman, wie van de Pol mit Recht bemerkt, „weder Theologe noch Philosoph, wenigstens nicht, wenn man darunter einen Fachgelehrten oder Systematiker versteht" (P 10). Zur Klärung dieser Frage hat der Löwener Professor Paul Sobry durch seine gründliche psychologische und vor allem stilkritische Erforschung der Denkweise Newmans, die er nicht ausschließlich an dem im Titel seiner Dissertation genannten Werke untersucht, wohl am meisten beigetragen[9]. Carlyle, der sich ja nicht selten lieber kräftig als genau ausdrückte, billigte Newman so viel Verstand zu wie einem „mittelgroßen Kaninchen" (S. 48). Was ernst zu nehmende Kritiker, auch katholische, an ihm häufig vermißt haben, ist keineswegs die Schärfe des Verstandes, sondern die Geradlinigkeit der Gedankenführung und die schulgerechte Geschlossenheit der Behandlung eines Themas. Newman denkt gewöhnlich nicht in abstrakten Begriffen, sondern in konkreten Vorstellungen, er spricht mehr aus, was ihn selber bewegt, als was für alle Gültigkeit haben soll, er kann den Eindruck der Unsicherheit machen, weil er seine Behauptungen immer wieder eingeschränkt, aber bei genauerem Zusehen beweisen diese Einschränkungen eher die Feinheit seiner Beobachtung. Viele Fäden vereinen sich in seinen Büchern zu einem leuchtenden Gewebe: „Fäden des Wissens und des Glaubens, der Erkenntnis und des sittlichen Strebens, der Kreatur und der Übernatur laufen immer wieder aufeinander zu, kreuzen sich und sind zuletzt untrennbar ineinandergeflochten" (S. 190). Wer Sobrys Buch liest, kann sich zahlreiche Beispiele für Newmans ungewöhnlich scharfes Denken sammeln, da gerade die von Sobry durchforschten Vorträge über den Universitätsgedanken sich oft in hohen philosophischen Bahnen bewegen. Und wie klar Newman schon in seiner anglikanischen Zeit die

[9] Newman en zijn Idea of a University. Von Paul Sobry. 8° (VIII u. 208 S.) (Löwen 1934, Universitätsbibliothek) Fr. 30.—. Im folgenden mit S bezeichnet.

schwierigen theologischen Begriffe der tridentinischen Lehre über die Eucharistie gegen die Auffassungen der englischen Hochkirche abgrenzte, hebt van de Pol gebührend hervor (P 211 ff.).

Newman wäre daher sehr wohl befähigt gewesen, vor seinem Eintritt in die katholische Kirche streng wissenschaftlich zu prüfen, ob die Annahme der Glaubensgeheimnisse verstandeswidrig sei. Er hatte keine Veranlassung dazu, weil er sich keiner verstandeswidrigen Zumutung bewußt war. Als Kardinal bekannte er im Jahre 1887, die „großen und brennenden Wahrheiten", die er dem Religionsunterricht seiner Knabenzeit verdanke, habe die römisch-katholische Kirche seinem Herzen „mit frischer und immer wachsender Kraft eingeprägt". Diese Kirche habe das „einfache Christentum seiner ersten Lehrer erweitert", aber sie habe es „in keiner Weise verdunkelt, verwässert, geschwächt". Vielmehr habe er „in Christi Gottheit und Erlösung, in seiner wirklichen Gegenwart im Altarssakrament, in seiner göttlichen und menschlichen Macht" mehr „Kraft, Hilfe, Geborgenheit und Trost" gefunden als früher (P 252). Einen Widerspruch zwischen dem katholischen Glauben und den wirklichen Ergebnissen der Wissenschaft hielt er für so sicher ausgeschlossen, daß er schrieb, der echte Katholik lache über den Einfall, „irgend etwas könne auf irgend einem wissenschaftlichen Wege gefunden werden, was einem Dogma seiner Religion widerspräche"[10]. Diese überlegene Gewißheit ergab sich für Newman aus der einfachen Erwägung, daß keine wissenschaftliche Entdeckung im Gegensatz zu Gottes Allwissenheit stehen kann, und daß derselbe allwissende Gott die von ihm gegründete Kirche vor der Verfälschung des Glaubensgutes schützt, das er ihr für alle Zeiten anvertraut hat.

Stand aber einmal fest, daß die katholische Kirche die von Gott gewollte Religionsgemeinschaft ist, so durfte Newman den Eintritt in sie nicht von dem Verhalten ihrer Mitglieder abhängig machen. Das galt ihm ebenso selbstverständlich für die anglikanische Kirche, solange er überzeugt war, daß sie die wahre Kirche Christi sei. Nach Gottes „geheimnisvoller Fügung", sagte er damals in einer Predigt, habe „die heilige Kirche unheilige Mitglieder" und gebe ihre Segnungen auch Unwürdigen. „Glaube und Unglaube, Demut und Stolz, Liebe und Selbstsucht sind seit den apostolischen Zeiten in derselben Gemeinschaft vereint gewesen, und kein menschliches Auge ist scharf genug, sie voneinander zu trennen" (P 120). Deshalb urteilte Newman als Anglikaner über Rom, das er 1833 besuchte: „Es ist sehr schwierig, über Rom etwas zu sagen, weil da Gutes mit Schlechtem vermengt ist.... Die Verderbtheit des christlichen Systems dort ist beklagenswert — aber dort ruht doch der Staub der Apostel, und die heutigen Geistlichen sind ihre Nachfolger"; freilich ließen sich diese Nachfolger nach seiner damaligen Ansicht eine „elende Verfälschung der Wahrheit" zu schulden kommen, mit der man sich „keinen Augenblick" abzufinden vermöge (P 93). Einige Jahre später faßte er seine Anklagen gegen die Anhänger Roms in einem Aufsatze zur Verteidigung des Angli-

[10] Idea of a University (London 1931) 466.

kanismus so zusammen: „Bevor wir in ihrer Kirche mehr Geradheit, Wahrheit und Offenheit sehen, mehr pünktlichen Gehorsam gegen die geringsten Gebote Gottes, mehr Gewissenhaftigkeit in der Wahl der Mittel, einen weniger politischen, berechnenden, habgierigen Geist, weniger Intrigen, weniger Hohles und Oberflächliches, weniger Anpassung an den Geschmack der Massen, weniger Nachgiebigkeit gegen die Laster der Reichen..., solange werden wir ihnen ebenso fern bleiben wie jetzt" (P 201). Allerdings kam er durch tiefere Studien allmählich zu der Einsicht, daß er die Haltung Roms in wesentlichen Punkten mißverstanden und zu Unrecht verdächtigt hatte, und schon zwei Jahre vor seinem Eintritt in die katholische Kirche nahm er diese übertriebenen Anklagen öffentlich zurück (P 240 f.).

Trotzdem war er, als er katholisch wurde, auf unerfreuliche Dinge gefaßt. „Ich gehe", schrieb er an seine Schwester, „zu Leuten, die ich nicht kenne und von denen ich sehr wenig erwarte. Ich mache mich zu einem Ausgestoßenen, und das in meinem Alter.... Was anders kann mich dazu treiben als eine harte Notwendigkeit?" (P 47.) In den ausführlichen Darstellungen seines Lebens, besonders in der von Wilfrid Ward (London 1912), ist genau belegt, wieviel Mißerfolg und Verkennung, wieviel heimliche und offene Gegnerschaft selbst an hohen kirchlichen Stellen er oft für seine edelsten Bemühungen erntete. Die damalige katholische Kirche besaß in England noch keine Männer von der Geistesweite, die zum Verständnisse seiner ungewöhnlichen und allerdings nicht leicht zu behandelnden Art erforderlich gewesen wäre. Newman aber hatte die feste Überzeugung, in der katholischen Kirche die wahre Kirche Christi gefunden zu haben, und gegen diese Erkenntnis bewiesen alle widrigen Erfahrungen nichts. Als 1862, 17 Jahre nach seinem Übertritt, englische Zeitungen das Gerücht verbreiteten, er wolle zum Anglikanismus zurückkehren, antwortete er: „Seit ich in den Schoß der katholischen Kirche aufgenommen worden bin, habe ich keinen Augenblick an ihr gezweifelt. Ich glaube und habe immer geglaubt, daß der Papst der Mittelpunkt ihrer Einheit und Stellvertreter Christi ist. Immer habe ich, wie noch jetzt, ohne Vorbehalt an allen Sätzen ihres Bekenntnisses festgehalten, ich bin von ihrem Kult, ihren Anordnungen und Lehren durchaus befriedigt, und ich wünsche und hoffe gegen alle Hoffnung, viele liebe Freunde, die ich im Protestantismus zurückgelassen habe, möchten mein Glück teilen." Und 1868 fügte er aus ähnlichem Anlaß hinzu, angesichts der tiefen und kraftvollen Wahrheit der katholischen Kirche „wiege die Verkennung, die man von einzelnen, wenn auch noch so hochstehenden Menschen erfahre, leicht wie Staub. Hier liegt das wahre Geheimnis der kirchlichen Macht, aus diesem Grunde ist die Kirche unvergänglich, ist sie Unterpfand und Anfang der himmlischen Ruhe" (P 258 ff.).

Eine solche Betrachtungsweise war Harnack unmöglich, weil er sich die Erkenntnis übernatürlicher Wahrheiten durch seine unzulängliche Philosophie verbaut hatte. Wohl sah er in der katholischen Kirche „die größte religiös-politische Schöpfung der Geschichte" (H 317), und er sprach auch öffentlich aus, daß es viele katholische Theologen „von außer-

ordentlichem Wissen und ungewöhnlichem Scharfsinn" gibt, die „felsenfest davon überzeugt sind, daß nur die römisch-katholische Kirche die Kirche Christi und ihr Papst sein Statthalter ist", aber er ließ diese Theologen nur deshalb wissenschaftlich gelten, weil die Wissenschaft „auch die sonderbarsten Voraussetzungen" unbehelligt lassen müsse, „wenn sie ihr als Überzeugungen entgegentreten, und wenn die, welche sie hegen, sie mit wissenschaftlichen Mitteln darzutun streben" (H 416). Ebenso empfand Harnack die katholische Einheit, die Verehrung des Altarssakramentes, die Übung der Beichte und das Klosterleben als wertvolle Anregungen zur Herübernahme, nicht der Formen, aber der Grundgedanken, in den Protestantismus (H 408). Was er hier als Grundgedanken ansah, hielt sich ganz im Kreise natürlicher Frömmigkeit, und schon daß er in demselben Vortrage, der diese Zugeständnisse enthielt, das Christentum nach Kulturstufen bewertete, oder daß er es unerträglich fand, wenn Bischöfe die päpstliche Unfehlbarkeit vor der Konzilsdefinition bezweifeln und nach der Konzilsdefinition bedingungslos glauben, läßt deutlich erkennen, wie wenig er in das übernatürliche Leben der von Christus gestifteten Kirche eingedrungen ist. Weder sein begeisterter Drang nach geschichtlicher Wahrheit, noch die mitreißende religiöse Wärme, von der seine theologischen Schriften und mit mir Tausende seiner Hörer Zeugnis ablegen können, vermochten die Mängel seiner philosophischen Voraussetzungen zu überwinden.

Vielleicht hemmte ihn auch noch anderes. Wer als Gymnasiast erklärt hatte, er begehre nicht „eine Fülle fertig gemachter Glaubenssätze", sondern er wolle sich „jeden einzelnen Satz selbsttätig produzieren und zu eigen machen" (H 40), wer als Theologieprofessor auf die besorgte Andeutung einer Verwandten, er wolle doch nicht „aus dem christlichen Glauben das Mysterium und damit das Allerheiligste, über die menschliche Vernunft Gehende beseitigen", die Antwort gab: „Das Christentum darf uns keine neuen Rätsel aufgeben" (H 100), und wer dann die Mysterien zu den „unerträglichen Lasten" zählt, die „abzutun" seien (H 103), der besitzt wohl nicht die gegenüber der Frage nach einer göttlichen Offenbarung allein geziemende Seelenverfassung. Denn er will von seinem beschränkten Ich aus den Inhalt der Offenbarung entscheidend mitbestimmen, während er bloß demütig zu erforschen hätte, ob Gott etwas offenbart hat, da von vornherein feststeht, daß eine wirkliche Offenbarung Gottes wahr und gut ist und dankbar anzunehmen, wie immer sie lautet.

Für Newman war das selbstverständlich. Zu den letzten Zeilen, die er als Anglikaner für die Öffentlichkeit schrieb, gehören diese: „Erkläre nicht das als Wahrheit, was du wahr haben möchtest, und mache dir kein Götzenbild aus deinen Lieblingsträumen."[11] Als die schließlich „allein durchschlagende Antwort" auf die Frage, wie Newman dazu gekommen sei, katholisch zu werden, bezeichnet van de Pol sein Wort: „Man muß bereit sein, zu denken und sich der führenden Hand Gottes so willig überlassen, daß man ihr folgt, wohin es auch sei" (P. 22 f.).

---

[11] An Essay on the Development of Christian Doctrine (London 1927) 445.

Letzte Klarheit darüber, warum Newman katholisch geworden ist und Harnack nicht, ist mit alldem doch nicht gewonnen, nicht einmal soweit, wie es durch genau untersuchte unmittelbare und mittelbare Selbstzeugnisse so reichbegabter, immer um die Religion kreisender Geister an und für sich möglich wäre. Beide scheuten sich, das tiefste Geheimnis ihrer Seelen zu enthüllen. Als in der Religionspsychologie die Versuche aufkamen, durch Befragung Unterlagen zur Kenntnis des religiösen Erlebnisses zu gewinnen, wandte sich Harnack in einem Brief an Martin Rade mit scharfen Worten gegen „diese unkeuschen und unzarten Enthüllungen"; solche Dinge müßten „wie der Wissenschaft, so dem Austausch ein Geheimnis bleiben" (H 295). Und seine Tochter bezeugt ganz allgemein, daß er „überhaupt nur höchst selten und immer mit äußerster Zurückhaltung über seine eigene Entwicklung" gesprochen habe (H 144). Ebenso hat Newman zwar in seiner Apologie mit voller Aufrichtigkeit über den Wandel seiner „religiösen Meinungen" Bericht erstattet, aber doch die Warnung einfließen lassen: „Wer kann sich selbst und die Unmenge feiner Einflüsse kennen, unter denen er handelt?" [12] Als kurz nach seiner Aufnahme in die katholische Kirche Wiseman und Northcote ihn aufforderten, öffentlich darzulegen, was ihn zum Übertritt bewogen habe, antwortete er: „Ich weiß nicht, wie ich auch mit noch so vielen Worten die Gründe auseinandersetzen könnte, warum ich katholisch geworden bin.... Die Leute sollen nicht sagen: Da haben wir seine Gründe und wissen, was sie wert sind. Nein, ihr habt sie nicht, ihr könnt sie gar nicht haben, wenn ihr nicht etwas von dem durchmacht, was ich durchgemacht habe" (P 20).

Christliche Philosophie

Von Bernhard Jansen S. J.

Seitdem in dieser Zeitschrift Januar 1935 zu der heißumstrittenen Frage über die Zulässigkeit und den Sinn einer christlichen Philosophie geschrieben wurde — vgl. die dort angeführte reiche Literatur —, sind die Auseinandersetzungen nicht verstummt weder in Fachzeitschriften noch in der Tagespresse: man sehe u. a. die Artikel von Professor J. M. Bochenski O. P. in der Wissenschaftlichen Beilage zur Postzeitung (Nr. 14, 6. April 1935), von Dr. Hilckmann (ebd. Nr. 17 und 30, 27. April und 30. Juli 1935), vor allem die von Balduin Schwarz besorgte deutsche Übertragung von J. Maritains Werk „Von der christlichen Philosophie" (1935) und die Artikel von Professor Dr. G. M. Manser O. P. im Divus Thomas (1936). Heinrich Finke wendet sich im „Jahresbericht der Görresgesellschaft 1935" gegen meine Darlegungen in dem Organ des Akademikerverbandes „Der katholische Gedanke" (1935). Joseph de Vries vertieft und erklärt die Begriffe im Maiheft 1935 dieser Zeitschrift. Wenn ich nach all diesen wertvollen Darlegungen mit ihrem Reichtum an philosophischen und theologischen, metaphysischen und psychologisch-histori-

[12] Apologia pro vita sua, 191.

schen, theoretischen und praktischen Gesichtspunkten in den „Stimmen der Zeit" noch einmal das Wort ergreife, dann nur, um möglichst kurz und klar ein zusammenfassendes Urteil zu fällen.

Grundsätzlich sind die Philosophie und alle andern natürlichen Wissenschaften vom Glauben oder von der positiven übernatürlichen Offenbarung sowie von der Theologie unabhängig. Und das sowohl vom erkannten Objekt wie vom erkennenden Subjekt her gesehen. Sie haben also einen Gegenstand bzw. eine einheitliche Summe von Einzelobjekten, die unabhängig vom Glauben mit den diesen Wissenschaften eigentümlichen Arbeitsmethoden erfaßbar und bestimmbar sind. Die natürliche Erkenntniskraft genügt dazu. Darüber sind sich die katholischen Wissenschaftler, Theologen, Philosophen, Naturforscher, Geistestheoretiker einig. Ebenso die verschiedenen katholischen Schulen, etwa, um die Anwälte der einen und andern Richtung, Thomas und Bonaventura, Dominikaner und Franziskaner herauszugreifen. Das kirchliche Lehramt hat zu dieser Frage formell und unmittelbar keine autoritative Stellung genommen. Wohl aber haben Päpste und Konzilien ganz im allgemeinen, gegenüber falschem Fideismus, Mystizismus, Skeptizismus, Traditionalismus, das natürliche Vernunfterkennen in Schutz genommen: die Vernunft kann die Unsterblichkeit der Seele, das Dasein eines persönlichen Gottes beweisen. Das ist ein überaus optimistisch gehaltenes Vertrauensvotum für das spekulative, metaphysische Können der bloßen Vernunft.

Es ist sehr wichtig, namentlich in Zeiten des Überganges, großer geistiger, religiöser, politischer, wirtschaftlicher Erschütterungen, diese Seite zu betonen. Wie einigermaßen kultursichere Perioden, etwa das vierte vorchristliche Jahrhundert bei den Griechen, das dreizehnte im christlichen Mittelalter, eine kräftige, gerade intellektuelle Linie aufweisen, so sturmbewegte, gärende Zeiten, etwa der Hellenismus vor und nach Christi Geburt, das vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert ein Schwanken dieser intellektuellen Geradlinigkeit. Längst vor Kant haben die großen Meister der Wissenschaft, vor allem Aristoteles und Thomas, später Suarez, als ein Haupterfordernis echter Wissenschaftlichkeit, sauberer, fruchtbarer intellektueller Arbeitsweise gefordert, daß die Gegenstände der verschiedenen Wissensgebiete scharf umgrenzt und voneinander geschieden und mit der ihnen angemessenen Methode bearbeitet werden müßten. Schon aus dieser Einstellung ergibt sich die grundsätzliche oder prinzipielle Unabhängigkeit der Philosophie, der positiven Geistes- und Naturwissenschaften von der Theologie und von der Offenbarung. Insofern betonen die Dominikaner im Geist des hl. Thomas mit vollem Recht, daß man von einer christlichen Philosophie überhaupt nicht reden könne, daß dieser Begriff widerspruchsvoll sei.

Auch vom erkennenden Subjekt her gesehen, liegen die Dinge wesentlich nicht anders. Um von den Einzelwissenschaften, etwa den Naturwissenschaften, abzusehen, selbst in der Metaphysik, etwa in der Lehre vom positiv Geistigen, vom Unendlichen und Absoluten, braucht der Verstand nicht unbedingt eine Stärkung durch ein übernatürliches, die natürliche Vorsehung und natürlich-göttliche Mitwirkung übersteigen-

des Eingreifen. Der beste geschichtliche Beweis dafür dürfte die Gotteslehre der Heiden Platon, Aristoteles, Plotin sein. So nachdrücklich die Heilige Schrift und die kirchliche Überlieferung die Notwendigkeit der übernatürlichen Gnade für das Erfassen der geringsten heilskräftigen Wahrheit betonen, für das Erkennen der philosophischen Wahrheiten, z. B. des Daseins Gottes, fordern sie nicht bloß nicht ein höheres Eingreifen, sondern verweisen dieses Erkennen emphatisch an den reinen Vernunftgebrauch.

Das ist die eine Seite.

Mit derselben schlichten, wohltuenden Sicherheit und Bestimmtheit hat nun die gesamte katholische Vergangenheit die Beziehungen der natürlichen Wissenschaften, vorab der Philosophie als der Wissenschaft von den allgemeinsten, letzten und tiefsten Gründen, zur Offenbarung herausgearbeitet.

Beginnen wir auch hier mit der Sicht des Objektes. Wenn heute, im scharfen Gegensatz zu der aufklärerischen, positivistischen Zeit vor 1900, die Utopie einer völlig voraussetzungslosen Wissenschaft abgelehnt wird, dann ist unser geistiges Sehorgan für die Bedeutung der Offenbarung als negativer Norm beim Vernunfterkennen wieder weit und hellsehend geöffnet. Bis hierher und nicht weiter, hier haltmachen, sagt der Glaube. Es weisen Leuchttürme und andere Fanale auf trügerische Phantome hin. Kant spricht zu Beginn der Kritik der Reinen Vernunft von dem großen Dienst, den die Kritik als Polizei der Vernunft bei ihrem Suchen nach Wahrheit leistet. Übersetzen wir dieses Bild ins Höhere! Vergleichen wir die Irrgänge, oft geniale Irrgänge, der vom Christentum unberührten Denker mit der ergebnisreichen Forschungsarbeit der im Licht der Offenbarung arbeitenden Wissenschaftler: von wie weittragenden und von wie vielen Irrtümern sind sie dank der Warnungstafeln des Evangeliums bewahrt geblieben, wie erfolgreich konnten sie deshalb sofort ihre, vielleicht weit geringere persönliche Arbeitskraft der Aufhellung der Wahrheit widmen! Wenn die Philosophia perennis der katholischen Philosophen als Ganzes eine organische, fortschreitende Entwicklung darstellt und auf einen reichen Schatz sicherer, rational erarbeiteter Wahrheiten hinweisen kann, während die abseits vom Christentum schaffenden großen Führer zwar weit reicher an tiefbohrender Problematik, aber auch viel ärmer an allgemein anerkanntem idealem Besitz sind, so verdankt erstere diese Aktiva nicht zuletzt der Offenbarung und den von ihr aufgestellten Grenzpfählen bzw. Warnungsfanalen.

Ein Zweites leistet das göttliche Wort dem menschlichen Wahrheitssuchen. Es befruchtet, es spannt, es weitet, es vertieft die Enge, die Trägheit, die Oberflächlichkeit, die Alltäglichkeit menschlichen Banausentums. Auf wie viele Fragen wäre der schwerfällige, dürre Menschengeist ohne den Glauben und die Theologie nie und nimmer gekommen! Der Glaube als solcher stellt bloß fest, gibt noch keine Einsicht in die innere, seinsmäßige Struktur der auf Gottes Autorität hin angenommenen Wahrheiten. Aber wie spornt er nun die vom Glauben erleuchtete Vernunft an, wie entbindet er das augustinische fides quaerens intellectum, das scholastisch-anselmische Credo ut intelligam! Gerade die demütige Ehrfurcht, die dem

Glauben eigen ist, der assensus supra omnia firmus, d. h. die unerschütterliche Beistimmung, die dem Glaubensakt wesentlich ist, entfacht den ganzen christlichen Wissenseros, spannt ihn in die Gotthingegebenheit ein, auf daß er nunmehr mit dem ganzen Schwung, der ganzen Inbrunst, die das Vernunfttun überhaupt entbinden kann, soweit als möglich die Dunkelheiten der durch den Glauben verbürgten und mit ihm im logisch-natürlichen Zusammenhang stehenden Sätze zu durchleuchten und aufzuhellen sich erkühne. Anders ausgedrückt, dieses zweite Moment der Befruchtung der Vernunft durch den Glauben von einer neuen Seite betrachtet: die Offenbarung gleicht den Wahrzeichen, die dem Verstand anzeigen, an welchem ideellen Ort die natürliche Wahrheit, etwa der Begriff Gottes, der Person, liegt; mit diesem Hinweis ist die menschliche Vernunft aber noch nicht im natürlichen Besitz der Wahrheit, mit logischen, methodisch geordneten Aktsetzungen muß sie sich nun mit eigener Kraft zum ideellen Ort der Wahrheit hinbewegen, um sie sich anzueignen; hiermit ist klar der Anteil der Übernatur und Natur beim Erwerb der streng vernunftgemäßen Erkenntnisse abgegrenzt und ebenso klar die Bedeutung der Offenbarung für den Neuerwerb rein natürlicher Erkenntnisse erwiesen.

Nehmen wir zu kurzer Erläuterung die beiden bedeutendsten, geistvollsten Werke des hl. Augustinus. Die vielbewunderte introspektive Psychologie der um vierhundert verfaßten Bekenntnisse ist wesentlich philosophisch gehalten, und ohne die feinen, scharfsinnigen Analysen des Seelenlebens und ohne die phänomenologischen Beschreibungen der mannigfachen psychischen Aktsetzungen wäre Augustinus später der rationale, wissenschaftliche, theologisch-mystische Vorstoß in das trinitarische Innenleben Gottes, das neben der Gnadentheorie seine größte Geistestat ist, unmöglich gewesen. Anderseits aber sind es gerade die schlichten Gegebenheiten der Offenbarung über die drei göttlichen Personen, die nun ihrerseits seinen bohrenden Scharfsinn und sein konstruktives, großzügiges Zusammenschauen zu ganz neuen, schöpferischen Intuitionen über das menschliche Seelenleben, über Gedächtnis, Verstand und Willen führten. Ähnlich hat Thomas erst durch die Sicherheit, Einheitlichkeit, Harmonie, Vielseitigkeit, die ihm der Glaube über die Wirklichkeit der Leib-Seele-Verbundenheit gab, die klaffenden, unausgeglichenen Sätze der platonischen-aristotelischen Psychologie zu der vielbewunderten, straffen, erfahrungsgesättigten und zugleich metaphysisch erhabenen Theorie von der Geistigkeit und Information der Seele verarbeitet.

Noch eine dritte Objektsicht des Natürlichen, die nur von der Höhe, Tiefe und Weite der Offenbarung möglich ist. Wir wissen mit absoluter Sicherheit, daß es nach Gottes Plan und Schöpfermacht tatsächlich nur eine Wirklichkeitsordnung gibt: die Natur als Unterstufe der Übernatur, die Vernunft hin- und eingeordnet in die Gnade. Diese natürlich-übernatürliche Metaphysik war vor dem Sündenfall Adams volle Verwirklichung und sofort nach dessen Sündenfall im Hinblick auf die Erlösung durch den Gottmenschen als den zweiten Adam das von Gott erstrebte, durch die heilende und erhebende Erlösergnade zu verwirklichende ideale Ziel. Theologisch, schulmäßig ausgedrückt, besagt diese streng einheitliche

Wirklichkeitsordnung, daß in der Natur und Vernunft die Möglichkeit, die potentia oboedientialis, angelegt ist, durch übernatürliches Eingreifen Gottes zu ungeahnten, ihre Kräfte weit übersteigenden Seins- und Wirkweisen erhoben zu werden. Diese Möglichkeiten, diese Beziehungen, diese Verhalte sind selbstverständlich wiederum nur aus der Schau der Glaubensgegebenheiten dem natürlichen Denken erkennbar.

Wir wollen an dieser Stelle nicht näher darauf eingehen, ob diese dritte Objektsicht nicht eher völlig aus dem Bereich der natürlichen Objekte ausscheidet. Jedenfalls reizt ihre Betrachtung den christlichen Denker zur Diskussion über die Zulässigkeit des Begriffes „christliche Philosophie" und über das Verhältnis der Vernunft zur Übernatur. Der Grund, warum diese genannten Realbezüge, die erwähnte potentia oboedientialis, nicht Gegenstand der Philosophie zu sein scheinen und darum prinzipiell aus ihr auszuscheiden sind, ist der, daß sie in keiner Weise mit dem natürlichen Verstand, auch nach ihrem Feststehen durch den Glauben, aus der Eigenart der natürlichen Gegenstände oder Gegebenheiten abzuleiten sind. Das war möglich bei den Sachverhalten der beiden ersten Ordnungen. Noch viel weniger gehören die übernatürlichen „Tatsachen", wie die Menschwerdung des Logos, als Tatsachen zum Bereich der Philosophie. So selbstverständlich das ist, so angebracht ist diese Verwahrung angesichts der Haltung gewisser katholischer Denker, die behaupten, der Philosoph habe es mit dem Gesamtbereich der Tatsachen und der Erfahrung zu tun, wobei sie dann den wesentlichen Unterschied zwischen natürlichen und übernatürlichen Tatsachen übersehen bzw. aufheben.

Soweit die Betrachtung vom Objekt her. Sie zeigt mit wohltuender Klarheit die Überlegenheit des von der Offenbarung befruchteten Denkens gegenüber dem hermetisch sich gegen alles Christliche absperrenden Rationalismus. Die fortschreitende Loslösung der mit der Renaissance einsetzenden Säkularisation vom Glauben bestätigt mit geschichtlicher Evidenz die Verarmung der neuzeitlichen Philosophie.

Ebenso einleuchtend ist die Bedeutung der Offenbarung für die Vernunftbetätigung, wenn wir die Dinge vom denkenden Subjekt her betrachten. Die heutige Einstellung mit ihrer Ganzheitsbetrachtung, mit ihrer Betonung des Existentialgedankens, mit ihrer Bewertung des Persönlichkeits- und Gemeinschaftsmotivs gibt dieser Erwägung eine besondere Gegenwartsnote, eine lebhaft, tief innerlich empfundene Wertseite.

Die beiden tiefsten, genialsten Metaphysiker und Religionsphilosophen der Antike, Platon und Plotin, betonen immer wieder die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit der ethisch-religiösen Haltung für das Erfassen des tieferen, letzten Seins und der höchsten, allgemeinsten Werte. Sie verlangen immer wieder in ihren Schriften die Abkehr von der Sinnenwelt, eine starke Willens- und Verstandeszucht, die methodisch gepflegte Hinwendung zum Geistigen, Übersinnlichen, Ewigen, Absoluten. Noch stärker verlangt Augustinus, dem dann die christlichen Weltweisen, vor allem der hl. Thomas, folgen, das redire in se ipsum, das noli exire foras, die Weltflucht, die Einkehr in das Innere und Geistige, als Vorbedingung für das Sehenkönnen der wahren Wirklichkeit, der Wahrheit, der Werte, der

Normen, nicht bloß für das mystische Schauen und Erleben des Religiösen, Göttlichen. Selbst ein Descartes, Spinoza, Kant, Hegel leiten ständig methodisch zu dieser intellektuellen Selbstzucht an.

Es liegt nun erfahrungsmäßig auf der Hand und ergibt sich apriori mit voller Tageshelle aus dem ganzen Geist des Christentums, wie sehr die Forderungen und die Hilfsmittel der Übernatur, die erhabene Reinheit der christlichen Lehre und die Kraft der übernatürlichen Gnade dazu beitragen, die Hemmungen und Bindungen der Vernunft durch das Niedere freizulegen. Wenn darum, wie gesagt, die Übernatur auch nicht seinsmäßig und innerlich den Verstand für das Erkennen der natürlichen Wahrheiten erhöht, so hilft sie ihm doch mittelbar oder funktionell in einem Grade, wie der christliche Denker es begrifflich kaum zu bestimmen oder abzugrenzen vermag, aber doch erlebnismäßig beglückt ahnt und sicher glaubt. Die Gnade erhöht weiterhin übernatürlich die Kräfte des Menschen, vor allem die höheren Erkenntnis- und Strebefähigkeiten, und das nicht bloß moralisch, sondern auch physisch. Auch dieser Zuwachs kommt mittelbar allen andern Teilen des menschlichen Personganzen, entsprechend den Gesetzen des Seins und der Tätigkeit des lebendigen Organismus, zugute, gibt also indirekt auch dem natürlichen Erkenntnisvermögen einen Zuwachs an Lebendigkeit, Kraft, Geistigkeit.

Wenn mithin ein streng logisches Denken den Ausdruck „christliche Philosophie", „katholischer Wissenschaftsbegriff" entschieden ablehnt, so wird sich doch der tatsächliche Sprachgebrauch, der stets mehr von dem Existentiellen ausgeht und sich denk- bzw. sprachökonomisch durchsetzt, diese Redeweise nicht nehmen lassen und mit richtigem Einfühlen Sinn und Bedeutung dieses Begriffes zu deuten wissen.

Wir haben die Frage nach dem Sinn und der Berechtigung des Begriffes „Christliche Philosophie" mit Bedacht systematisch, dialektisch-spekulativ untersucht und nur nebenbei geschichtliche Betrachtungen eingeflochten. Aus dieser Ebene gesehen, dürfte sie eindeutig klar und überzeugend beantwortet und ohne besondere Dunkelheiten sein. Und doch ist damit vielleicht noch längst nicht jedem ehrlich ringenden, weltanschaulich interessierten, christlich eingestellten Leser, der sich in der diesbezüglichen Literatur umgesehen hat, jeder Stachel genommen.

Die Einwände dürften sich restlos aus der Sicht des Tatsächlichen, sei es aus der Haltung des Existentiellen, sei es aus der Betrachtungsweise des Historikers, ergeben. Man unterscheidet etwa mit Maritain und verwandten Denkern — vgl. das genannte Buch „Von der christlichen Philosophie" — zwischen „der Betrachtung der Philosophie in ihrer Natur und in ihrem Bestand in der menschlichen Person" (S. 83). Oder man beruft sich auf Bonaventura, der, wie Gilson vortrefflich ausführt — vgl. „La philosophie de S. Bonaventure" (1924), 2. Kapitel: „La critique de la philosophie naturelle" —, anerkennt, daß es abstrakt genommen wohl eine natürliche Philosophie gebe, daß sich aber tatsächlich nie Denker gefunden hätten, die unabhängig von der Offenbarung die volle natürliche Wahrheit irrtumslos erkannt hätten. Gerade die begrüßenswerte, aussichtsreiche Verlebendigung des platonisch-augustinisch-franziskanischen

Denkgutes, das sehr zur Bereicherung und Vertiefung des weltanschaulichen Denkens sowie zur Überwindung der von der Abstraktion und dem einseitigen Intellektualismus drohenden Gefahren im Sinne der heutigen Geistigkeit beiträgt, scheint den Begriff der christlichen Philosophie im strengen, eigentlichen Sinne des Wortes zu fordern. Man weist weiterhin höchst eindrucksvoll auf den Niedergang und das Unvermögen in echt philosophischen Belangen außerhalb der Scholastik hin, die man seit der „Auferstehung der Metaphysik" um die Jahrhundertwende mit vollem Reçht wieder vorzugsweise der Erforschung und dem Ergründen der objektiv gegebenen Sachverhalte gleichsetzt: sind nicht die rationalistischen, kritizistischen Systeme der Neuzeit, eines Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Heidegger, der beste geschichtliche Beweis für die Zulässigkeit, ja Notwendigkeit einer „christlichen Philosophie"? Man beruft sich sogar auf den hl. Thomas, der, bei all seiner reinlichen Scheidung von Natur und Übernatur, Vernunft und Glauben, doch eindeutig hervorhebe, die Ordnung der „reinen Natur", also auch rein natürlicher Gegenständlichkeit und der darauf gehenden Erkenntnis, sei eine reine Abstraktion, sei nie Wirklichkeit gewesen.

In der Tat haben weder die griechischen noch die neuzeitlichen ungläubigen Denker die volle philosophische Wahrheit gefunden. Jeder Katholik aber, der folgerichtig denkt und eine logisch haltbare Abstufung der Werte aufzubauen weiß, wird selbstverständlich die philosophische Erkenntnis der theologischen, aus der Offenbarung geschöpften unterordnen; er wird sich auch mit psychologischer Notwendigkeit in seinem natürlichen Denken durch die Glaubensgegebenheiten befruchten, weiten und vertiefen lassen. So wird es also im Tatsächlichen, Existentiellen nie ein fruchtbares, irrtumsfreies Philosophieren außerhalb des Übernatürlichen geben.

Daraus folgt aber in keiner Weise, daß die „Abstraktion", d. h. die begriffliche Scheidung und Umgrenzung einer selbständigen Philosophie oder reinen Vernunftwissenschaft, gegenüber Glaube und Theologie unfruchtbar, wertlos, unnütz sei. Im Gegenteil, erst durch die bewußte, gewollte Isolierung oder Abspaltung begrifflich umgrenzter Inhalte gegenüber andern begrifflich begrenzten Seinsverhalten, mit denen sie in Wirklichkeit eins sind, schreitet jede Wissenschaft voran: nicht bloß die Philosophie und Mathematik, sondern auch Physik, Chemie, Astronomie, Geschichte, Ästhetik, überhaupt alle Geistes- und Naturwissenschaften. Freilich muß letztlich das zusammenfassende Denken alle künstlich geschiedenen Einzel- oder Formalobjekte entsprechend den Realbeständen wieder einen. Durch begriffliche Trennung und Verbindung des in der Natur Ungetrennten ist aller Fortschritt in der Wissenschaft bedingt. Das ist der tiefste Sinn des genialen, bahnbrechenden metodo resolutivo e compositivo Galileis: indem er die wirklichen Vorgänge der Natur gedanklich sondernd in ihre Bedingungen zerlegte, diese sodann quantitativ und in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit „funktionell" genau bestimmte, um sie dann freilich wieder zusammenzufügen, wurde er ein schöpferischer Begründer der nunmehr methodisch exakt arbeitenden, auf der Me-

chanik aufbauenden Naturwissenschaften. Ähnlich verhält es sich mit Hegel und den Geisteswissenschaften: Hegel hat mit bewundernswertem Scharf- und Tiefsinn zum ersten Mal den Dreiklang Thesis, Antithesis, Synthesis beim Tun des menschlichen Geistes durchgeführt. Dieser Dreiklang ist ebensosehr durch die Enge wie Weite, durch die Schwäche und Kraft des Menschengeistes bedingt: er schafft ein eng umgrenztes Formalobjekt, erforscht es, sieht aber weiter dessen Unzulänglichkeit ein und überholt es darum in der Antithesis, beider Unzulänglichkeit überholt und ergänzt er in der Synthesis, die wiederum als Thesis den Ausgangspunkt einer neuen Synthesis bildet, und so in immer weiter fortschreitendem Prozeß.

Gerade dieser Vergleich der Philosophie mit Methode und Inhalt der positiven Natur- und Geisteswissenschaften zeigt wohl deutlich die Notwendigkeit, Berechtigung, Zweckdienlichkeit, die Philosophie als die natürliche Erkenntnis von den letzten, tiefsten, allgemeinsten Gründen des natürlichen Seins, in ihrer Eigenart, Selbständigkeit und Unabhängigkeit zu erweisen und in Schutz zu nehmen, sie mit dem größten Systematiker unter allen christlichen Denkern, dem hl. Thomas, scharf von der Theologie und Offenbarung zu trennen. Nur dadurch kann sie ihre Aufgabe, als wissenschaftliche Erkenntnis von den letzten Seins- und Erkenntnisgründen, als Welt- und Lebensanschauung die großen, allgemeinsten, umfassendsten Zusammenhänge der natürlichen Wirklichkeit aufzudecken, erfüllen. Hat sie diese große, dringliche, ideale Aufgabe erfüllt, dann kann der gläubige Denker, der Theologe über dem natürlichen Seinsbereich die übernatürlichen Offenbarungsgegebenheiten sich wölben, von diesen überirdischen Höhen neues Licht auf die natürlichen Unterlagen und Untergründe fallen lassen, die natürliche Aufgabe und Zielrichtung der Vernunftobjekte in die höchste, umfassendste, übernatürliche und gnadenhafte Bestimmung alles Seins einordnen, um anderseits gemäß dem augustinischen fides quaerens intellectum die bereits erschlossenen Vernunftwahrheiten für die Durchleuchtung der vom Glauben erfaßten Geheimnisse bzw. Dunkelheiten fruchtbar zu machen. Mithin stehen begriffliche Trennung oder Abstraktion und christliche Existenz oder Persönlichkeit im schönsten, harmonischen Einvernehmen.

Ringen um Gott: Hans Fr. Blunck

Von Erich Przywara S. J.

In zwei Trilogien baut Hans Friedrich Blunck[1] sein Bild des deutschen Menschen auf. Die „Urvätersaga" ist der Mythus des deutschen Menschen[2]: „Gewalt über das Feuer" (1928), „Kampf der Gestirne" (1926), „Streit mit den Göttern" (1926). „Dies ist Sage vom Menschen", hebt

[1] Totentanz (Braunschweig 1915). Hein Hoyer (München 1920). Berend Fock (München 1921). Stelling Rotkinnsohn (München 1923). Der Wanderer (München 1925). Streit mit den Göttern (Jena 1925). Kampf der Gestirne (Jena 1926). Gewalt über das Feuer (Jena 1928). Die Weibsmühle (Jena 1927). Land der Vulkane (Berlin 1929). Volkswende (Bremen 1930). Erwartung (Jena 1930). Rückblick und Ausschau (Chemnitz 1927). [2] Urvätersaga (Berlin 1933).

das erste Stück der „Urvätersage" an, „der aus der Tiefe von Gott gerufen wurde. Sie reicht weiter zurück als unsere erinnernden Worte und beginnt in einer Zeit, als der Mensch das Feuer zähmte, als er sich in Horden über den schwarzen stiergroßen Löwen warf und mit ihm auf seinen Felskarsten kämpfte, als er, wirr und dumpf auf das Morgenlicht wartend, zum ersten Mal den Mund zum Singen öffnete. Dunkel liegt über jenen Tagen. Gott, der von Ewigkeit zu Ewigkeit seine Schöpfung erneuert, schritt über die Gründe. Und er sah die riesischen Mächte der Tiefe Gewalt gewinnen, er sah, daß die Götter, die eingesetzt sind, seine Erde zu gärtnern, hinter Wolken und Winden auf ihren Burgen lagen. Und als der ewige Vater Umschau hielt, wer ihm hülfe, seiner Schöpfung Acker zu bestellen, und als Gott einsam war, erkor er den Menschen, von seinem Geist zu tragen" (7). Dies wird der Sinn aller drei Gestalten, in denen die „Urvätersaga" sich darstellt: alle drei, Börr der Jäger, Ull der Kämpfer, Weland der Schmied und Flieger, sind verzweifelte Ringer mit den Mächten der Tiefe, sehnend Aufrührerische gegen Gott, versagende Gesellen Gottes, und also reifend in die Klarheit Gottes.

Dieser Kampf mit Gott hat seine Grundzüge („Gewalt über das Feuer"), da der Mensch von Gott die Sprache empfängt. „Börr wußte, wer zu ihm kam. Aber er fürchtete, der Fremde könnte ihn wieder lassen ..., und war darauf versessen, weiter vom Rausch seiner Nähe zu kosten.... Rasend packte er an seine Brust, als möchte er sie aufreißen, hämmerte mit der Faust gegen seinen armen Mund, der noch nichts als die lallenden Namen von Tieren und Nachbarn wußte, und hätte brennen mögen wie der brausende Geist über der Tiefe. Und Gott sah des Menschen Verlangen ... und berührte seinen Mund mit der ausgereckten Hand. Und alles Volk schrie auf, weil jedermann in diesem Augenblick einen schneidenden Schmerz unter der Zunge spürte, weil jeder mit diesem Atemzug schauernd von Gottes Nähe trank und meinte vergehen zu müssen.... Ungeheuer war das Wunder, das zu ihnen gekommen, sie waren einer Seligkeit voll, die bitter und angstvoll war und die sie vom Glück der Tiere aufhob zu seinen in Gnaden beschenkten Kindern. Aber Gottes Nähe lastete auch so glückhaft auf ihnen, war so angstweckend und beseligend zugleich ..., sie kamen mit kleinen Wünschen zu Gott, und die meisten fielen unter ihrem Glück in Schlaf, gesättigt und zufrieden" (48 f.). So versagt auch Börr, da Gott ihn zum Gesellen lädt, mit den Mächten der Tiefe zu kämpfen. „‚Bist du stark genug gegen die Schrecken der Erde?' — ‚Hilf mir kämpfen', bat der Jäger.... ‚So folg mir, mein Menschgesell', forderte Gott, und er war gleich einem Krieger anzusehen und stieg mit Börr gegen die Tiefe, die sich vor ihnen öffnete.... Und der Mensch sah, daß er gleich Gott Feuer in den Händen trug, aber er sah, grausiger als die glotzenden Fische seines Traumes, furchtbarer als die schwärzlichen Atem des Höhlengetiers, fern die Schuppenhäupter der drei Fremden widerglühen. Und sein Hirn und sein Leib ward so sehr gepeinigt, daß er aus dem Sinn verlor, warum er diesen Weg geschritten kam: das Brüllen der Höhlen schien ihm furchtbarer als Gottes Ruf gegen die Tiefe.... Beide Arme hob Börr über die Augen und floh vor den

Gründen, klimmend, jagend, rasend in Sturz und Sprung. Und er wußte nicht, wie lange seine Irrfahrt dauerte, bis es ihn mit ungeheurem Gelächter über Gottes Gesell vor der Berge Tor niederschleuderte" (116 ff.). „Der Jäger Börr, der Gott im Berg verließ, wartete vergeblich auf sein Wunder. Da fürchtete er, daß der Menschen Leben eine müde Qual zwischen den Toden des Tieres bleibe. Und er klagte laut, denn was in ihm aus dem Unendlichen kam, drängte zum Unendlichen zurück" (124).

Doch eben so führt Gott den Menschen in das Eigentliche. „Es reute ihn nicht, was er Börr versprochen hatte, denn er will das Werk mit den Menschen bauen, das zwischen Tiefe und Jenseits der Gestirne stehen wird.... Aber es war Gottes tiefste Liebe, da der Mensch unsterblich ward, sich ihm im Leben nicht mehr zu weisen und zwischen gläubigem Vertrauen und tastendem Wissen den Wind wehen zu lassen.... Aber wir wissen, daß seine Gnade am Menschen größer ist, als unsere Klugheit zu messen vermag, und daß seine Liebe ohne Ende über uns und in uns ist, und daß sein Feuer als Licht in unser aller Sinnen steht; dreifach gab er uns von seinem sehnsüchtigen Geist.... Gott schreitet nicht mehr wie einst vor ... (des Menschen) Angesicht. Aber Er ist ewig und unendlich in Höhe und Tiefe und in unserer zu ihm aufjauchzenden Seele" (134 f.).

Das vollzieht sich in dem Ringen zwischen „Tag" und „Nacht", das zwischen Ull und Diuvis („Kampf der Gestirne") sich begibt und im ahnenden Gespräch zwischen Diuvis und Bra sich vorzeichnet: „‚Ein Atem ging ein und aus, König', sprach der, ‚da begann Sturm und Flucht allen Geschickes.'... ‚Wer tat jenen ersten Atemzug?' — ‚Ich weiß es nicht, König. Es war Dunkel, durch das der erste Atem leuchtete.... Und in der Versunkenheit sah ich den Anfang.... Der Atem berührte das Gewölbe und war Diu, die leuchtende Höhe.'... ‚Ist aber nicht das Dunkel älter als das Licht?'... ‚König, wir alle ziehen dem nach, der sich uns entzog, und wissen von seiner größten Güte in seinem Licht'" (243).

So wird es zuletzt Gestalt in der Weise, wie Weland („Streit mit den Göttern") mit dem Fluch ringt, der über ihm liegt: da er alles rings um sich vernichtet durch den Atem dieses Fluches, der von ihm ausgeht, aber gerade durch sein Leid rückreift ins Licht. „‚Wo bist du, Mutter', drängte er lauter. ‚Was weist du von meinem Los? Was ist das für ein Leid, dessen ich nicht ledig werde?'" (324) „Der Schmied suchte den Rauchzahn auf, um sich zu heilen. Als er oben war und sich besann, was in der Nacht geschehen war, fühlte er sich seltsam eins mit den Göttern, die mit dem unterirdischen Spuk und mit den Völkern der Drulle, mit kreisenden Bergen und dem Eis unter dem Nordstern in ewigem Kampf liegen. Und er sah die Schönheit ihres Morgens, unter dem sie auffuhren, und sah die gestreiften Lande im Osten, die unter dem Feuerschein der Sonne glühten. Blau wanderte die Höhe — es war, als sei da oben ein Meer verrauscht und ein neues Land breite sich goldüberschienen vor der Sonne bis zur Höhe" (333). Aber erst, da das „Leid, dessen ich nicht ledig werde", so über Weland zusammenschlägt, daß er selber sich bei den Menschen „Wehträger" nennt (363) und sein Leben eine einzige

„büßende Flucht" (387) wird und die Götter ihn schließlich „in eine wilde Einsamkeit werfen, in der er niemand mehr zu schaden vermag" (386), da bauen sich ihm aus „tiefer Not" und „Furcht" und „Reue" und „Läuterungswunsch wandernder Büßer" (386) die stählernen Flügel, denen Sintgunds Liebe zuletzt die „Schwingen" gibt (399), daß er so die Bedingung seiner Entsühnung erfülle: „über Herrn Wodans Sturmwolken" sich zu erheben (401). „In dem Augenblick fuhr ein Sturmstoß von Westen auf, zerriß eine der haltenden Ketten, so daß die Schwingen sich schräg in die Luft hoben und am Fels zu zerschellen drohten. Da stemmte der Gewaltige sich jäh mit seinen Knieen gegen den Stein, daß auch die andere Kette mitten durch riß und er vom Wind hochgetragen wurde. Er glitt schräg ab, dann hob er die Flügel mit seinen Armen und schlug damit gegen den Westwind. Und obschon Sintgund ihn umklammerte, schwang er sich mit jener Kraft auf, mit der er die Felsblöcke hatte tanzen lassen, hob sich, unirdisch schier, mit dem Sturmwirbel höher und flog, wie ein ungeheures Wunder, mit sausenden Schwingenhieben zu den Wolken hinein. Hindurch und hinüber trieb er, wie ein Vogel, den die Bö packt, atemlos rang er sich aufwärts, schräg stürzend, wieder aufgerichtet, allein aus der ungeheuren Gewalt seiner Sehnen. Da wurde der Nebel über ihm licht, ein ungeheures brausendes Morgenglühen kam und überrann die weiße Tiefe des Gewölks wie auch des Vogels goldene Flügel" (401).

*

In der zweiten Trilogie „Werdendes Volk" erscheint dieser Mensch in der „deutschen Geschichte". Es ist die Historie des deutschen Menschen: Stelling. Die Geschichte eines Verkünders (1924), Hein Hoyer. Die Erhebung eines Soldaten (1922), Berend Fock. Die Mär vom abtrünnigen Schiffer (1923). — Stelling Rotkinnson (aus dem 9. Jahrhundert)[3] wächst im furchtbaren Widerstreit zwischen altheidnischem Sachsentum und christlichem Frankentum in seine Sendung hinein. Auf der einen Seite „die Lehre der Väter, dunkel von der Sehnsucht nach einem letzten Unbekannten durchflutet, ... feierlich mannhaft ... und doch von sinnenfrohem Leben erfüllt ..., die lebensstarke Zuversicht eines Bauernvolkes, das Unerklärtes lebendig machte, Recht schuf, Feste feierte und lachend seine Helden neben die Götter hob ..., zugleich übersinnliches Grübeln und kindliche und rohe Freude an Menschen, die in enger Gemeinschaft schmiedeten und webten und sangen, ackerten und töteten" (73). Auf der andern Seite aber das Christliche, wie es im Mönch und späteren Erzbischof Ansgar ihm entgegentritt. Zum ersten Mal, da Stelling Ansgar predigen hört: „Während sie sich prüften und der eine mit der Rede langsam innehielt, brach aus ihnen beiden ein Strahl ihres Glaubens hervor. So stark war ihrer beider Herz, sie mußten die Blicke wie Schwerter voreinander sinken lassen" (166). Zum zweiten Mal, da umgekehrt Ansgar Stelling seine Botschaft verkünden hört: „Der Erzbischof horchte auf. Er hätte mehr hören, er hätte aussteigen und warten mögen, um diesen

[3] Stelling Rotkinnsohn (München 1924).

anzuhören. Warum kommen wir nicht zusammen, Bruder — dachte er —, ach, unsere Herzen verlangen ja nach einander!" (281) Aus diesen furchtbaren Zwiespälten reift für Stelling der Weg: „‚Das God' nannte sein Volk einst das unfaßbare Wirken. Es war ihm das, was ein Heliand einst würde benennen können. Aber es war auch Sehnsucht und Kraft der Menschen.... Der Wind geht flügge über Land, alle Büsche summen sein Lied. Über den weißverwehten Mondhimmel haben sich Wolken erhoben, wuchern wie unendlicher Eschenbaum, schmal, biegsam im Wind, mühsam an den Wurzeln gehalten, die irgendwo im Kreis der Unendlichkeit die Wipfel berühren. ‚Suchen, was God mit uns will'" (178 f.). So sucht Stelling sehnsüchtig nach dem „neuen Gesetz zwischen Liebe und Schöpfung" (184): „Ich will nur weisen, daß nicht Kreuz, nicht Birke Wunder sind außer Gottes Atem in ihnen beiden" (202). Weil „mein Werk Gottes Innensein ist" (218), weil er „Andacht und Ehrfurcht vor dem Jenseits und vor dem kommenden Diesseits" (219). „Während der Segen der Bäume mit leisem Schlagen zu Boden fiel, hieß er sie Gott zujubeln, seiner Erde und seinen Sternen, war er ein von der Schöpfung Trunkener, der sich, ein Mensch, dem Überzeitlichen, Jenseitigen entgegenwarf" (219). „Freude am Wirken ist Er, spürst du sie nicht? Sehnsucht und Güte, kämen die aus meinem einfältigen Fleisch? Sieh, Gottatem in uns und in der Welt ist es ja, was uns mit Glück beschenkt. Also wirke aus ihm und werke für die Kommenden, denen wir den Weg bereiten nach unserer Sehnsucht" (224). „Stelling war ein langsam Reifender, den die Dinge überraschten.... Mitunter klang eine fremde Stimme in ihm an, sah er sich selbst von fern wie einen Blitz gestürzt und erhoben" (249). „‚Unendlich', rief er aus seiner Leidenschaft, ‚unendlich treibt der Ungenannte seine Wurzeln in die Welt. Wir graben ihnen nach und nennen sie Erkennen, wir lauschen seinem Atem und nennen ihn Wind und Gesang.... Dies sage ich euch: Nicht Liebe oder Haß machen die Welt besser, sondern der Durst nach Schöpfung aus uns, der Drang, Mensch über den Menschen zu heben" (281). „Er war der Bauer, der mit Haar und Blut aus dem Boden wuchs und von der Erde aus seinem übersinnlichen Gottesgesetz nachsuchte, auch gegen seine tiefste Leidenschaft" (290). So vollendet er sich im Opfer für sein Volk. „Sein Antlitz ist voll vom Glanz seiner Hingabe. Mensch ist er, ein aus seinem Glauben endlos Opferbereiter.... ‚Töte mich und laß mein Volk', sagte er leise.... Einer der Gräflichen ... nimmt seinen Speer und wirft ihn.... Und der bricht in die Kniee und sinkt rückwärts, die Arme zum Wald gebreitet, aus dem er aufgestanden ist" (302). —

In Hein Hoyer[4], dem Hamburger Feldhauptmann aus dem 15. Jahrhundert, erscheint das Gott-Suchen Aug in Aug zum schwelenden Schwärmertum: Zucht der Freiheit gegen Dämonie der Freiheit: da Klaas Wessel, das Haupt der „Brüder", ursprünglich Hein Hoyers Gesell ist, und Avelke Wichert, die innerlich zu Hein Hoyer gehört, zeitweilig gegen Hoyer mit Wessel zieht. Der Kampf kündet sich an bei Hoyers

[4] Hein Hoyer (München 1922).

erstem Ritt mit der kindlichen Avelke: „Die Heide um sie her hub an zu beben, und die Hügel ringsum waren wie große dunkle Katzen, die sich im Kreis krümmten und eine drohende Ringmauer entlangstrichen, fauchend über die milchigen Nebelseen sprangen und auf die Blicke der Menschen lauerten, die sich mitten in der Heide fingen, als suchten sie jeder ein Rätsel im andern" (10). Aber ebenso zeichnet sich früh der Ausblick, da Hoyer die Verzweiflung am Leben gegen Avelke austobt: „‚Was reiten wir weltein, weltaus um Gerechtigkeit? Sieh ... die grauen Seelen, die zeitlos auf dem Wasser stehen und schweigend auf ein Unbekanntes warten, wenn keine Sonne mehr scheint. Was wissen die vom Ruhm der Gerechten?' — ‚Warum sprecht Ihr vom Tod?' klagte sie. ‚Weil mein Herz keine Wurzeln schlagen darf um meiner Ungestalt willen, weil ich vor mir Abscheu habe, weil ein Werwolf in mir wohnt, der mich von Erde zu Erde jagt....' Avelke lächelte. ‚Hört', sagte sie und wurde blutrot. ‚Ist es nicht oft ein Glück, Leid zu lieben?'" (86). So wirbt auf der einen Seite das unbegreifliche Licht um die Seele Hein Hoyers, wie im Gespräch mit Tunderstede. „Er sucht etwas im Dämmern, das er nicht begreifen kann und das doch allen Dingen Leben gibt, sucht es in den Steinen am Boden, die plötzlich Gestalt und Licht und Bewegung bekommen, in den Häusern, die Augen tragen, ganz dunkle Augen, die sich nach einem fernen Takt wiegen und ihre braunen Füße vom Boden heben wollen. Sucht es im Himmel, der nächtlich heller und heller zu kreisen beginnt und den Tag der Erde um eine geheimnisvolle Achse windet. ‚Wer bist du?' fragt er und fürchtet sich. ‚Was sinnt ihr, Hoyer?' — ‚Sprich!' sagt der, ‚wozu ist Gott, wenn er die Erde nicht heilt?' — ‚Gott ist in dir, du sollst die Erde heilen!' — ‚So ist Gott das Feuer?' — ‚Gott ist die Freude. Hast du nie Freude über die Erde gebracht?'" (30 f.) Auf der andern Seite aber lockt das unheimliche Feuer Klaas Wessels. „Der Sturm drang überschwenglich auf Hoyer ein; ihm war, als kämen dunkle Gewalten, schrieen mit ihm und rüttelten an seinen Armen. Wissen wir, dachte er, ob nicht aus uns allen eines Tages ein Spuk hervorbricht? Das Unbändige läßt uns nicht ruhen, bis es Feuer oder Eis aus uns schuf. Aber die grüne Erde bleibt uns versagt" (113). „Hoyer suchte drohend Wessels Stirn. ‚Du, und deinesgleichen, ihr seid der Schatten, der hinter unsern guten Taten steht.' — ‚Der Widerhall, meint Ihr?' — ‚Nein, der Spuk, der rätselhafte Spuk, der sie zerstört.' — ‚Rätsel sind kommende Götter!'" (131.) Hoyer hatte einst gegen Tunderstedes Mahnung gerufen: „Wie soll ich Freude lehren, wo Gott die Unrast des Schaffens ist?" (57.) Das wird entfesselte Flamme in Wessels Schwärmer-Predigt: „Es ist nur ein Weg, um zur seligen Armut der Ewigkeit zu gelangen. Denn alles Gut hält uns lästernd an die Erde und alle Zucht ist Verleugnen ihres Willens. Und wenn aus allen Mauern Flammen aufbrechen und mit roter Brust durch die Straßen fegen, der erste März, der über die Leere bricht, wird den schimmernden Samen wecken" (172). Eben darum kommt aber auch Hoyer zur Reife, da er gegen diese Entfesselung die Stadt schützen muß. Im Gespräch mit Esturny erneuerte er selber die Worte Tunderstedes. „‚Ihr habt Kummer, Freund?' — ‚Zweifel, Freund,

und Menschenfurcht!' — ‚Seht den Himmel an, ist der nicht voller Glauben?' — ‚Warum ist der Himmel blau, warum nicht rot, wie unser Blut, das doch auch von der Sonne verbrannt ist?' — ‚Wer begreift die Ewigkeit, Freund? Freuen wir uns an ihren Gebärden!' — ‚Wir sind zu arm, sie zu erkennen!' Hoyer fährt ihn an, mit ganzer Seele stößt er den Gedanken nieder. ‚Splitter der Göttlichkeit sind wir, also ihrer teilhaftig. Arm ist nur, wer sich selbst aufgibt!'" (214 f.) Und im Maße, als Hoyer aus der eigenen Qual zu diesem Blau des Himmels genest, geht auch von ihm Kraft aus, Avelke von Wessel zu lösen. Es kommt die Stunde, wo sie wieder zusammenreiten wie das erste Mal. „Aus einer mattsilbernen Mondwolke wächst ein doppeltes Leuchten, unter Schleiern zwei Gestirne mit einer kreisrunden Furche aus Licht rundherum.... Hein Hoyer aber reitet und reitet, alle Erinnerungen, Brücken in sein vergangenes Menschentum zerfallen, nur die Stunde ist lebendig, inbrünstig süß wie der Sturm seiner Liebe" (274 f.). „Und Hein Hoyer ward der Sturm der Hanse.... Stärker aber als sein Schwert war sein Kampf um den Geist, der aus den Städten brach. Stärker als sein Geist war die Liebe, die er trug und die ihn umfing, die gesät ist im Urgrund der Zeiten zum Berg über der Erde zu werden" (287). —

Die „Mär" von Berend Fock (aus dem 17. Jahrhundert)[5] öffnet endlich vollends das Gesicht des verzweifelten und sehnsüchtigen Kampfes um Gott: „der Menschen bitterst Leidender, aber Gott näher" (206). „Seine Züge trugen eine hemmungslose Verwegenheit, kühn, trotz ihrer verwitterten Weiße, aber gespenstisch entstellt durch die beiden Augenlider, die wie verkohlt unter der Stirn lagen" (7). Tiefer als aller Kampf zwischen Mensch und Mensch und Völkern und Völkern liegt für ihn der eine Kampf des Menschen mit Gott: „Was spielt ihr mit wechselnden Gesetzen?... Ruft den Menschen erst, mit Gott zu rechten, ehe ihr euern Tand zwischen den Völkern austragt" (9). „Seine Gedanken fuhren wie einst Gott zum Trotz in hundert Tagen nach Indien, wollten heut Gott zum Trotz die Rückkehr in seine Heimat zwingen.... Wer war Gott, der ihn hinderte? Er hatte rund um die Erde nach seinem Antlitz gesucht und hatte ihn nicht gefunden. Wer war Gott? Einer, dessen Auge hierhin und dorthin irrt, um seine Rache nicht zu verlieren. Einer, der ihn verflucht hatte, ohne ihn zu hören, und der noch kein Wort gefunden hatte, ihm, Berend Fock, Rede zu stehen, sooft er ihn gerufen hatte. Wer war Gott, wo war sein Antlitz, daß er mit ihm rechte?" (16). „Rechte mit mir, aber laß mich antworten; ringe mit mir, aber zeig dich von Antlitz zu Antlitz.... Sag mir, warum du dich verbirgst, da ich ohne Maske vor dir stehe! Wo bist du, Gott? Ich suche dich!" (21.) „Es ist wohl wahr..., daß Berend Fock ... ein hoffärtiger Mann, ein Grübler mit den Stürmen gewesen ist.... Aber in seines Herzens Tiefstem ist Berend Focks Hoffart gepaart gewesen mit der Sehnsucht, Gottes, des Unbekannten Antlitz zu schauen, den zu sehen, der dieser Erde und aller Wesen unergründliche Furcht und Liebe ist" (23). So bekennt er es gegenüber dem Iman, der

[5] Berend Fock (München 1923).

wie er nach Gott sucht. „‚Sieh, wie Gott sein eigenes Werk schaukelt und zu Toren macht. Warum tut er das? Sag mir, was weißt du von Gottes Launen?' — ‚Ich sah ihn nie.' — ...‚Du warst stärker als ich, du mußt von Gott wissen.' — ‚Ich weiß nur von Gottes Verfolgung.' Der Schiffer sah sehnsüchtig zum Berg hinauf, als möchte er seine Abhänge überklimmen. ‚Aber was weißt du von ihm, Iman?' fragte er gläubig. ‚Du überlistetest ihn.' — ‚Fremder', sagte der und hielt mühsam an sich. ‚Wir wollen zusammen tragen, was wir wissen, vielleicht, daß wir zum Schauen höher stehen.' — ‚Das will ich tun, ich habe auch über vieles mit ihm zu rechten.' — ‚Sag mir, auf welches Wort er dir hilft.' Fock schüttelte den Kopf. ‚Ich weiß es nicht.' Der Araber glaubte ihm nicht. ‚Ich werde dich mit den andern verkaufen, wenn du taub bist', knurrte er. ‚Ich werde dich ans Kreuz schlagen, wenn du stumm bist, von deinem Gott zu sprechen.' — ‚So bist du arm wie ich', murrte Fock, ‚und dürstest mit uns allen nach seinem Antlitz?'" (33 f.) So groß wird dieses Dürsten, daß der Dürstende in der Absolutheit dieses Durstes den Hauch des Absoluten selber zu spüren beginnt: das Geheimnis eines Durstes Gottes selber. „Im Kampf gegen die Qual der Nächte, gegen die Müde, die keinen Schlummer fand, quoll mitten im Haß das Mitleid mit jenem in ihm auf, neben dem er zu ringen meinte, der ihn noch ruhloser dünkte, von allen gefürchtet, umworben und verleugnet.... Dann neigte Berend Fock das Haupt in die kohlschwarzen Fäuste. ‚Bist Du einsam, Gott?'" (61.) Aber alles Suchen und Ahnen verfällt immer wieder in die Magie, Gott greifen zu wollen. „Er rief Gott und klomm mit der Sonne auf alle Zacken, wollte wie ein Riese die Wand zwischen sich und der Allmacht vor seinem Atem auflösen.... Wenn der Abend kam und der rasende Hunger ihn zurücktrieb, waren seine Lider unerlöst und ohne Schlaf wie zuvor, war Gott ihm fern wie seit seinem ersten Tag" (95). „Ich weiß nur, daß wir ohne Ziel sind, daß wir neue Tiere aus Tieren ziehen, daß wir Eisen aus den Wunden der Erde graben, ihre Wunden tiefer zu schneiden, daß wir den Unbeseelten ihre Geheimnisse ablauschen und doch nicht zum Himmel fahren. Wir sind ohne Ziel, wir wissen nicht, auf welchem Wege wir folgen sollen. Wo ist Gott, daß wir mit ihm beraten, in Freundschaft, Liebe, Sehnsucht, Erkenntnis, wie du und ich?" (247 f.)

Der Iman hatte ihm die Frau als Weg gewiesen: „Sieh, Weibes Seele wächst aus Gottes Fußstapfen!" (30.) Und er findet schließlich Imme, von deren „Lied ... und seinem Wunder" er alles erhofft. Aber sie kennt nur ein „zu Gott singen", während er ein „Gott zu uns nieder singen" fordert (192 f.) und darum schließlich Immes „Morgenlied für Gott" (192) mit seinem wilden Fordern übertönt. „Der Morgen blieb lautlos, ohne Schrei und Antlitz. Der Ohnerust war einsam vor seinem Herrn. Das Lied Frau Immes erstarb an seiner Trauer" (195). So wird es das wachsende Sich-Verfremden. Imme verfällt in die Magie, Gott mit ihrer Liebe zu verdecken: „ihr Leib reckte sich dem Verwunschenen entgegen, hingebend, froh, daß sie ihn vom Kampf gegen Gott entfremdete" (263). Fock aber muß eben darum noch einmal fort in seine Wanderschaft, Imme lassend: „Er fragte nicht, ob sie aus Höhe oder Tiefe kam, ob sie ihm Tod oder

Erlösung oder ein Aufenthalt seines Fluchs gewesen wäre. Er wußte nur, er folgte seiner Unrast und seinere größten Liebe, da er sie zum andern Mal verließ" (265). Doch als er wiederkehrt, „nach unfaßlichen Wegen über Meer und Erde" als „ein armer Schächer, der sein sehnsüchtiges Stillesein suchte" (304), findet er Imme als tragende Mutter seines Kindes. „Nach gespenstischer Fahrt war der Ohnerust zur festen Erde gekommen, überirdisch Gott suchend, zum Menschen verloren, dem Frieden nah, Teil jener Welt, die Gott schuf, ihm zu trotzen, daß er sich an ihr vollende. Bis zu den Überirdischen hatte Berend Fock sich erhoben, hatte sich zu Gottes Geäst aufschleudern wollen und wartete nun aller Weisheit Ende bei einem armen Weib demütig auf den unbekannten Weg, der jenseits des letzten Hügels lag. Er sah wieder den Bauer, sein Weib und sein Kind, die ihn aus dem Vorland geleitet hatten. Jetzt war seines Lebens Ende das Glück ihres Anfangs" (306). An seinem kommenden Kind lernt er nicht nur für sich selbst, alles titanische Greifen in die Demut des Menschlichen zu geben, sondern auch das kommende Geschlecht still in diesen Weg der Schmerzen zu überlassen. „Demütig folgten seine Gedanken dem mütterlichen Werden. Wandern? Er wußte nicht wohin, nicht ein einziger Wunsch drängte ihn, nicht eine Furcht vor dem Tod" (307 f.). „Aus seinem Samen stieg eine neue Jugend, den ewigen Kampf der Menschheit zu führen, trotzend als Mann, ergeben im Alter, auf den Wegen des Unendlichen wandernd, — wohin, wohin?" (312 Schluß.)

*

So ist dieses wandernde Suchen, je immer mehr, ins Unendliche, das Innerste des deutschen Menschen und jenes Innerste, in dem Gott als der „je mehr Innere" (Augustinus, De Gen. ad litt. VIII 26, 48) als das letzte Geheimnis sich kündet: „denn Er ist kein Feiernder, drängend gleich Ihm selbst will Er den Menschen, den Er Sich erwählt hat, und die Sterne sind noch nicht Sein letztes Ziel" (Urvätersaga 129). Gott will das je neue Über-sich-hinaus des Menschen: „es gefiel Gott, daß Börre nicht für sich bat, sondern für alle. Denn die Liebe ist seines Feuers dunkler Kern" (ebd. 130). Dieses Über-sich-hinaus aber geschieht im Zwischen von Gott und Erde: „Auftrag zwischen Gott und Volk, Gott, von dem du sein Feuer empfingst, und deren Wesen du zum Fruchttragen hast" (Volkswende 528). Und eben darum geschieht es auch zwischen Hell und Dunkel: „‚Ist es schöner, dieses Leben klar oder dunkel zu schreiten?' — ‚Messen Sie nicht.... Gott schickt uns Hell oder Dunkel in den Weg, wie will man gerecht sein, wenn man den hellen fand?'" (Weibsmühle 84.) Ja, es wird gerade zu einer Art Betonung des Dunkel: „Furcht vor dem Leid ... ist das Trostloseste, weil jedes Leid die Freude birgt, die es gebären wird" (Volkswende 331). Ja, sogar das Kämpfen gegen Gott öffnet ein heiligeres Gesicht. „Ich bin ich selbst, dachte er trotzig, ich muß mich gegen Ihn wehren, ich will mir schon meine eigenen Brücken suchen! Er schalt sich undankbar und fühlte doch: er machte oft stärker, dieser Trieb ins Dunkle, der ohne Führer suchen will" (Weibsmühle 207).

Es ist eine Seele, durch deren hellste Stunden immer wieder ein einsamender Schatten fällt:

„... wo ich mir Freuden vom Leben raffte,
war einer, der mit mir quälend schaffte, —
ein Träumer, ein Grübler, ein Narr im Herrn,
ohn' Raum und Ruh." (Wanderer 9.)

Es ist ein Wandernder, der in der Wildheit seines Wanderns Gott selber sich als Wanderer träumt, der ihn also als Sein Ebenbild schuf:

„Der suchende Wanderer, der, Gott benannt,
all Höllen und Höhen durchpulst' und umspannt',
der Unstäte, der die Welt erschuf
und sie durchflutet....
. . . . .
Als er so rasend die Welt durchrang,
suchend sein Bild ein Wesen dang:
ein Antlitz, das mit suchenden Augen
nach seinen Quellen im Ewigen schachtet',
Gott anbetet' und Gott verachtet', —
das schien ihm gut als Gleichnis zu taugen.
Er nahm den Menschen in seine Hand." (Wanderer 31.)

Es ist der Mensch „sehnsuchtdurchwühlt und stark, unbändig", aber ebenso doch auch der Störer und Zerstörer in der Welt Gottes:

„... als der Wanderer vom Werk ruht',
hub er die Arme unbehändig,
begann nach eigenem Maß und Dünken
sich irden seine Welt zu schminken.
Als Gott in seinen Spiegel blickt',
hatt' jener die Welt getüncht, zerpflückt,
suchend zum Urall nach dem Geist,
aus dem er rätselnd aufgekreist." (Ebd.)

Es ist der Mensch also, über dessen noch so großes Fehlen jeweils größer ist die Offenbarung des „immer größeren Gottes" (Augustinus, In Ps. 62, 16):

„Gott sah den Spiegel und brach ihn nicht,
der Mensch sah ihn zürnen, verzagte nicht.
Bruder und Bildner unvergänglich
im Sehnen Gottes überschwenglich
blieb er der Spiegel." (Ebd.)

Es ist der Mensch darum, der ins (ebenso augustinische) „Suchen zum Finden, und Finden zum Suchen" gestellt ist (In Ioh. tract. 63, 1):

„Immer liegt unser Traum im Unerfüllten,
immer ist der Wille höher als die kühnste Tat,
immer ist das Jenseits die große befreiende Einsamkeit
hinter dem Leben, und nimmermehr
dulden wir die Sättigung des Tags." (Erwartung 63.)

Es ist der Mensch, dessen Dank gegen Gott eben dieses Erblinden in Seine Unermeßlichkeit ist, „Finden zum Suchen, weil Er unermeßlich ist" (Augustinus, In Ioh. tract. 63, 1):

„...danken wir Gott, meine Brüder,
daß unsre Träume nimmermehr Wahrheit werden,
daß unsre Augen blind, eh sich das Sehnen erfüllt." (Ebd.)

Eben so aber wird es der Mensch, der sein leidenschaftliches Reißen an den Schleiern Gottes verzichten muß „zum Dienen allein" (Wanderer 9):

„Dunkel wird, was du zwingend überschreitest,
Gott will dies Leben, bis er, dich erraffend,
dich sparend braucht, am neuen Garten schaffend.
Warte des Tages, den du nicht bereitest." (Erwartung 103.)

Es wird der Mensch gewiß der „leeren Hände", weil alles im Dienst nur hindurchrinnt:

„Einst fragt man dich, wo dir der Acker lag,
ob deines Herzens Quellaut fruchtbar ward,
hüte dich, hüte die leeren Hände dann,
durch die das Leben wie ein Wasser rann." (Erwartung 95.)

Doch ebenso ist es auch der Mensch der „Musik" des Dienens:

„Sind wir doch alle
Soldaten des Lebens,
des kühnen Erhebens
nach Gottes Musik
. . . . .
Gott nachzuschreiten,
der bergan stieg
. . . . .
Singe im Schaffen,
bergan dein Blick!" (Erwartung 5.)

Das Bild Hamburgs richtet sich damit zum Symbol:

„Immer gebietend, im heimlichen Dienen groß
. . . . .
Größeres heischend, wo Großes die Menschheit schuf
. . . . .
Alle Gezeiten atmete deine Seele,
. . . . .
Schöpfrin zu Gottes Lust im Arbeitsgewand,
. . . . .
Herrin der Türme, die über der Tiefe grünen,
groß im Gebieten, du Stadt, gewaltig im Dienen."
(Erwartung 72 f.)

Aber der Hintergrund ist „Friesland",

„überlagert wie von Wolken,
die, als sie übers Flachland strichen, dunkel
zu Hügeln wurden und gebunden ruhen.
Nun stehen sie erstarrt, erscheint ihr Leben
als festgewurzelt Aberbild der Höhe;
der Wind, die regenschweren Wolken jagend,
meint noch, er könnt' sie neu zum Himmel heben."
(Erwartung 75.)

Es ist die eine große Einsamkeit, die bleibt:

„die letzten Stufen,
wenn der Name gerufen,
schreitet jeder allein." (Erwartung 57.)

Denn das Leben dieses Menschen liegt zwischen jenem doppelten Ins-Unendliche, das Kord Gehrkens Leben (im „Totentanz") umgrenzt. Am Eingang als Sturm gegen Gott: „Wenn draußen an der Elbe Springflut war und der Sturm fuhr, wuchsen seine Gedanken zum Übersinnlichen, als trüge der Wind sie ihm zu oder als wühlte er sein Blut auf zu Gischt und Wogengang" (32). Am Ausgang als Überfluten des je immer größeren Gottes: „Der Himmel schien sich weiter zu spannen, immer weiter und höher, bis ins Unendliche. Die Kimmung zitterte, als wollte sie sich erheben und weite, zeitlose Fernen zeigen" (345). „Immer bleibt zuletzt, wie am Anfang, der ewige Vater, das ist Schöpfer, dessen Gefäß ich bin. Und in fröhlicher Schau viele gute und schlechte Knechte neben ihm — oder Engel oder Heilige oder Geister ..., bis hinab zu uns zeitweilig erdenlebenden Wesen, hinab zu den beseelten Bäumen und Gräsern" (Rückblick usw. 14). „Zuletzt ist alle gewußte Deutung des Lebens nur Einschränkung, wenn sie uns nicht dazu bringt, wieder in ein göttliches Gefühl als erstes aller Dinge gläubig zu werden" (ebd. 13). So heißt Leben: „Der unendlichen Wanderung Gottes über die Erde zu folgen" (ebd. 14), da „der liebe Gott uns als gute Gesellen wachsen und reifen läßt, um seines Geistes Diener auf und über Erden zu finden" (ebd. 15). Gegen „eine Geschichtsphilosophie, welche die Entwicklung des Menschengeschlechtes von jugendlicher Gottesnähe zu greisenhafter Gottesferne führt", tritt das „Ich glaube an die innere Verjüngung jener Gottesnähe, die zwischen Tier und Blume von Stunde zu Stunde meinem Sinn fühlbar, auf mich eindringt" (ebd. 11). „Unübersehbar scheinen mir ringsum die strengen, launigen und gewichtigen Lose der Menschen" (20), und in der Sicht dieser je neu quellenden Unübersehbarkeit wird es ein je neu junges Bekennen und Spüren und Wissen: ich „bekenne mich zu den Mensch und Werk hoffend Bejahenden" (20); „ich spüre aus mir wie aus Tausenden neben mir den dem Bruder tief versöhnlichen, die Welt freudig bejahenden, Gott in allem Schauen grüßenden Blick" (20 f.); „ich weiß, daß das Glück des Bewußtseins von Gottes Nähe, von seinem unsterblichen Drang in uns aus seinem Wesen selbst gerät" (21). „So

kommen wir ... zutiefst der Gotteskindschaft nahe ..., sind nach Seinem Willen wie aus unserem Wesen zuerst auf Gott gerichtet und verehren und suchen sinnbildlich froh an tausend Dingen und sehnsüchtig in unserer Seele die Brücke zu Seiner Herrlichkeit" (21), weil das, „was wir Glauben nennen, das erste Vermögen eines aufflackernden Sinnes ist, Gott selbst zu schauen ..., gleich wie es ... einst gegeben sein wird, von dieser Erde zu den Sternen zu fahren" (15).

*

Deutlich erscheint mithin, einerseits, in den Zügen dieses Bildes echt Augustinisches: die Unruhe des Suchens, das in seinem „Werden ins Unendliche" je immer neu sich entzündet an Gottes Unendlichem Sein: „daß Er zu finden gesucht werde, verborgen ist Er; daß Er gefunden gesucht werde, unermeßlich ist Er" (Augustinus, In Ioh. tract. 63, 1). Deutlich bricht ebenso echter Geist Thomas von Aquins durch: das Ja zu Schöpfung und Schaffen. Wie gerade bei Thomas durch alles Wogen zwischen Erbsünde und Erlösung majestätischer die großen Linien der Schöpfungs-Ordnung heraustreten: die „Ordnung der Teile des All zueinander" als bestehend „durch die Ordnung des ganzen All zu Gott" (De pot. q. 7, a. 9 corp.). Wie darum das in der Spannung seiner innern Gegensätze zu sich selbst einige All nicht nur die „vollkommene Repräsentation der Göttlichen Güte" ist (De spir. creat. a. 8 ad 17), sondern dies so sehr, daß „Gott das All der Geschöpfe will um seiner (des All) selbst willen, wenngleich Er es auch um Seiner (Gottes) selbst wegen will" (De pot. q. 5, a. 4 corp.): „darum sagt es dasselbe: daß Gott alles Seiner Selbst willen schuf ..., und daß Er Geschöpfe schuf um ihres Seins willen" (ebd.). Wie darum Gott als Schöpfer darin am meisten Sich offenbart, daß Er Seinem Geschöpfe selber das Schöpfertum verleiht: „Gott ähnlich zu werden nicht nur im Sein, sondern auch im Wirken" (De pot. q. 3, a. 7 corp.), als wahre ursprung-gebende „Ur-Sachen" (De Ver. q. 11, a. 1 corp.), „strömend Vollkommenheit den andern" (ebd. q. 9, a. 2 corp.), wahre „Vorsehung übend" (ebd. q. 5, a. 5 corp.), und dies gerade als „adeligste Weise der Nachahmung Gottes" (ebd. q. 9, a. 2 corp.). — Anderseits ist ebenso unverkennbar, wie im Bild, das Blunck zeichnet, der zweifache geschichtliche deutsche Aufstand gegen einen überweltlichen Gott und einen innerweltlichen Gott der Kirche seine letzten Linien zieht. Es ist der Aufstand der „Natur" gegen eine Göttliche Majestät über der Natur: wie das heidnisch Naturhafte einzig einen innerweltlichen Gott duldete: die Göttlichkeit des Rhythmus seines eigenen Lebens. Es ist der Aufstand der „Gerechtigkeit" gegen eine Repräsentation Gottes im „Ärgernis der Kirche": wie das Reformatorische das innerweltlich Göttliche der Kirche austrieb, um der Reinheit des eigenen religiösen Ringens willen. Denn die „Urvätersaga" will nur einen ringenden Gott kennen, den „Stelling, der Verkünder", dann als das letzte Geheimnisvolle der Natur kündet. Und „Hein Hoyer" wie „Berend Fock" flammen unverkennbar in den Gluten der Reformation. Aber eben da in der Welt Bluncks der Aufstand des heidnisch Naturhaften wie des christlich Reformatorischen zu Einer

Gewalt vollendend ausbrechen, schlagen sie entscheidender zu ihrer Überwindung zusammen: da das heidnisch Naturhafte gegen das Reformatorische den „innerweltlichen Gott" wiederherstellt und das Reformatorische gegen das heidnisch Naturhafte den „überweltlichen Gott" betont. So kommt es dazu, daß gerade der feierliche Epilog der „Urvätersaga" die katholische Formel des „Gott über uns und in uns" erneuert: „Wir wissen..., daß Seine Liebe ohne Ende über uns und in uns ist" (134 f.). Da das „Ringen um Gott" zu Einer lodernden Flamme wird, verlodern alle Aufstände zum je größeren Lodern der Einen Wahrheit: „Er ist ewig und unendlich in Höhe und Tiefe und in unserer zu Ihm aufjauchzenden Seele" (ebd.).

Die Vatikanische Sternwarte

Von D. Wattenberg

Die Vatikanische Sternwarte hat an der Entwicklung der astronomischen Wissenschaft einen so regen und großen Anteil genommen, daß es dienlich erscheint, einmal die wenig bekannte geschichtliche Vergangenheit und die gegenwärtigen Aufgaben des Instituts hervorzuheben.

Über die ersten Anfänge einer astronomischen Betätigung im Vatikan selbst ist nur weniges in Erfahrung zu bringen[1]. Das Interesse der Päpste an der praktischen Sternkunde erwachte wahrscheinlich erst ernstlich, als eine Reform des Julianischen Kalenders immer dringender wurde. Zu diesem Zweck berief Papst Sixtus IV. um das Jahr 1476 den damals berühmtesten abendländischen Astronomen Johannes Müller (1436—1476)[2] nach Rom, wo dieser aber schon kurz hernach starb, ohne seinen Aufgaben genügt zu haben. Später finden wir den Dominikaner Pellegrino Dante (1537—1586)[3] in Rom, um beim Papst Gregor XIII. die Kalenderreform endlich durchzusetzen. Auf der Terrasse des Gregorianischen „Turms der Winde" entwarf Dante eine Meridianlinie und führte so mit Hilfe eines Gnomons und einer entsprechenden Darstellung des Sonnenlaufs dem Papste vor Augen, wie weit sich eigentlich seit dem Konzil zu Nicäa (325 n. Chr.) die Tag- und Nachtgleiche, also der wahre astronomische Frühlingsanfang, vom kalendarischen Frühlingsanfang (21. März) verschoben hatte; denn die astronomische Tag- und Nachtgleiche fiel Ende des 16. Jahrhunderts bereits auf den 11. März. Der „Dantesche Meridian" hat sich im Vatikan bis auf den heutigen Tag an seinem ursprünglichen

[1] Ein Teil der älteren historischen Daten dieses Aufsatzes ist, wo nicht andere Quellen angeführt werden, einer Aufsatzreihe von P. Dr. Johann Stein S. J., Kiekjes van de Vatikaansche Sterrewacht, in der nur schwer zugänglichen holländischen Zeitschrift „Nieuw Nederland" Nr. 3—14 (1924) entnommen. Wegen biographischer Einzelheiten sei auf J. C. Poggendorffs „Biographisch-Literarisches Handwörterbuch zur Geschichte der exakten Wissenschaften", Band 1—5 (1863—1926), sowie auf dort vermerkte Quellen verwiesen.

[2] Vgl. E. Zinner, Die fränkische Sternkunde, in: XXVII. Bericht der Naturforschenden Gesellschaft zu Bamberg (1934) 7.

[3] Dantes Klostername war Egnacio Danti.

Orte erhalten. Allerdings wurde die Terrasse der „Torre Gregoriana" später durch Papst Urban VIII. zu einem Saale umgebaut, so daß der „Meridian" nicht mehr unter freiem Himmel liegt.

Mit Dante zusammen tritt seit Ende der 1570er Jahre in Rom der berühmte fränkische Astronom P. Christoph Clavius S. J. (1538—1612)[4] auf, der berufen war, die Kalenderreform zu einem endgültigen Abschluß zu bringen. Clavius hatte bereits vorher in Coimbra in Portugal astronomische Beobachtungen angestellt und beispielsweise am 9. April 1567 die erste als ringförmig erkannte Sonnenfinsternis wahrgenommen. In Rom, wo ihm das Amt eines päpstlichen Mathematikers und Astronomen übertragen wurde, hat er zahlreiche weitverbreitete wissenschaftliche Werke[5] über Sonnenuhren, Astrolabe, Sternkunde, Mathematik und Kalenderreform geschrieben. Das Hauptwerk über den Kalender, an dem der Verfasser fast 25 Jahre gearbeitet hatte, erschien 1603. Darin gab Clavius auf 680 Folioseiten eine genaue astronomische Verteidigung des neuen Kalenders und eine Berechnung der Oster- und Festdaten für den Zeitraum von 1600—5000 n. Chr., was als eine erstaunliche Leistung gewertet werden muß.

Neben der astronomischen Beratung des Papstes durch Clavius wird von einer praktischen sternkundlichen Tätigkeit zwar nichts berichtet; aber sie ist doch sehr wahrscheinlich. Barnickel[6] schreibt, daß Clavius den Papst „selbst durch einen eigens konstruierten Gnomon von der Notwendigkeit der Kalenderkorrektion überzeugt habe"; jedoch wird dieser Hinweis gewiß auf Dantes „Meridian" bezogen werden müssen. Erwähnt werden möge weiter, daß Papst Clemens XI. in einem Kalenderfragen betreffenden Rundschreiben von 1703 an alle berühmten Universitäten Europas hervorhebt, daß die früher im Vatikan verwandten Instrumente zur Sonnenbeobachtung durch Papst Gregor XIII. selbst beschafft bzw. unter Aufsicht des P. Dante in Rom verfertigt wurden. Demnach muß also eine entsprechende Ausrüstung für astronomische Beobachtungen vorhanden gewesen sein, was eigentlich auch ohne weiteres vorausgesetzt werden kann; denn es ist bekannt, daß Clavius in Rom tatsächlich eine bescheidene Sternwarte gründete, die in die Obhut des Papstes gegeben war.

Diese nachweisbar erste päpstliche Sternwarte war mit dem durch den hl. Ignatius gegründeten Collegium Romanum verbunden. Hier hat Clavius eine erfolgreiche Tätigkeit entwickelt und tüchtige Astronomen herangebildet. An die Erfindung des Fernrohrs um 1608 schlossen sich die Entdeckungen der Jupitermonde, der Saturngestalt, der Sonnenflecken usw. durch Galileo Galilei(1564—1642). Clavius war einer der ersten, der diese Wahrnehmungen bestätigen konnte, und deshalb wird auch die Sternwarte des Kollegs schon frühzeitig über ein Fernrohr verfügt haben. Im Jahre 1611 trafen Clavius und Galilei hier zusammen.

Aus dem Schülerkreise des Clavius sind in erster Linie P. Matteo Ricci S. J. (1552—1610) und P. Grienberger S. J. zu nennen. Ricci ging

[4] Vgl. J. Barnickel, Clavius' Welteinheitskalender (Bamberg 1932) 11—28.
[5] Vgl. das vollständige Schriftenverzeichnis bei E. Zinner a. a. O. 86.
[6] J. Barnickel a. a. O. 27.

bekanntlich als Missionar nach China und konnte, gestützt auf seine astronomischen Kenntnisse, beim Kaiser des „Reiches der Mitte" große Erfolge erringen. Der Priesterastronom Grienberger dagegen gilt als der Erfinder der parallaktischen Fernrohraufstellung, die wohl zuerst von P. Christoph Scheiner S. J. (1573—1650), der von 1624—1633 in Rom weilte, angewandt wurde. Scheiner[7] hat unabhängig von Galilei im Jahre 1611 in Ingolstadt zuerst die Sonnenflecken gesehen und während seines Aufenthaltes am Römischen Kolleg eingehendere Beobachtungen angestellt, die später die Grundlagen seines 1630 erschienenen Werkes „Rosa Ursina" geworden sind. Ferner hat P. Gottignies S. J. aus Brüssel in Rom gearbeitet und hier erstmalig den Fleckengürtel des Planeten Jupiter wahrgenommen und die Kometen von 1664, 1665 und 1668 beobachtet.

Unter den späteren vatikanischen Astronomen ist besonders P. Roger Joseph Boscovich S. J. (1711—1784) zu nennen. Erst 1740 kam er an das Römische Kolleg, und er hat hier viele astronomische Untersuchungen durchgeführt. Am bekanntesten ist seine in Gemeinschaft mit P. Maire auf Anordnung des Papstes Benedikt XIV. vorgenommene Gradmessung im Kirchenstaat[8]. Im Jahre 1752[9] bestimmte Boscovich mittels eines zehnfüßigen Zenitsektors die geographische Breite des Kollegs aus Beobachtungen der Zenitdistanzen von vier Fixsternen zu $41^0\ 53'\ 55''$, einem sehr genauen Werte. Schließlich sei noch erwähnt, daß Boscovich die Bahn des Kometen von 1769 nach einem eigenen Verfahren berechnete und eine Umlaufszeit von 929 Jahren fand.

Die in ständigem Aufschwung begriffene astronomische Forschung machte es erforderlich, die Sternwarte am Collegium Romanum weiter auszubauen. Doch erst nach der Auflösung der Gesellschaft Jesu (1773), wo der Priester Josef Calandrelli (1749—1827) zum Direktor der Sternwarte ernannt wurde, gelang es dessen Initiative, im Einvernehmen mit dem Kardinal Zelada beim Papst die Genehmigung zum Bau eines Sternwartenturms an der Ostseite des Kollegs zu erreichen. Wenngleich auch der neue Zustand noch wenig vorteilhaft war, so hat doch Calandrelli gemeinsam mit seinem Mitarbeiter Andreas Conti (1777—1840) eine ganze Anzahl Untersuchungen über Methoden zur Bestimmung von Fixsternparallaxen und mehrere Beobachtungen von Sonnenfinsternissen durchführen können. Von Conti liegen ferner Arbeiten über den Venusdurchgang von 1802 und die Elemente des großen Kometen von 1811 vor.

Wie viele Sternwarten damaliger Zeit ihren Fortbestand der Begeisterung der Landesherren verdanken, so darf die römische Sternwarte die besondere Gunst der Päpste für sich in Anspruch nehmen. Als sich am 11. Februar 1804 eine ringförmige Sonnenfinsternis ereignete, erschien Papst Pius VII. persönlich auf der Sternwarte. Überrascht von dem sich ihm darbietenden Schauspiel versprach er, fortan alle Kosten für den Ausbau und Weiterbestand des Observatoriums auf sich zu nehmen.

---

[7] Vgl. Newcomb-Engelmann, Populäre Astronomie, 7. Aufl. (1923) 281 ff. u. 809.

[8] Vgl. Monatliche Correspondenz zur Beförderung der Erd- und Himmelskunde, Band VIII (1803) 515—516.

[9] Vgl. ebenda, Band XI (1805) 457.

Zwanzig Jahre später (1824) gelangte die Sternwarte an die Gesellschaft Jesu zurück, nachdem Pius VII. im Jahre 1814 den Orden wieder hergestellt hatte. Der erste Direktor der nun folgenden Glanzzeit war P. Etienne Dumonchel S. J. (1773—1840), dem als Gehilfe sein Ordensbruder, der Kometenentdecker P. Franzius de Vico S. J. (1805—1848) zur Seite stand. Im Jahre 1838 wurde De Vico Leiter der Sternwarte und hat dann seinem Institut Weltruf errungen. Nicht weniger als acht Kometen hat De Vico entdeckt, die sämtlich seinen Namen tragen. Neben diesen Leistungen mögen noch seine Untersuchungen über die Rotationsdauer der Venus genannt werden. Als aber 1848 die Stürme der italienischen Revolution begannen, und es am 28. März sogar zu einem offenen Angriff gegen das Kolleg kam, mußte De Vico gemeinsam mit seinem jungen Assistenten P. Angelo Secchi (1818—1878) fliehen. Vico wandte sich nach London, wo er noch im gleichen Jahre, am 15. November 1848, im 43. Lebensjahre, einer Typhus-Erkrankung erlag; Secchi fand an der Sternwarte der Georgetown-Universität bei Washington in Nordamerika ein Asyl.

Die Revolution ging vorüber, und getreu dem Vermächtnis De Vicos wurde Secchi nach Rom zurückgerufen und zum Direktor der Sternwarte ernannt. Als einer der bedeutendsten Naturforscher seiner Zeit hat P. Secchi[10] die Wissenschaft um neue Erkenntnisse bereichert, vor allem das neue Forschungsgebiet der Astrophysik mitbegründet.

Nach dem Amtsantritt Secchis genügte die Ausstattung der Sternwarte in keiner Weise mehr den Anforderungen der fortschreitenden Wissenschaft, insbesondere auch nicht den weittragenden Plänen ihres neuen Direktors. Allein die hohen Kosten eines Neubaus waren zunächst unerschwinglich; dennoch wußte Secchi Rat. Nichts schien sich nämlich vorzüglicher für eine Sternwarte zu eignen als das Dach der St. Ignatiuskirche. Durch die Weitherzigkeit des Papstes Pius IX. und mit Unterstützung der Ordensleitung gelangten dann über den Dächern Roms in 80 m Höhe die Instrumente, darunter ein neues Merz-Äquatorial mit 24 cm Objektivöffnung und 4,5 m Brennweite sowie ein kleinerer, der Sonnenbeobachtung dienender 15-cm-Refraktor, zur Aufstellung. In einem Nebensaal stand das Passageninstrument, das der Papst zum Geschenk gemacht hatte. Derselbe Papst ließ seiner neuen Sternwarte das erste überhaupt in Italien gegründete magnetische Observatorium angliedern.

Secchi gab sich an seiner neuen Sternwarte vor allem der Erforschung der Sonnen- und Sternphysik hin und leistete auf diesem neuen Gebiete der Astronomie eine erstaunliche, lange nachwirkende Pionierarbeit. Eine besondere Bedeutung erlangte seinerzeit Secchis Werk „Le soleil", das auch ins Deutsche übersetzt wurde[11].

Trotz der unermüdlichen Arbeit Secchis war das Schicksal seiner Sternwarte mit dem Ende seines Lebens besiegelt. Im Jahre 1873 wurde das Observatorium zum Staatseigentum erklärt. Energisch widersetzte sich der bisherige Direktor der Gewalt und trug sich mit dem Vorsatz, erneut

[10] Joseph Pohle, P. Angelo Secchi (Köln, J. P. Bachem). H. Klein, Astronomische Abende (1884) 126—138.

[11] P. Angelo Secchi S. J., Die Sonne (Braunschweig 1872).

in das Ausland zu gehen. Um den großen Gelehrten nicht zu verlieren, ließ sich die Regierung zum Nachgeben bewegen; Secchi blieb auf der Sternwarte und konnte kurz vor seinem Tode seinen bisherigen Assistenten Ferrari zum Nachfolger einsetzen. Nach Secchis Tod am 26. Februar 1878 wurde die ehemalige päpstliche Sternwarte aber dennoch in ein königliches Observatorium umgewandelt, dessen erster Direktor der Astronom Pietro Tacchini (1838—1905) wurde, der im wesentlichen das alte Programm weiterführte. Im folgten Millosevich und Zappa († 1923); danach wurde die Sternwarte aufgelöst.

Trotz dieses Schlages blieb das Interesse des Vatikans an der Sternkunde wach. Bevor wir uns der Geschichte der neu gegründeten Specola Vaticana zuwenden, müssen wir noch eines Forschers gedenken, der auf der alten Gregorianischen Sternwarte lange vor Secchis Auftreten astronomische Beobachtungen angestellt hat. Das war Filippo Luigi Gilii (1756—1821)[12]. Hervorgegangen aus dem Collegium Romanum vertrat er Astronomie, Meteorologie, Mineralogie usw., von ihm verwahrt die Vatikanische Bibliothek zahlreiche Handschriften. Als Ratgeber des Papstes besaß er eine ansehnliche Sammlung von Instrumenten (Dollondsches Fernrohr, Barometer, Seismograph, Regenmesser), die auf dem Gregorianischen Turm aufgestellt waren. Von Interesse sind Giliis Beobachtungen der Sonnen- und Mondfinsternisse in dem Zeitraum 1797—1818.

Ein Jahrzehnt nach Secchis Tode und der Konfiskation seiner Sternwarte erhob sich im Vatikan ein neues päpstliches Observatorium. Die Feier des goldenen Priesterjubiläums des Papstes Leo XIII. (1888) war mit einer Ausstellung der verschiedenen astronomischen und physikalischen Instrumente verbunden, die dem Papst als Geschenke zugegangen waren. Diese Sammlung wurde auf der alten Gregorianischen Sternwarte untergebracht. Es war der ausdrückliche Wunsch Leos XIII., nicht ein totes Museum, sondern eine neue lebendige Sternwarte zu schaffen. An der Durchführung dieses Planes haben die beiden Patres F. Denza (Barnabit) und Giuseppe Lais (Oratorianer) großen Anteil genommen; sie verstanden es, die Sternwarte in den Strom der internationalen Forschung einzuschalten.

Im Jahre 1887 wurde in Paris auf der Tagung der Internationalen Astronomischen Union die Herstellung einer photographischen Himmelskarte (Carte du Ciel) beschlossen, die bis zur 14. Größenklasse herab alle photographisch erfaßbaren Sterne enthalten sollte. Mehr als 44 000 photographische Aufnahmen sah dieses große Unternehmen vor[13]. Als 1889 das eingesetzte Komitee, das diese Arbeiten überwachen sollte, in Paris zusammentrat, brachte P. G. Lais (1845—1921) im Namen des Papstes die Bereitwilligkeit der neu gegründeten Specola Vaticana zur Übernahme einer Zone für die „Carte du Ciel" in Vorschlag. Danach hatte die Vatikan-

---

[12] P. G. Lais D. O., Memorie e scritti di Mons. Filippo Gilii, in: Miscell. Astronomica d. Specola Vaticana, Band I, 3—10.

[13] Das Werk dürfte frühestens 1940 vollendet sein. Vgl. hierzu W. Schmitt, Die Photographische Himmelskarte, in: Die Himmelswelt 42 (1932) 44—49.

Sternwarte eine 10 Grad breite Zone des Himmels zu bearbeiten und 1040 Platten aufzunehmen.

Die Stiftung eines für vorgenannte Zwecke geeigneten photographischen Fernrohrs wurde am 14. März 1891 durch den Papst vollzogen. In der Urkunde heißt es, die Astronomie sei diejenige Wissenschaft, die mehr als jedes andere Gebiet der profanen Wissenschaften geeignet sei, der höheren Ehre Gottes zu dienen und seine Glorie zu verkünden. Zum Präsidenten der Sternwarte wurde der Kardinal Mocenni ernannt, dem 1904 der Kardinal Maffi († 1931) folgte. Die Direktionsgeschäfte übernahm P. Denza, der allerdings mehr der Meteorologie zuneigte, während P. Lais mit der Ausführung der astrophotographischen Arbeiten betraut wurde.

Das Fernrohr, ein Doppelrohr, wovon eins der Aufnahme (Objektivöffnung = 30 cm, Brennweite = 343 cm) und ein kleineres Leitrohr der visuellen Nachführung zu dienen hat, wurde in dem mit einer Drehkuppel überdachten Leoninischen Festungsturm aufgestellt. An dieser Stätte hat P. Lais[14] bis an sein Lebensende (1921) gearbeitet. Weit mühseliger als die Aufnahmen der Platten war die anschließende mikrometrische Vermessung der Aufnahmen, die unter Leitung des P. Lais ebenfalls im Vatikan besorgt wurde. Die langdauernden Katalogisierungsarbeiten kamen erst 1928, also nach fast 40 Jahren, zum Abschluß. Erwähnenswert ist, daß die vatikanische Zone etwa 500 000 Sterne umfassen dürfte.

Nach dem Tode P. Denzas (1894) war P. Lais vier Jahre hindurch Leiter der Sternwarte. Im Jahre 1898 übernahm der Augustiner P. Angelo Rodriguez bis zum Jahre 1905 die Leitung. Zum Nachfolger wurde im Jahre 1906 P. Johann Georg Hagen S. J. (1847—1930)[15], der bis dahin an der Sternwarte zu Georgetown (U.S.A.) tätig gewesen war, nach Rom berufen. Kaum ein Astronom war geeigneter als Hagen, der Vatikan-Sternwarte ein neues Gepräge zu geben und ihr Ansehen endgültig zu festigen. Hagens Ziel[16] war zunächst eine grundlegende Neuorganisation der Sternwarte. Der bis zu Hagens Amtsantritt noch mit einigen Instrumenten besetzte Gregorianische „Turm der Winde" sollte gänzlich geräumt und dafür die frühere Sommerresidenz des Papstes Leo XIII., „Villino" genannt, bezogen werden. Diese Stätte bestand aus zwei größeren Gebäuden, die sich flügelartig an einen zweiten mächtigen Festungsturm anlehnen, der für die Aufstellung eines größeren Refraktors besondere Eignung besaß, während die ehemaligen Aufenthaltsräume Leos XIII. Wohnungen, Arbeitsräume und Bibliothek aufnehmen konnten. Die Türme — der westliche: „Torre Leone XIII" und der östliche: „Torre Pio X", also nach den Päpsten, die diese Bauten der Astronomie übergaben — genannt, sind Reste der tausendjährigen Festung, die der hl. Leo IV. im 9. Jahrhundert aus Geldbeträgen des Kaisers Lothar zum Schutze gegen

[14] Nekrolog von P. G. Gianfranceschi, in: Atti d. Pontificia Accademia Romana dei Nuovi Lincei, LXXV (1922) 53—56.

[15] J. G. Hagen S. J., Vierteljahrsschrift der Astronomischen Gesellschaft, Band 64 (1929) 262.

[16] J. G. Hagen S. J., ebenda, Band 45 (1910) 235; Misc. Spec. Vaticana, Band I (1920) 23—29.

die Einfälle der Sarazenen aufführen ließ. Allerdings war die verbindende Mauer zwischen den Türmen nicht mehr begehbar, ein Notstand, der mit Hilfe von Freunden in Newyork und Chicago beseitigt werden konnte. Es wurde eine 85 m lange eiserne Brücke gebaut und hierdurch gleichzeitig noch ein dritter Turm angeschlossen.

Auf der neu ausgerüsteten „Torre Pio X" wurde unter einer Kuppel von 9 m Durchmesser ein visueller Refraktor von Merz mit 40 cm Objektivöffnung und 6 m Brennweite aufgestellt. Die „Torre Leone XIII" beherbergte, wie schon bemerkt, seit 1891 den Astrographen, während der dritte noch genannte Turm die kleineren Fernrohre aus der „Torre Gregoriana" aufzunehmen hatte. Das Durchgangs- oder Meridianinstrument fand unter einer vierten Kuppel auf dem Dache des „Villino" Aufstellung.

An Personal standen dem Direktor P. Hagen S. J. damals als Astronomen P. Johann Stein S. J. und P. Giuseppe Lais und einige technische Hilfskräfte und gelegentliche Mitarbeiter zur Seite. Das Arbeitsprogramm wurde klar abgegrenzt. Neben den astrographischen Arbeiten von P. Lais hat P. Hagen sich in den ersten Jahren in Rom mit der Vollendung seines in Georgetown bereits begonnenen Atlasses der veränderlichen Sterne[17] befaßt. P. Stein übernahm die geographische Ortsbestimmung der Sternwarte und führte bei Herannahen des Halleyschen Kometen (1909) eine vielfach übersehene Untersuchung der bekannten Fabel von der Kometenbulle des Papstes Calixtus III. durch, wozu Archiv und Bibliothek des Vatikans die beste Gelegenheit boten. Es ergaben sich für die Fabel keine zuverlässigen Unterlagen[18].

Die nun folgenden Jahre sind ausgefüllt mit zahlreichen wichtigen Arbeiten. Wenn die „Carte du Ciel" fernerhin auch die Hauptsache blieb, so hat P. Hagen doch auch eingehende Forschungen über Sternfarben durchgeführt, die sich namentlich auf die von P. B. Sestini S. J. in den Jahren 1844—1846 in Rom angestellten Beobachtungen erstreckten. Interessante neuartige Versuche zum mechanischen Nachweis der Erdrotation[19] kamen 1912 zum Abschluß. Schon kurz hernach faßte er den Plan, den Nebel-Generalkatalog des englischen Astronomen J. L. E. Dreyer einer Revision zu unterziehen. Die Ergebnisse sind in einem dicken Folioband[20] niedergelegt. Ein Nebenergebnis dieser Arbeit war die Wahrnehmung von zahlreichen Flächen am Himmel, die mit schwachleuchtenden Nebelmassen, sogenannten Dunkelnebeln, bezogen erschienen. Aus dieser Nebenarbeit ist schließlich eine planmäßige Durchmusterung[21] des gesamten in Rom sichtbaren Himmels nach diesen rätselhaften Dunkelwolken geworden,

---

[17] J. G. Hagen S. J., Atlas stellarum variabilium.

[18] J. Stein S. J., Calixte III et la Comète de Halley, in: Pubblicazioni d. Specola Vaticana, Band II (1909).

[19] J. G. Hagen S. J., La Rotation de la Terre, in: Pubbl. Spec. Vat., Band I (1910).

[20] J. G. Hagen S. J., A Preparatory Catalogue for a „Durchmusterung" of Nebulae, in: Pubbl. Spec. Vat., Band X (1922—1927).

[21] J. G. Hagen S. J. † und Fr. Becker, Rassegna delle Nebulose Oscure, in: Pubbl. Spec. Vaticana, Band XIV (1931); vgl. J. G. Hagen S. J., Stimmen der Zeit Band 115 (1928) 389; D. Wattenberg, ebenda, Band 121 (1931) 351—364; Band 124 (1932) 194—195.

die freilich Hagen nicht mehr vollendet hat, obwohl sie das letzte Jahrzehnt seines Lebens (1920—1930) ganz in Anspruch nahm und das Augenmerk aller Astronomen nach Rom richtete.

Neben dem Atlas der veränderlichen Sterne ist in Rom noch ein Lehrbuch[22] über diese Sterngattung entstanden. Den ersten praktischen Teil hat P. Hagen geschrieben, während die theoretische Abteilung von P. Stein verfaßt wurde. Diese umfassende Monographie bildet für jeden Astronomen ein unentbehrliches Standardwerk.

In den stillen Türmen der vatikanischen Gärten ist also eine emsige Forschungsarbeit geleistet worden. Aber der Gefahr, der sich in Europa heute alle Sternwarten ausgesetzt sehen, und die in dem ständigen Vorrücken des Stadtbildes in die Außenbezirke und der damit verbundenen störenden künstlichen Erhellung des Nachthimmels begründet liegt, konnte auch die Specola Vaticana nicht entrinnen. Nach dem Tode P. Hagens[23] (1930) und der Ernennung P. Steins zum Direktor mußte daher die Verlegung der Sternwarte ernstlich ins Auge gefaßt werden. Dank dem großen Interesse, das Papst Pius XI. seiner Sternwarte stets entgegengebracht hat, konnte die päpstliche Sommerresidenz in Castel Gandolfo am kleinen Albaner See, etwa 22 km von Rom entfernt und 450 m über dem Meeresspiegel gelegen, als günstiger Standort der Sternwarte in Anspruch genommen werden, nachdem die eigens zu diesem Zweck unternommenen Untersuchungen der Luftdurchsichtigkeit ein günstiges Resultat ergeben hatten. Die Übersiedlung in das neue Heim erfolgte im Oktober 1933.

Mit der Verlegung der Vatikanischen Sternwarte[24] war gleichzeitig eine grundlegende Erweiterung und Modernisierung verbunden, um den neuesten Fortschritten der Sternkunde Rechnung zu tragen. Das obere Stockwerk des Palastes enthält die astronomische Abteilung. Unter zwei Kuppeln stehen die beiden Hauptinstrumente der Sternwarte, ein visueller Refraktor von Carl Zeiß mit 40 cm Objektivöffnung und ein neues ebenfalls von Carl Zeiß in Jena gebautes photographisches Doppelfernrohr, das eine Kombination von einem photographischen Refraktor mit 40 cm Objektivöffnung und einem Spiegelteleskop mit einer Öffnung von 60 cm darstellt. Beide Fernrohre sind mit elektrischem Antrieb versehen. Auch sonst ist die Sternwarte mit vielen modernen Einrichtungen und Hilfsmitteln ausgestattet worden. Unter den bereits in Castel Gandolfo in Angriff genommenen Arbeiten ist etwa die Wiederholung eines Teiles der Hagenschen Dunkelnebel-Durchmusterung durch Hagens früheren Assi-

---

[22] J. G. Hagen S. J. und J. Stein S. J., Die veränderlichen Sterne I und II, in: Pubbl. Spec. Vat., Band V und VI (1913—1920).

[23] Nekrologe von P. J. Stein S. J., in: Vierteljahrsschrift der Astronomischen Gesellschaft, Band 66 (1931) 1—12; Atti d. Pontif. Accad. delle Scienze, LXXXIV (1931) 66—84.

[24] Vgl. J. Stein S. J., Vierteljahrsschrift der Astronomischen Gesellschaft, Band 67 (1932) 314—316; Band 68 (1933) 272—273; Band 69 (1934) 274—276; Band 70 (1935) 209—210.

stenten Fr. Becker (Bonn) zu nennen[25]. „Das Ergebnis war eine befriedigende Bestätigung des Hagenschen Gesamtbildes in den Hauptzügen."

Der Himmelskarten-Astrograph ist vorläufig in der „Torre Leone XIII" im Vatikangarten geblieben. An diesem Instrument wird ein Teil der vatikanischen Zone der „Carte du Ciel" zum Zwecke der Bestimmung der photographischen Größen der Sterne neu aufgenommen und vermessen.

Eine bemerkenswerte Bereicherung erfuhr die Sternwarte in Castel Gandolfo durch die Angliederung eines nach modernen Gesichtspunkten angelegten astrophysikalischen Laboratoriums, das im Erdgeschoß des Palastes untergebracht ist und unter Leitung von P. Alois Gatterer S. J. steht[26]. Wie schon mehrfach erwähnt, ist die Forschungsarbeit eines Astronomen heute so sehr mit der Physik verknüpft, daß es unerläßlich blieb, zum Verständnis der „Sternlaboratorien" ähnliche Vorgänge in einem irdischen Laboratorium zu studieren. Durch die Angliederung eines derartigen Laboratoriums wird die Arbeit am Fernrohr wesentlich ergiebiger gestaltet. Daneben bleibt dem Laboratorium der Vatikanischen Sternwarte die Aufgabe vorbehalten, selbständige Untersuchungen in Fragen der Atomphysik in Angriff zu nehmen. Die ersten Arbeiten liegen bereits vor und eine eingehende spektroskopische Untersuchung der vatikanischen Meteoritensammlung ist in Aussicht genommen.

Rückblickend wird man feststellen dürfen, daß sich die Specola Vaticana aus bescheidenen Anfängen über eine ruhmreiche Vergangenheit hinweg zu einer modernen astronomischen Forschungsstätte entwickelt hat, die imstande ist, an allen großen Problemen der heutigen Astronomie an entscheidender Stelle mitzuarbeiten. Mit diesem besonderen Auftrag ist die neue Sternwarte in Castel Gandolfo[27] in Anwesenheit des Papstes am 29. September 1935 in einem feierlichen Akt ihrer Bestimmung übergeben worden.

---

[25] Fr. Becker, Zur Frage der visuell beobachteten „kosmischen Nebelwolken", in: Zeitschrift für Astrophysik, Band 9 (1934) 160—162.

[26] A. Gatterer S. J., Das astrophysikalische Laboratorium der Vatikanischen Sternwarte, in: Pubbl. d. Spec. Vat., Band XVI (1935).

[27] Inaugurandosi in Castel Gandolfo la Specola Astronomica Vaticana, 29. Settembre 1935 (Tipografia Poliglotta Vaticana, 1935).

Umschau

Schöpfer und Werk in katholischer Sicht

Eine kostbare Gabe schenkte Karl Muth dem deutschen Volk und den deutschen Katholiken mit seinem Buch „Schöpfer und Magier"[1]. Wie er vor bald vierzig Jahren (1898) begann, für die Reinheit der Sprache und Dichtkunst zu streiten, wie er damals von den Katholiken höhere Ansprüche und höchste Ziele verlangte, so geht er auch jetzt wieder daran, das Geheimnis der Sprache zu feiern in den großen Sprachmeistern der deutschen Vergangenheit, Klopstock und Goethe, und dem „Magier" der Sprache jüngster Zeit, Stefan George.

Wenn wir zuerst von den beiden ersten Teilen seines Buches sprechen,

[1] Bei Jakob Hegner, Leipzig 1935. Eine Ergänzung zum dritten Teil des Buches bietet des gleichen Verfassers Beitrag im Juliheft 1936 des „Hochland". Er bestätigt die Kritik an Stefan George.

stellen wir fest, daß Muth hier nicht so sehr neue sachliche Einzelheiten als eine Darstellung der ganzen Bedeutung dieser großen Dichter in einer dem Gegenstand wahrhaft würdigen Sprache bietet.

Daß die meisten Zeugnisse aus den Werken Klopstocks und vor allem Goethes neu oder wenig bekannt sind, gereicht sowohl Muth wie auch den dargestellten Meistern zur Ehre. Es kann sich hier nicht darum handeln, Muths Aufstellung zu erweitern oder zu verbessern. Einzig das sei in aller Bescheidenheit angemerkt, daß wir Goethe mehr Sprachwillen zuschreiben möchten als der Verfasser wahrhaben will. Wenn Goethe auch weniger gelehrte Erörterungen über grammatische Formen anstellte, wenn ihm die Sprachkunst auch noch so sehr Geschenk und Gabe der Natur war, hat nicht auch er gefeilt, verbessert, ausgemerzt, ergänzt, wirklich am Wort gearbeitet bis in seine letzten Lebensjahre?

Das Ziel Muths ist es, aufzuweisen, wie Sprache und Persönlichkeit, Dichtung und Dichter in einem unlöslichen Verhältnis stehen. Die Zeiten, da das Leben des Dichters durchforscht wurde um der Stoffgeschichte willen, um festzustellen, welche Einflüsse dieses oder jenes angeregt oder bestimmt haben könnten, sind vorüber. Dieser Positivismus, der fast blind wurde für das Wesen der Dichtung, hatte dann einer reinen Ästhetik Platz gemacht oder einer Betrachtung, die aus der Dichtung Philosophie machen wollte. Die Arbeiten jener Zeit haben uns Baustoffe geliefert, sind nicht umsonst gewesen; aber wir stimmen Muth bei, der in der Dichtung auch die gestaltete Persönlichkeit des Dichters sieht, der in seinen Werken Spuren seines Ringens nach der Höhe, nach der Vollendung hinterließ. Wir betrachten sie selbst da mit Ehrfurcht, wo Grenzen sichtbar werden und Schuld und Versagen beklagt werden müssen. Freilich sei nicht verhehlt, daß uns Muth allzu apologetisch von Goethe spricht, mit allzu großem Willen zur Abwehr und Verteidigung erklären und berichtigen möchte, was an Goethe getadelt wurde und wird. Er kann für sich anführen, daß die Gegenwart dem größten aller deutschen Dichter seit dem Mittelalter nicht mehr gerecht wird, daß sein Lob in überlieferten Wendungen wie in Rechenpfennigen heruntergezählt und ausgezahlt wird und man sich der Mühe überhoben glaubt, sein großes Werk zu lesen und wiederzulesen. Muth ist da Vorbild. Noch immer können wir von Goethe lernen, von seiner Sprache und dem hohen geistigen Gehalt, und wir werden nie an ihm vorbeigehen dürfen, wenn wir uns vornehmen, in unser deutsches Volk und seinen Geist einzudringen.

Aber allzu groß scheint doch das Bemühen, Einwendungen gegen Goethes Sein und Dichten zuvorzukommen. Genügt es z. B., um Goethes Ironie zu erklären, die wir antreffen, wenn er von religiösen Dingen spricht, auf seine Scheu hinzuweisen, Persönlichstes durch Worte zu gefährden, zu entheiligen? Auch wird uns Muth kaum überzeugen, daß die Empfindsamkeit des hohen Meisters es berechtigt erscheinen lasse, wenn Goethe sich vor dem Leid zurückzieht. Zartfühlend ist er gewesen; man mag es entschuldigen, daß er darum der Härte des Kreuzes aus dem Wege ging. Aber groß ist das nicht. Trotz des wundervollen Schlusses, den wir wie Muth auffassen, ist unter dieser Rücksicht auch Faust ein Torso. Gerade wenn wir wie Muth Dichtung und das Letzte der Persönlichkeit in die Tiefe der Religion und zwar der geoffenbarten Religion hineinsenken, müssen wir so urteilen, nicht aus Härte und Selbstüberhebung über den schöpferischen Menschen, sondern aus Ehrfurcht und Anbetung des unendlichen Gottes, der zwar Liebe, aber auch verzehrendes Feuer ist.

Als Vorbild gelte uns der große Augustinus, der den Heiden grandes passus, große Schritte, zugesteht, sie aber gleichwohl abwegig nennt. Oder der Aquinate, der zwar Aristoteles und Averroës, die nicht zu einem klaren Gottesbegriff gelangten, gegen die kleinen Geister in Schutz nimmt, aber nicht zögert, den Irrtum dieser großen Genies der Philosophie zu beklagen. So können wir auch trotz der überragenden Größe der Geisteskraft eines Goethe und des klassischen Idealismus ihre Begrenztheit gegenüber der katholischen Welterfassung fesstellen, ohne in den Verdacht zu kommen, Bilderstürmer zu sein.

Im letzten Teil seines Buches nimmt

Karl Muth Stellung zu Stefan George, den er Sprachmagier, nicht Sprachschöpfer nennt. Sofort wird der Leser merken, daß diese Ausführungen in der seelischen Stimmung stark von der Beurteilung Klopstocks und Goethes abweichen. Ein heiliger Zorn, gebändigt und angefacht zugleich durch heilige Verantwortung vor der Dichtkunst und durch tiefes Gerechtigkeitsgefühl, belebt den Beurteiler, der die Apotheose durch den „Kreis" zurückweist. Wir müssen offen gestehen, daß wir sozusagen jedem Wort Muths beistimmen, und gar manches uns wahrlich aus der Seele geschrieben ist. Unter dem starken, gefühlsgeladenen Willen, der den unberechtigten Preis Georges zurückweist, kommt aber das Gute nicht recht zur Geltung, das auch Muth in dem ehernen Dichter sieht und für das er das rechte Wort findet. Im Grund ist es wirklich nur eine Saite, auf der George spielt, meisterhaft, aber ohne die Süßigkeit, die der Dichter dem Saitenspiel zuschreibt, weshalb man denn fast versucht ist, wie George selbst lieber vom „Klangdraht" zu sprechen. Der Dichter entlockt ihm einen klaren, durchdringenden und harten Ton, der erschüttert und aufruft, aber nicht jauchzend zum Unendlichen emporwogt. Das Licht, das George ausstrahlt, ist das der glühenden Metalle und kühlbrennenden Edelsteine; der Schmelz der Blütenfülle des Weltalls und selbst das zitternde Leuchten der Sterne wecken bei ihm nicht Freude und Friede. Die Liebe, die der Priester der Dichtkunst kündet und lebt, regt an und treibt zur Höhe, zeugt aber kein wahres Leben, was im wörtlichen wie übertragenen Sinn gilt, trotz des gegenteiligen Scheins.

Im Juliheft dieser Zeitschrift 130 (1936) 386—398 hat J. Schoemann S. J. in nachsichtigster Weise das Positive Georges dargestellt und seine Grenzen angedeutet. Die Geschichtsschreiber werden in ihren Werken von seiner Wirkung sprechen, sein Nachhall eint sich mit vielen andern gleichlaufenden Bestrebungen über das Heute hinaus. Wir haben kein Bedenken, alles Wertvolle Georges als ägyptische Beute in unsern Scheuern zu bergen, ohne so stark wie Muth zu betonen, daß er sich selbst richtete, wenn er schrieb: „Wer ein Richtiges sagt und irrt im Letzten, steckt in dem stärksten Wahn".

Auch Stefan George ist ein Beweis, wie Dichtung und Dichter nur eins sind und sich gegenseitig ergänzen müssen. Gerade das herausgearbeitet zu haben, bleibt Muths unbestreitbares Verdienst, mag er auch besonders das Irrige und Falsche betonen; er übersieht ja dabei keineswegs das Wertvolle, was wir noch einmal aussprechen wollen, um Mißverständnissen vorzubeugen. Dabei rührt er an die Wurzel der Dichtung und des Dichters. Dieses Beispiel der Gegenwart, zumal bei einem Dichter, der aus katholischer Umgebung kommt, ist vor allen andern geeignet, die Lage der Kunst in unserm Vaterland, in unserm katholischen Lebensraum darzulegen. Es ist ja schließlich die Lebensarbeit Muths gewesen, der er sich mit ganzer Kraft und großer gläubiger Liebe gewidmet hat: Die Kräfte von Natur, Geist und Gnade zum Werk aufzurufen, und die deutschen Katholiken aus bequemer Selbstgenügsamkeit und falscher Selbstbespiegelung herauszureißen. Daß ein George dem katholischen Gefild entwuchs, nennt er tragisch, und Muths Deutung der Zeit wird bald bitter und pessimistisch. Einig gehen wir auch mit Muth in der Feststellung, daß die Gegenwart noch keinen ganz großen, führenden Dichter erweckte, nach dem wir uns alle sehnen. Die Geburt eines Genies ist ein Geschenk; dennoch ist es, wie Muth recht erkennt, Sache der Umwelt, der katholischen Gemeinschaft, dem Genius Boden und Voraussetzung zu sein. Sie ist nicht genügend erfüllt, wie wir mit Muth bedauern. Es scheint uns jedoch, als ob dieser Entwicklungsvorgang nicht während eines Einzelgeschlechtes, sondern vielleicht erst in Jahrhunderten zu seinem Ende kommt. Durch das ganze 19. Jahrhundert geht der Ruf nach großer Dichtung aus katholischem Geist, nach Meisterung der Form, der niederen und höheren Beherrschung der Sprache und der Gestaltung des großen und größten Gedankens, deren ein Mensch, der von der Erde genommen und für das Unendliche geschaffen, fähig ist. Die Romantik erhebt den Ruf, und er verstummt nicht mehr, bis ihn seit 1898 Muth hell und wuchtig aufnimmt und so ein Großteil des Verdienstes erwirbt,

daß wir heute weitergekommen sind. Aber — müssen wir nicht mehr Geduld haben? Armeen können aus dem Boden gestampft werden, Kommandorufe an die Dichter und Dichtung verhallen.

Wer an seinem Auge die Entwicklung des deutschen Katholizismus seit dem Erwachen aus der Zeit der Aufklärung, seit Sailer, Schlegel und Görres vorüberziehen läßt, der wird gewiß viel Enge, Begrenztheit und Banausentum sehen, aber doch auch ein Wachsen in die Tiefe und Breite. Seine Stimmung wird nicht die der halben Mutlosigkeit und Verzagtheit sein, sondern Mut und Zuversicht. Alle Irr- und Abwege, alle Rückschläge vermögen jene Lebenskraft nicht zu hemmen und zu zerstören. Wir glauben unerschütterlich, daß sich die sinnvolle Möglichkeit einer neuen großen Harmonie von Menschentum, Volkstum und katholischem Christentum in einer Dichtung verwirkliche. Dieses Werk entspräche einem Parzival Wolframs von Eschenbach und einer Göttlichen Komödie, die geschaffen wurden, bevor die einzelnen im Mittelalter naiv geeinten Kulturgebiete sich schieden. Nachdem sie ihre Sonderentwicklung nahmen, streben sie jetzt wieder zur Vereinigung im Regnum Christi. Sie ruft aber auch nach künstlerischer Gestaltung. Hubert Becher S. J.

Gibt es atonale Musik?

Die Frage soll nicht nur eine methodische sein, sie setzt die bejahende Antwort nicht als gegeben voraus. Im Gegenteil, die folgenden Darlegungen möchten einen Beitrag liefern zu einer verneinenden Antwort, zu einer nicht gefühlsmäßigen, sondern begründeten Entscheidung: es gibt nur entweder Atonalität oder Musik. Also aufgelegte Reaktion? — Darüber mag man am Ende urteilen. Jedenfalls ergeben sich auch für die Träger der Kirchenmusik ganz bestimmte Folgerungen[1].

Atonale Musik ist durchaus nicht gleichbedeutend mit „neue" Musik[2]. Jede Zeit stellt ihre Werke als „neu" gegen die Art der Väter, leidenschaftlich in Verteidigung und Ablehnung. Der Abstand eines Jahrzehnts genügt aber meist schon, um das Neue im Zusammenhang einer Entwicklung zu sehen. Es handelt sich in der Regel nur um Gegensätzlichkeiten des Stils, Verschiedenheiten des Gestaltungswillens, der Ausdrucksmittel; die Elemente der Sprache aber sind dieselben. Daneben gibt es aber Einschnitte in der Entwicklung der Musik, die mehr sind als Stilverschiedenheiten. So tut sich zwischen der Einstimmigkeit der frühen abendländischen Musik und der vokalen Polyphonie des Hochmittelalters und der beginnenden Neuzeit eine ebenso tiefe Kluft auf wie zwischen dieser und dem harmonisch orientierten, fast ausschließlich auf die Dur-Moll-Gesetzmäßigkeit eingeengten Zeitalter von etwa 1600 bis 1900. Und doch scheinen selbst diese drei scharf geschiedenen Epochen noch etwas verhältnismäßig Einheitliches, in sich Geschlossenes, wenn man sie gegenüberstellt dem Neuen, das sich seit der Jahrhundertwende (häufig wird als Stichjahr 1915 angegeben) immer mehr durchzusetzen sucht.

Jede abendländische Musik bis 1900 ruhte auf einer mehr oder minder ausgeprägten „tonalen" Grundlage. Damit ist nicht immer und einzig die Einheit der Tonart gemeint, die genaue Regelung des Verhältnisses der Tonarten untereinander, wie es das uns vertraute System des Quintenzirkels mit sich bringt, sondern wesentlicher noch als das: die Elemente alles musikalischen Geschehens, Melodik, Harmonik und Rhythmik stehen in irgend welchen Beziehungen zu einander. Eine melodische Linie (immer ist die uns bekannte abendländische Musik vor 1900 gemeint) beruht auf einer bestimmten, in der Gesetzmäßigkeit ihrer Folge bedingten Harmonik, selbst wenn diese „Begleit"-harmonik gar nicht lautlich in Erscheinung tritt. Wir hören in jeder melodischen Linie die zugehörige Harmonik und Rhythmik mit. Der Harmonik ihrerseits ist es einfachhin unmöglich, sich ohne gleichzeitige Einbeziehung von Melodik und Rhythmik auszusagen. Und selbst der Rhythmus, dem man am ehesten eine gewisse Selbsteigenheit zugestehen möchte, auch er bedarf, um

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift Band 130 (1935) 43 ff., Kirchenmusikalische Irrlichter.

[2] Vgl. zum Folgenden: Hans Mersmann, Die Tonsprache der neuen Musik. Mainz 1930, Melosverlag.

sich musikalisch erkennbar zu machen, mindestens der melodischen Primitivform der Ein-tönigkeit. Jedes der Elemente ist also nur Funktion einer gemeinsamen, über ihnen stehenden und sie bedingenden Kraft, die gewöhnlich als „Tonalität" bezeichnet wird. Dieser Name darf also, wie schon angedeutet, nicht zu einseitigen nur-tonartlichen Vorstellungen führen.

Von hier aus wird die Eigenart der a-tonalen Musik erkennbar: sie löst die Beziehungen zwischen den Elementen (Melodik, Harmonik, Rhythmus) auf, verselbständigt sie. Eine echt atonale Melodie, etwa von Schönberg oder Anton Webern, gibt keine Möglichkeit einer noch so verborgenen harmonischen Interpretation mehr; volkstümlich gesagt: man kann sie nicht „begleiten". Ähnlich in der Harmonik: die alte Kadenz beruhte auf einem Wechsel von Spannung-Lösung, der von bestimmten Gesetzmäßigkeiten getragen war. Schon Neuromantik und Impressionismus hatten diese Gesetzmäßigkeit vielfach erweitert, ja gelockert, aber sie war noch da. A-tonale Harmonik dagegen kennt nur noch den reinen Wechsel von Ruhelage und Spannungslage. Tonarten, die innerlich keine Beziehungen haben, erklingen gleichzeitig (Polytonalität); Melodien, die innerlich keinen gemeinsamen harmonischen Nenner haben, laufen nebeneinander (lineare Polyphonie). Der Klang entsteht nicht aus der Wurzel von Grundton, Terz und Quint, die er in komplizierten Bildungen erweitert und umbiegt, sondern er besteht von vornherein aus einer Reihe von Tönen, die im Sinne der alten Logik nichts miteinander zu tun haben. Auch auf dem Gebiet des Rhythmus gibt es Beispiele, wo neben sym-metrischer Rhythmik (Gleichheit des Aufbaues als Grundlage der zeitlichen Gliederung) ein antimetrischer, nahezu entmaterialisierter, schwebender, flüchtiger zeitlicher Ablauf des melodischen Geschehens spürbar ist. Oder es läßt eine Zusammenballung vieler und verschiedenartiger Metren auf engem Raum jeden gemeinsamen Nenner vermissen (Poly-Rhythmik). Das Gemeinsame all dieser Erscheinungsformen ist ihre Beziehungslosigkeit, die Verselbständigung, die Un-bezogenheit auf eine gemeinsame Grundlage, „Tonalität" geheißen. Daher der Name A-tonalität.

Kein Wunder, wenn manche mit großer Zurückhaltung dieser Musik gegenüberstehen: sie sehen in ihr einen gefährlichen Angriff auf die Grundlage alles künstlerischen Geschehens und Gestaltens. Diese Nicht-Bezogenheit der Elemente untereinander und auf ein letztes Gegebenes ist ihnen musikalischer Relativismus, Individualismus, Atomismus, ja letztlich in seinem Angriff auf bisher für unerschütterlich gehaltene Gesetze: musikalischer Bolschewismus. Gemäßigte Freunde dieser Tonsprache dagegen (um von begeisterten zu schweigen) sehen die Sache von der andern Seite: „Vorher mußte jeder Ton einer melodischen Folge auch harmonisch zu beziehen sein, das bedeutete eine ungeheuerliche Bindung. Nun aber steht jeder Ton für sich, erwächst aus eigener Kraft. Er gewinnt unendlich an Schwere, denn es ist kein Klang mehr da, der ihn trägt." „Aus der Durchbrechung aller dieser Bindungen ergibt sich ein Ausblick von ungeheurer Weite. Jedes der Elemente steht unter eigener Gesetzmäßigkeit. Ihr Fluß ist an keine gegebene Ordnung gebunden, sondern die Beziehungen schaffen sich selbst in jedem Augenblick neu. In allen Richtungen entsteht an Stelle weniger, typischer, wiederkehrender oder nur gering abgewandelter Beziehungen eine unendliche Fülle individueller, wechselnder Möglichkeiten. Alle relativen Bindungen werden durch absolute Werte ersetzt. Aber die neue Freiheit der Elemente ist nicht Willkür, sondern neue Gesetzmäßigkeit."

Das Letzte kann für den Augenblick überraschen. Man darf aber nicht übersehen, daß die Entwicklung in drei Gruppen verläuft: Von einigen wird der einmal eingeschlagene Weg der Auflösung mit grausamer Konsequenz weiterverfolgt, bis lebendiges Wachstum der Kräfte, sichtbare Form, Klang und Farbe, ja schließlich der Ton immer mehr sich verflüchtigt haben (Schönberg seit op. 11, Anton v. Webern, manche Werke von Alban Berg). Bei anderen erhebt sich eine Reaktion dagegen: die Elemente bäumen sich auf, es entsteht, an vielen Stellen zugleich, eine Musik, die sich wieder zu Klang und Rhythmus, zu Volkslied und Tanz bekennt (Strawinsky, Křenek, der frühe Hindemith u. a.). Aber diese Kräfte stürmen über das Ziel hinaus. Die lebenbejahende

Macht der Musik durchbricht alle Schranken. Formlosigkeit entsteht aus der entgegengesetzten Haltung. Erst aus ihr erwächst ein drittes Entwicklungsstadium: war das erste vorwiegend blutleer, konstruiert, das zweite meist brutal, lärmend, formlos, so gelangt man jetzt zu einer Bindung unter dem Schlagwort der „neuen Sachlichkeit": Gestalt und Form haben wieder Geltung, der Inhalt steht wieder über den Elementen (etwa Jarnach, spätere Werke von Hindemith u. a.). Atonal im strengen Sinn kann man nun eigentlich nur die erste Gruppe nennen, allenfalls noch die zweite; die dritte ist aber bereits wieder zu neuen Bindungen gelangt, hat also die konsequente Atonalität wieder verlassen.

Damit ist aber die Frage noch nicht beantwortet, die sich bei Freund und Feind immer wieder erhebt: „Neue Gesetzmäßigkeit", „neue Bindungen" — welcher Art? Was wird gebunden? Woran? Also kann auf ein beherrschendes Kraftzentrum, das heißt eben eine „Tonalität", nicht dauernd verzichtet werden?

Die Frage ist für uns nicht nur deshalb bedeutungsvoll, weil auch Versuche gemacht wurden, die katholische Kirchenmusik in atonalem Geiste zu „erneuern"[3], sondern weil die Folgerungen und Auswirkungen einer zum Prinzip erhobenen „Beziehungslosigkeit" religiös-weltanschaulich von großer Tragweite sind.

Hier kommt uns nun unerwartet etwas zu Hilfe, das zwar neben dem lebendigen Leben immer nur zweitrangige Bedeutung hat, aber doch für die Weggestaltung der Zukunft wertvolle Winke geben kann: die Geschichte. Marius Schneiders „Geschichte der Mehrstimmigkeit"[4] befaßt sich eigentlich nicht ausdrücklich mit unserer Frage, liefert aber doch wertvolle Beiträge zu ihrer Lösung. Als Hauptaufgabe des ersten Bandes wird genannt: „... durch die Erforschung der harmonischen Intervallgebung einen Teil jener Gesetze zu erfassen, die dem musikalischen Unterbewußtsein primitiver Musikkulturen zu Grunde liegen." Selbstverständlich kann man von Beispielen exotischer Musik keine direkten Schlüsse ziehen auf die innere Gesetzlichkeit und die Entwicklung unserer abendländischen Musik. Der Verfasser lehnt ein derartig „unsinniges und zugleich aussichtsloses Unternehmen" klar ab. „Man kann nicht bei einem Volk irgend eine Urform der Entstehung der Mehrstimmigkeit (und folgerichtig auch nicht der letzten inneren Gesetzlichkeit) feststellen und diese dann ohne weiteres als den Anfang (und die Norm der Gesetzlichkeit) für alle Mehrstimmigkeitsformen bezeichnen. Man kann zunächst nur das erfaßbare Material exotischer Musik, das sich uns ja nur in neueren Typen darbietet, im Sinne der Kulturkreislehre ordnen. Dabei stellt sich aber heraus, daß diese Anordnung auch der musikalischen Entwicklungslinie entspricht, die sich aus dem musikalischen Tatsachenbestand ergibt. Zieht man nun die Geschichte (und die innere Gesetzlichkeit) der abendländischen Musik zu einem unverbindlichen Vergleich heran, so kann man nicht umhin, angesichts einiger absolut identischer Erscheinungen exotischer und abendländisch-mittelalterlicher Musik irgend welche Schlüsse zu ziehen, zumal diese Identitäten keineswegs vereinzelt dastehen, sondern die Norm bilden und es nicht nur exotische Parallelerscheinungen zu mittelalterlichen feststehenden Musiktypen, sondern auch wesensgleiche Entwicklungszüge gibt." — Der zweite Band legt, trotz teilweise spärlichen Materials, den lebendigen Organismus unserer mittelalterlichen Mehrstimmigkeit klar. In ausführlichen Einzeluntersuchungen — der englische Kreis und sein nordfranzösisches Randgebiet, der französisch-italienische Kreis, der St. Martialkreis, der deutsche Kreis sind gesondert behandelt — wird gezeigt, daß zwar zu den im ersten Band herangezogenen exotischen Harmoniekreisen keine direkten Beziehungen bestehen, daß aber auf Grund allgemein gültiger Gesetze der Harmoniebildung hier ähnliche melodische und tonale Voraussetzungen

[3] Vgl. diese Zeitschrift a. a. O.

[4] Erster Teil: Die Naturvölker. 4° (108 S. mit 289 Notenbeispielen als Anhang). Zweiter Teil: Die Anfänge in Europa. 4° (120 S. mit 172 Notenbeispielen und 4 Handschriften-Wiedergaben als Anhang). Berlin 1934/35, Julius Bard Verlag G. m. b. H. Jeder Band M 9.60. Der dritte Band „Von Perotin bis Bach" erscheint 1936.

wiederum zu ähnlichen harmonischen Formen geführt haben.

Wir suchen nun, abseits vom Hauptthema, Antwort auf unsere Frage: Weist uns die geschichtliche Entwicklung in irgend einem Kulturkreis darauf hin, daß die Musik in „Beziehungslosigkeit", also in Atonalität, gipfelt? Oder zeigt vielleicht umgekehrt die geschichtliche Betrachtung „Tonalität" als etwas Elementares, das man nicht ausschalten kann, ohne die Musik selbst aufzuheben? — Die Ergebnisse sind für unsere Frage, wie zu erwarten, umfangsmäßig nicht sehr reichhaltig, inhaltlich aber durchaus bedeutsam:

„Überblickt man das gesamte Gebiet harmonischer Erscheinungen von den Musikkulturen Melanesiens und Indonesiens bis zu der hoch entwickelten Musikpflege in Samoa und Ostafrika, von der Theorie Hucbalds und den ‚melliflua organa' des Winchester Tropar bis zu den Sequenzen und Tropen der St. Martialschule des 12. Jahrhunderts, ... so führt die nähere Erforschung der Mehrklangsbildung dieser Kreise zu einem überraschend einheitlichen Bild, aus dem man den Eindruck gewinnt, daß es auf der ganzen Erde ein grundsätzliches und allgemein gültiges Gesetz gibt, nach dem sich die vokalen Mehrstimmigkeitsformen entwickeln. Die harmonische Intervallbildung ändert sich je nach den melodischen Voraussetzungen; die Mehrstimmigkeitsform je nach der gegebenen Kultur. Nur das Gesetz, das die Mehrstimmigkeitsformen hervorruft und das den Charakter und die Stellung der harmonischen Intervalle bestimmt, ist überall das gleiche." „Man gewinnt den bestimmten Eindruck, daß über einer gegebenen Melodie nur e i n e Harmonisierung die „richtige" oder besser: die natürliche sei. Hier ist der Schluß zwingend, daß die harmonische Intervallbildung durch irgend welche — selbstverständlich unbewußten — musikalischen Gesetze aufs strengste festgelegt wird."

Als wichtigster, alles andere überragender Begriff hebt sich im Laufe der Untersuchungen der Begriff „Tonalität" heraus. Tonalität besagt nun zunächst nicht dasselbe wie Tonleiter. Die Tonleiter ist ja nicht etwas Erstgegebenes, wie wir meist meinen, gleichsam das Material, aus dem eine Melodie zusammengesetzt wird, sondern die Melodie, genauer das Motiv, ist die erstgegebene Erscheinung, die Tonleiter ist eine spätere, theoretische Ableitungsform. Auch kann nicht aus jeder primitiven Melodie eine Tonleiter abgeleitet werden. Manchmal ist der Tonraum so gering, daß jedenfalls nicht von Tonleiter, und kaum ansatzweise von Tonalität gesprochen werden kann. Eine klare und bestimmte tonale Rahmenbildung ist erst bei Quart- und Quintmotiven möglich.

Dagegen gibt es andere Kulturen, deren Motivmaterial sich im ausgeführten Notenbild kaum merklich von jenen unterscheidet, aber zwischen allen Tönen ihrer Gebrauchsleiter ist ein viel engerer und mehr stetiger, unbedingt auf Tonigkeitsverhältnissen beruhender Zusammenhang. Nicht mehr die freie Sequenzierungs- und Teilungsmöglichkeit eines Motivs, sondern eine stetige Gruppierung von tonal ganz bestimmten Werten, eine geschlossene tonale Struktur, bildet die Grundlage, auf der diese Gesänge kreisen. Die zwischen den Eck- und Haupttönen des Motivs liegenden Töne erhalten tonalen Eigenwert. Auch das Verhältnis der Zwischentöne unter sich und zu den Rahmentönen bildet hier nach und nach eine feste Norm.

Diese Erkenntnisse sind nur Wege zu dem Hauptziel des Verfassers, den „Ursprung der Mehrstimmigkeit" zu erforschen. Hierüber soll ein anderes Mal eine kurze Übersicht geboten werden. Der innere Zusammenhang beider Fragen aber ist mit den Worten ausgesprochen: „Die starke innere Verbundenheit von Harmonie und Melodie verdanken beide ihrer gemeinsamen Grundlage, der Tonalität." Das ist das Ergebnis dieser äußerst gründlichen und umfangreichen Untersuchungen.

So besitzen wir also eine starke geschichtlich-volkskundliche Stütze dafür, daß es eigentlich beziehungslose, im strengen Sinn atonale Musik nicht geben kann. Was sich dafür ausgab und ausgibt, ist keine „Musik", ist nicht das Ergebnis lebendiger Entwicklung, sondern vernünftelnder Konstruktion. Dabei soll das Verdienst dieser Bewegung, die Stagnation der spätromantisch-impressionistischen Zerfaserung überwunden und den Elementen wieder zum Durchbruch verholfen zu haben, nicht

übersehen werden. Wie nun freilich die neue „Bindung", die neue „tonale Gesetzlichkeit", der das 20. Jahrhundert entgegenstrebt, beschaffen sein wird, kann uns die Geschichte nicht sagen. Aber eines ist sicher: wie es neben der euklidischen Geometrie, die so lange für die einzig mögliche gehalten wurde, noch andere gibt, so daß jene heute nur als Grenzfall gilt, so sind auch neben der „klassischen" Tonalitätslehre noch andere Möglichkeiten vorhanden, von denen sich die Schulweisheit aller Verfasser von Harmonielehrbüchern im 19. Jahrhundert nichts träumen ließ.

Georg Straßenberger S. J.

Besprechungen

Biblische Theologie

1. Die Kirche im Neuen Testament in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Ein Gespräch zwischen lutherischen, reformierten und freikirchlichen Theologen. Unter Zugrundelegung von Referaten von Wilhelm Zoellner, August Lang, Georg Wobbermin, J. W. E. Sommer und Rudolf Homann. Im Auftrage des deutschen Ausschusses für Glaube und Verfassung der Kirche (Lausanne) hrsg. von Friedrich Siegmund-Schultze. 8° (127 S.) Berlin 1930, Furche-Verlag. M 3.80
2. Jesus und die Kirche. Eine biblisch-theologische Studie. Von Karl Pieper. 8° (97 S.) Paderborn 1932, Bonifacius-Druckerei. M 3.20
3. Die angebliche Einsetzung des Petrus? Eine Antwort an Alfred Rosenberg. Von Karl Pieper. Amtliche Beilage zum Amtsblatt der Erzdiözese Paderborn. 8° (24 S.) Paderborn (1935), Schöningh. M 0.20
4. Paulus und die Kirche. Ein erweiterter Vortrag von Karl Pieper. Gesellschaft von Freunden der Erzbischöflichen Akademie zu Paderborn, Jahresgabe 1932. 8° (31 S.) Paderborn (1932), Bonifacius-Druckerei. M 0.80
5. Urkirche und Staat. Von Karl Pieper. 8° (63 S.) Paderborn 1935, Schöningh. M 0.80
6. Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus. Von Georges Staffelbach. (Freiburger theologische Studien, 34. Heft.) 8° (VIII, 128 S.) Freiburg 1932, Herder. M 3.—

1. Deutlich ist in den Referaten und Diskussionen der Waldenburger Arbeitswoche das Streben nach stärkerer Betonung der „Kirche", die vor den einzelnen ist und Ämter mit gottgegebener Autorität hat, die eine große Lebens-, Gottesdienst-, Seelsorgs-, Zucht- und Liebesgemeinschaft darstellt, aber eben als solch äußeres, auch rechtliches Gebilde „Christi Leib" ist, von seinem Geiste durchwirkt; durch den Glauben werden wir nicht nur mit Christus, sondern auch mit der Kirche verbunden. Noch schärfer müßte wohl die Frage gestellt werden nach dem Lehr-, Hirten- und Priesteramt und nach der gottesdienstlichen Gemeinschaft in Sakrament und auch Opfer, worin doch die Kirche am meisten „sichtbar" wird, und was doch alles nicht nur in der katholischen, sondern auch in der Ost- und z. T. in der anglikanischen Kirche erhalten ist. Ein furchtlos prüfendes Studium des reichen und tiefen katholischen Schrifttums und Lebens könnte dabei wertvolle Gesichtspunkte zeigen und Umwege ersparen. Daß übrigens (was S. 62 von Lang bezweifelt wird) eine Reform auch ohne Spaltung, vielmehr durch Erneuerung der Einen Gottesfamilie von innen heraus möglich ist, beweisen Cluny, Assisi und die Restauration des 16. Jahrhunderts; dem Geiste Christi sollten wir das doch auch zutrauen.

2. Schon diese genaue Studie zeigt aus der Wortwahl der Urkirche für sich selbst (Ekklesia = Kahal des A. T.), aus der Berufung und Ausbildung der Zwölf und dem Kirchenbau auf den „Fels", wie sehr die Urkirche sich als selbständige öffentliche Körperschaft mit Amtsträgern ansah. P. prüft scharf die zahlreichen neuen Deutungsversuche der Primatverheißung Matth. 16, 17 ff. und zeigt in sorgfältiger Beweisführung, daß Jesus wirklich eine neue religiöse Gesellschaft gründen wollte, und zwar nicht auf den Glauben, sondern auf die lebendige Persönlichkeit des Petrus als seines Stellvertreters, obersten Hirten und Lehrers.

3. Hier muß P. die Verheißung an Petrus nochmals als echtes Jesuswort nachweisen gegenüber der längst totgeglaubten Einschiebungshypothese, die Rosenberg wieder zu verbreiten sucht, fußend auf Haller, dessen bestechend geschriebenes Buch über „Das Papsttum" I 1934 sich in diesem Punkte als höchst unzuverlässig zeigt. Tatsächlich war Petrus nach Apostelgeschichte und Galaterbrief wirklich führend. R.'s Berufung auf den häretischen Pseudo-Klementinen-Roman und den häretischen Tertullian ist ebenso verunglückt wie seine Aufstellung gegen Petri Aufenthalt in Rom.

4. Als eigene Gemeinschaft mit besonderen Lehren, besonderem Ritus und besonderer Leitung tritt uns die Urgemeinde schon in der Apostelgeschichte entgegen. Paulus hat ähnliche Gemeinden weithin im Mittelmeer gegründet und doch alle, so verschieden nach Rassen und Sprachen, als eine große Einheit betrachtet, geeint nicht nur durch den Glauben, sondern vor allem durch die Person Christi selber: seinen „Leib"; derselbe Christus wirkt sichtbar in Charismen und Ämtern; auch der Primat ist bei Paulus durch das Wort „Kephas" und Petri Geltung bezeugt.

5. Den Staat hat der Stifter der Urkirche selber als selbständige Größe anerkannt, der auch der Bürger des Gottesreiches zu gehorchen, der er Steuer zu zahlen hat; Jesus selbst sammelte kein Heer; von der chauvinistischen Bewegung, die die römische Fremdherrschaft mit Gewalt abschütteln wollte, hielt er sich fern. Von den Seinen verlangte er demütigen Dienst füreinander, nicht Gewaltherrschertum. Die alten Christen fühlten sich lebhaft als Himmelsbürger, daher auf Erden als Fremdlinge; Eigentum und Ehre galten ihnen nicht als höchstes Ziel. Die Vielgötterei der Staatsreligion, ja Vergötterung des Herrschers im Kaiserkult waren besonders anstößig. Mit der Satansschöpfung, dem siebenköpfigen Tier, und der großen Hure (Offenb. 13 und 17), ist aber wohl nicht das Römerreich gemeint. Paulus hatte ja den Staat Gotteswerk genannt (Röm. 13, zur Zeit Neros!). Ähnlich schreibt Petrus in der Zeit der Verfolgung (1 Petr. 2, 17), und die Schriftsteller des 2. Jahrhunderts stellen die Staatstreue der verfolgten Christen fest. Paulus fordert auch auf zum Gebete für alle Obrigkeiten (1 Tim. 2, 1), und Klemens v. Rom (Kap. 60, 61) gibt uns das Kirchengebet der römischen Gemeinde um 96, unter Domitian! 178 Quellenbelege begleiten die sachlich sorgfältige, saubere und aufschlußreiche Schrift.

6. Dieses Werk sucht in das Lebensgeheimnis der Kirche einzuführen. Über Junker, Wikenhauser, Lohmeyer, Schweitzer, H. E. Weber, Enslin und die mehr dogmatisch oder liturgisch angestellten Versuche möchte St. hinausgehen. Sowohl die Heiden, die Gott nicht anerkennen wollten, wie die Juden, denen das Gesetz (obwohl Offenbarung) doch keine Kraft gab, befreit das „neue Gesetz" durch Glaube und Taufe (Rechtfertigung und Erneuerung) von Satan und Sünde; es verbindet uns mit Christus zu einer Glaubens-, Geistes-, Gnaden- und Liebesgemeinschaft, zugleich statisch und dynamisch: angelegt auf Wachsen und Reifen zur Ernte, zum Tage Christi. St. zeigt diese Verbindung als Moralprinzip am 1 Kor.-Brief: Paulus warnt vor Spaltung, denn sie zerreißt den mystischen Leib Christi und die Einheit seines Geistes und ist bei der Eucharistie Versündigung an seinem wirklichen Leibe; Unzucht ist Treubruch gegen Christus, Jungfräulichkeit gänzliche Hingabe an ihn; der Genuß von Opferfleisch ist keine Sünde, ist es ja wie alles geschaffen durch Christus, wohl aber ist sündhaft Verführung des Bruders, für den Christus starb. Teilnahme an Götzenopfern ist unmöglich wegen unserer Einheit mit Christus. So fordern auch die späteren Briefe Einigkeit des Einen Leibes. Damit sind weit überboten die früheren Moralprinzipien: Buchstabengesetzlichkeit des Rabbinismus, Naturmythen der Mysterien, die mühsame, hoffnungslose Enthaltung der Stoiker ohne persönlichen Gott. Verwandt ist die Mystik des Apostels Johannes. Seite 116—128 gibt St. reiche Literatur.

Die Briefe Pauli und Abhandlungen über ihn sind gut ausgewertet, wenn auch noch kein vollständiges System aufgebaut ist. Über Einzelnes mag man verschiedener Meinung sein. Sicher ist eine Befruchtung unserer Moral, die sich hauptsächlich auf Vernunft und Dekalog aufbaut, durch die tiefe und

eigentlich erst christliche Auffassung Pauli sehr zu wünschen. In dieser Richtung geht die große Sittenlehre von Tillmann (zunächst vom Ev. aus) und das zusammenfassende aszetische Werk Werk von Jürgensmeier.

W. Koester S. J.

Die Heilige Schrift des Alten Testamentes, hrsg. von Fr. Feldmann und H. Herkenne. Bonn (Verlag P. Hanstein).

1. P. Heinisch, Das Buch Leviticus. (I, 3) (XII u. 132 S.). M 4.50

2. K. A. Leimbach, Die Bücher Samuel. (III, 1) (XIV u. 234 S.). M 7.80

3. H. Herkenne, Das Buch der Psalmen. (V, 2) (XIV u. 466 S.). M 14.50

Die Bonner Bibel ist in kurzer Zeit um drei Bände gewachsen. Die Anlage des Werkes ist bekannt. Die Einleitung behandelt die für das Verständnis des Buches erforderlichen Vorfragen und gibt eine Auswahl der einschlägigen, besonders der neueren Literatur. Dann folgt die Übersetzung nach dem hebräischen Text, nach Teilen, Unterteilen und Sinnabschnitten übersichtlich gegliedert; diesem schließt sich auf dem unteren Teil der Seiten, ebenso übersichtlich, eine fortlaufende Erklärung an. Sie wird hie und da von kleineren oder größeren Exkursen unterbrochen. Den Schluß bildet ein mehr oder minder eingehendes Register.

1. Im Gegensatz zu den Kommentaren zu Genesis und Exodus hat sich Heinisch in der Erklärung des Buches Leviticus verhältnismäßig kurz gefaßt. Er vertritt hier wie dort, wie es auch wohl kaum anders möglich ist, eine gemäßigte Ergänzungshypothese. In der Auslegung konnte er sich natürlich nicht mit der Feststellung des Inhalts und der Tragweite der einzelnen Gesetze begnügen, sondern mußte auch die Frage nach ihrem Alter und ihrer Herkunft untersuchen sowie die Entstehung der ganzen Sammlung erörtern. Die Beantwortung dieser Fragen erfordert oft umständliche Untersuchungen, gewährt aber selten die Befriedigung, sichere Lösungen zu gewinnen. In manchen Punkten gelangt man nur zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit, anderes muß man sogar völlig zweifelhaft lassen. Auf diese verschiedenen Ergebnisse wird in den Erklärungen mit voller Offenheit hingewiesen. Der Kommentar unterrichtet also gewissenhaft über den heutigen Stand der Forschung und kommt somit den Bedürfnissen und Anforderungen der Gegenwart, zumal auf katholischer Seite, aufs glücklichste entgegen.

2. Der Kommentar zu den Büchern Samuel von K. A. Leimbach zeichnet sich in allen Teilen durch eine vornehme Sachlichkeit und eine abgeklärte Ruhe aus. Die verschiedenen Ansichten bei Katholiken und Akatholiken über die Entstehung des ursprünglich einen Buches werden in der Einleitung kurz behandelt. Der Verfasser entscheidet sich für die Auffassungen der traditionellen Exegese, die auch gegenwärtig noch von einer Reihe katholischer Forscher vertreten werden und die, solange nichts Sicheres als Ersatz geboten wird, im ganzen auch gehalten werden können. Der überlieferte Text wird mit großem Respekt behandelt, ohne aber als einwandfrei betrachtet zu werden. Die Übersetzung liest sich angenehm. Auffallend ist, daß sie im Gegensatz zu den sonstigen Teilen der Bonner Bibel „Jahve" mit „Herr" wiedergibt. Man sollte den Eigennamen Gottes beibehalten und wieder in die religiöse Sprache einführen. Seine Beseitigung bedeutet eine Verarmung, gerade so wie wenn „Jesus", der Eigenname Christi, unterdrückt würde und aus unserm Wortschatz verschwände.

3. In dem Psalmenkommentar H. Herkennes steckt eine gewaltige Arbeit, und zwar unleugbar erfolgreiche Arbeit, welche die Forschung entschieden weiterführt. Sie erforderte jedoch vielfache Eingriffe in den Text; da diese aber oft von den Verbesserungsvorschlägen der Biblia Hebraica von R. Kittel abweichen, so mußten sie in einer eignen Spalte unter dem Text verzeichnet werden. Damit fällt das Werk ebenso wie der Kommentar zum Buche Job von P. Szczygiel etwas aus dem Rahmen der Sammlung heraus. Die Erklärung der einzelnen Psalmen beginnt mit einer Einleitung, die das für das Verständnis Erforderliche sowie die Gliederung bringt. Die Auslegung schließt sich an diese Einteilung an. Die Anlage der Bonner Bibel erscheint jedoch für eine Psalmenerklärung wenig günstig. Für dichterische Erzeugnisse ist

ja die Art der Darbietung von großer Wichtigkeit. Das vorliegende Druckbild ist aber nichts weniger als angenehm. Diese fast immer gebrochenen Zeilen beleidigen das Auge; die Anlage der einzelnen Stücke ist wenig übersichtlich. Das Bestreben, Raum zu sparen, erweist sich als höchst nachteilig. Die Erklärung enthält zu viel Dinge, welche die Laien unter den Bibelfreunden wenig interessieren. Es wäre auch wichtig, bei jedem Psalm den künstlerischen und den religiösen Wert hervorzuheben. Diese Mängel sind um so mehr zu bedauern, als die wissenschaftlichen Vorzüge unbestreitbar sind.

H. Wiesmann S. J.

Ethik

Einführung in die Pflichtenlehre. Von Alphons Gratry. Übertragen von P. Dr. Joseph M. Scheller O. P. (Die Quellen, 2. Teil. — Veröffentlichung des kath. Akademikerverbands.) 8° (93 S.) Paderborn 1935, Schöningh. M 1.—, kart. M 1.50

Auf den ersten Band der Quellen des geistigen Lebens läßt der Herausgeber die Quellen des sittlichen Lebens folgen. In der Einleitung wird die Pflichtenlehre als ein ganz persönlich eingeleiteter Abriß einer sittlichen Weltanschauung auf dem Boden des Katholizismus charakterisiert. Gratry, der katholische Optimist, sucht als Apostel für Wahrheit und Gerechtigkeit die Quelle des Fortschritts in der Moral. Er spricht vom Geiste des Ganzen, von der gottgewollten Totalitätsbewegung, von einer Krise der Erziehung, von der Bildungspflicht, von Eugenik in Familie, Adel und Rasse. Die Haupttitel sind: Lebensaufgabe, Bekehrung von Gratry, Reichtum und Armut, Bedingung des Fortschritts, Pflichten gegen Gott, gegen sich, den Nächsten, die Familie, Nächstenliebe und Unsterblichkeit. Eine Probe aus dem Kapitel über die Pflichten gegen uns selbst: „Wahrheit und Freiheit, welch herrliches Ziel. Das Europa von heute ist noch nicht an diesem Ziele angelangt. Die Welt hat das Evangelium noch nicht weit genug befolgt, um es als Wahrheit zu erkennen und mit mehr Grund daraus die Freiheit zu schöpfen. Die schon errungenen Gebiete der Erkenntnis sind als getrennte Wissenschaften zerstreut, noch nicht als Wahrheit vereint und nicht auf Gott und Seele und Pflicht als Quelle und Werkzeug der Freiheit zurückgeführt. Ein Lob sei den heldenmütigen Geistesarbeitern gespendet, die ihrer Zeit vorausgehen und den großen Übergang zur verheißenen Erde entdecken werden, den Übergang zur Gerechtigkeit und Freiheit durch die Wahrheit. Das ist die Pflicht des genialen Menschen."

J. B. Schuster S. J.

Die sozialen Kundgebungen der Päpste 1832—1931. Von Theodor Willy Stadler. 8° (128 S.) Einsiedeln 1935, Benziger und Co. M 3.15

Ein treffliches Büchlein. Es spannt den Rahmen über ein ganzes Jahrhundert und behandelt die sozialen Kundgebungen von Gregor XVI. bis Pius XI. In den letzten hundert Jahren haben die obersten Hirten der Kirche fünfzehnmal in Rundschreiben zu wichtigen Fragen des Staates, der Gesellschaft und der Wirtschaft ihr Wort gesprochen. Pontifikalstil, Diplomatische Klugheit, Einheit der Lehre, Fundament der Lehre, Segensreiche Wirkungen sind die Themen der Kapitel. Verf. will bescheiden nur eine Einführung zum Studium geben und sich, wie er sagt, möglichst bald überflüssig machen. Aber man darf ruhig sagen, daß selten so fein und treffend bei aller Kürze über den Stil und die Schreibweise der päpstlichen Dokumente, und besonders über ihren jeweiligen zeitgeschichtlichen Hintergrund geschrieben wurde. Als Fundament der Lehre, das zugleich den Grund für die Einheit bildet, wird mit Recht die Naturrechtsauffassung bezeichnet.

J. B. Schuster S. J.

Christliche Kunst

Der deutsche Kirchenbau der Gegenwart. Von Heinr. Lützeler. 8° (34 S. u. 8 Abb.) Düsseldorf 1934, Verlag L. Schwann. M 1.—.

Ein wertvolles, anregendes Schriftchen. Sehr richtig geht der Verfasser davon aus, daß die Voraussetzungen einer starken kirchlichen Baukunst in weitem Maße problematisch geworden

sind für eine Zeit, in der „der gottebenbildliche Mensch bedroht, die Gemeinschaft zerfallen und Gott vergessen ist". So kann man sich eigentlich nur wundern, daß trotzdem so viel Wertvolles — wenn auch vielleicht wenig Endgültiges — hier geleistet worden ist. Stark prägend wirken sich im heutigen Kirchenbau vor allem drei Dinge aus: der Wille zum Wesentlichen, der Gedanke vom Christkönigtum und die liturgische Gemeinschaft. Unverkennbar ist auch die Ausgestaltung deutscher Eigenart. Man kann Lützeler nur zustimmen, wenn er seine Ausführungen mit den Worten schließt: „Wenn auch angesichts des Geleisteten nicht Jubel ziemt wie über stolzeste Ernte, so doch Hoffnung wie vor reich aufgegangener Saat." E. Kirschbaum S. J.

1. Der Georgsdom zu Limburg. Festschrift zur Siebenhundertjahrfeier. Von Willy Weyres. Mit einem Geleitwort Sr. Exzellenz des Bischofs von Limburg. Mit 71 Abb. 4° (96 S.) Limburg a. d. Lahn 1935. Steffen. Kart. M 2.—

2. Der Dom zu Limburg in der Entwicklungsgeschichte der rheinischen Kunst. Von Leo Sternberg. Mit einem Geleitwort von P. Gilbert Wellstein S. O. Cist. Mit 61 Abb. 4° (169 S.) Ebd. 1935. Geb. M 4.80.

Die erste der beiden Schriften verdankt ihre Entstehung der Limburger Domfeier, die durch eine gründliche Erneuerung des herrlichen Bauwerkes vorbereitet und eingeleitet wurde. Ihr Verfasser ist der Leiter dieser Wiederherstellungsarbeiten. In sieben Abschnitte sich gliedernd berichtet die Schrift im ersten über die dem heutigen Bau vorausgehenden älteren Kirchen, von denen bei den leider infolge der Umstände beschränkten Grabungen Überreste zu Tage traten. Der zweite Abschnitt bespricht die spärlichen geschichtlichen Nachrichten, die über den Bau des heutigen Domes vorliegen, der dritte legt an der Hand der stilistischen und sonstigen Eigentümlichkeiten der einzelnen Teile des Baues dar, in welcher Folge die Ausführung geschah. Der vierte handelt von den französischen und deutschen Vorbildern, von denen die Meister des Domes (zufolge dem Verfasser vier oder gar fünf nacheinander) gelernt haben. Der fünfte Abschnitt ist der äußeren Bemalung der Kirche gewidmet, der sechste ihrer noch vorhandenen inneren Ausmalung, der letzte ihrer Einrichtung, namentlich den Altären, deren es trotz des verhältnismäßig geringen Raumes achtundzwanzig gab. Übersichtlich, sachlich, verständlich, ansprechend und dazu mit einer Fülle vorzüglicher Abbildungen ausgestattet, ist die Schrift sehr geeignet, in weiteren Kreisen lebhaftes Interesse an einer der hervorragendsten Schöpfungen der deutschen kirchlichen Architektur aus der Frühe des 12. Jahrhunderts zu wecken und zu mehren, einem Bau, der uns auch heute noch als Kunstwerk mit staunender Bewunderung, als Gotteshaus mit tiefer religiöser Ergriffenheit erfüllt und ebenso dasteht als glänzendes Denkmal der Glaubensinnigkeit und des Opfersinnes der Zeit, die ihn auf lichter Felsenhöhe sich auftürmen ließ, wie als ernstes Mahnmal für die moderne kirchliche Baukunst, daß für das Haus des Herrn keineswegs die nüchterne Zweckmäßigkeit und die leblose gerade Linie als Beherrscherin aller Formen das allein Bestimmende sind. Bemerkt sei, daß nicht die Servatiuskirche zu Maastricht, wie Seite 32 gesagt wird, mit Chorumgang versehen ist, sondern die Liebfrauenkirche, und daß die Worte „huius structurae conditor" in der Inschrift des 1777 im Hochaltar des Domes gefundenen Bleireliquiars zweifellos den comes Henricus als Gründer der Kirche bezeichnen, da diese in ihr ausdrücklich „sein Tempel" genannt wird.

Die zweite Schrift schließt sich einer früheren des Verfassers: „Limburg als Kunststätte", als zweite an. Sie betrachtet den Dom in seiner Stellung innerhalb der Entwicklung der rheinischen kirchlichen Kunst wie auch im Zusammenhang mit der französischen Frühgotik, die für ihn die Vorbilder bot. Sie arbeitet also die treibenden Kräfte heraus, die ihm Dasein und Sosein gaben, versucht sowohl ihn als Ganzes und in seinen Einzelheiten stilistisch, ästhetisch und konstruktiv wie auch als Monument der religiösen Kultur seiner Zeit zu deuten. Es ist lesenswert, was uns der Verfasser nach all diesen Richtungen hin über die Lahnkirchen, die stilbildenden Zeitkräfte, die Vorge-

schichte des Dombaues, den Außenbau, den Innenraum, die Frage der Planänderung, den Baumeister und die Wandmalereien des Domes zu sagen weiß, wenn auch seine ansprechenden, durch die Sicherheit mit der sie vorgetragen werden, eindrucksvollen Ausführungen nicht in allem einer sachlichen Prüfung standhalten. Ausgeschlossen ist es, die links im Bogenfeld des Hauptportals angebrachte Figur des sitzenden, einen Krückstock in der Hand haltenden Mannes als den Baumeister des Domes zu deuten; die Regeln der Ikonographie verbieten das. Was der Verfasser im letzten Abschnitt über den Limburger Domschatz sagt, hat mit dem Gegenstand der Schrift eigentlich nichts zu tun und hätte höchstens als Anhang beigefügt werden können. Irgend einen bemerkenswerten Einfluß auf die rheinische Goldschmiedekunst haben die wenigen Goldschmiedearbeiten, die nach dem Fall Konstantinopels 1204 an den Rhein gelangten, nicht gehabt.

J. Braun S. J.

Forschungen zur Volkskunde. Herausgegeben von Universitätsprofessor Dr. Georg Schreiber. Heft 20/21: Die Darstellung Christi in der Kelter. Von Dr. Alois Thomas. Mit 47 Abb. 8° (200 S.) Düsseldorf (o. J.), L. Schwann. Geb. M 9.50.

Die vorliegende Arbeit hat zum Gegenstand die uns heute etwas fremdartige und wenig verständlich anmutende, dem Mittelalter aber vertraute und liebe allegorische Darstellung der sogenannten mystischen Kelter. Sie tritt uns, wie der Verfasser nachweist, auf den Bildwerken in zwei Hauptformen entgegen. Bei der ersten steht Christus bekleidet in einer Kelterkufe und zertritt oder zerstampft mit einem Stößer die Trauben, bei der zweiten steht oder liegt er, nur mit einem Schurz umgürtet, von Blut tropfend, in Gestalt des Mannes der Schmerzen unter dem Preßbalken der Kelter. Bei jener, der älteren, erscheint Christus im Anschluß an Is. 63, 3 als der Kelterer, bei dieser, der jüngeren, als der gleich einer Traube Gekelterte. In beiden Fassungen ist die letztlich auf die Heilige Schrift sich gründende Darstellung, wie der Verfasser an der Hand der Exegeten, der lateinischen Hymnen und der deutschen Volkslieder, mittelalterlicher Predigten und religiöser Schriften sowie der sie begleitenden erklärenden Beischriften zeigt, eine Allegorie der Passion Christi in sich und als Sühnewerk zur Erlösung des sündigen Menschengeschlechtes. Ein eucharistischer Sinn gesellt sich zu dieser Grundbedeutung unter Einführung entsprechender neuer Nebenmotive in die Darstellung erst seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert. Sehr bemerkenswert ist der von dem Verfasser auf Grund der Monumente erbrachte Nachweis, daß das Kelterbild als Schöpfung deutscher Frömmigkeit zu gelten hat. Denn während es uns in Frankreich erst im ausgehenden 15. Jahrhundert begegnet, in Italien nur ein paar Beispiele aus dem 16. und 17. Jahrhundert, in England und Spanien keine sich feststellen ließen, kommt es auf deutschem Boden als Bestandteil typologischer Bilderkreise in seiner ersten Form mehrfach schon im 12. Jahrhundert, als selbständiges, volkstümliches Andachtsbild in seiner zweiten Form aber bereits im 14. Jahrhundert vor. Entstehung und Verbreitung verdankt die mystische Kelter dem das spätere Mittelalter beherrschenden Streben, die Heilstatsachen nicht nur durch historische Darstellungen, sondern auch durch Allegorien dem religiösen Empfinden des gläubigen Volkes näherzubringen. Sie auf den im Mittelalter in Deutschland blühenden Weinbau zurückzuführen, geht wohl nicht an. Unzutreffend ist es jedenfalls, wenn im Geleitwort des Herausgebers das Kelterbild zum überragenden Berufssymbol des Weinbaues gemacht wird. Eingefügt ist der Arbeit eine Untersuchung der oft ebenfalls den Kreuzestod Christi allegorisierenden Darstellung der Kundschafter mit der Traube; angefügt sind ihr kürzere Untersuchungen, die sich mit einigen der mystischen Kelter gedanklich nahestehenden Darstellungen, den Mühlenbildern, dem Lebensbrunnen, dem Lebensbaum, sowie den Kelterbildern befassen, bei denen Christus durch sein heiliges Herz ersetzt ist. Es ist eine wertvolle Arbeit, für die der Verfasser um so mehr unsern Dank verdient, je mühevoller sie war. Als wichtiger Beitrag zur christlichen Ikonographie in sich und in ihrer Beziehung zur religiösen Volkskunde zeigt sie zugleich beispielhaft, wieviel sich in der einen wie anderen

Hinsicht über Werden, Ausgestaltung und Verbreitung einer einzelnen Darstellung bei gründlicher und umfassender Erforschung der schriftlichen und monumentalen Quellen feststellen läßt.

J. Braun S. J.

Die Heiligen des Elsaß in ihrem Leben, ihrer Verehrung und ihrer Darstellung in der Kunst. Von Dr. Joseph M. B. Clauß. (Heft 18/19 der Fortsetzung zur Volkskunde.) 4° (280 S.) Mit 79 Abbildungen auf 40 Bildtafeln. Düsseldorf o. J., Schwann. Geb. M 10.—

Von dem Zweck der vorliegenden, sehr dankenswerten Arbeit sagt der Verfasser, sie wolle vor allem eine „Registrierung" des Bestandes darstellen. Zugleich aber auch durch Verzeichnung der hagiographischen Quellen und Schriften den Grund zu einer weiteren Bearbeitung der elsässischen Heiligenleben legen. Man darf dem Verfasser das Zeugnis geben, daß er seine Absicht in vortrefflicher, vorbildlicher Weise verwirklicht hat. Das gilt sowohl von der kurzen, aber inhaltreichen Darstellung des Lebens, der Verehrung, der Reliquien und der Ikonographie der in alphabetischer Reihung einander folgenden einzelnen Heiligen, wobei der Begriff „Heiliger" im weitesten Sinne genommen wird, als auch von den im wesentlichen vollständigen Quellen und Literaturangaben zu den einzelnen Heiligen, die für eine ausführlichere Schilderung alle nötigen Unterlagen bieten, auch für Heiligenleben erbaulichen Charakters. Denn auch diese sollen und müssen sich ja auf solider, kritischer Grundlage aufbauen. Begrüßenswert sind die dem Werk eingefügten Abbildungen, die nur bedauern lassen, daß äußere Umstände nicht gestatteten, weitere aufzunehmen. Wünschenswert wäre es wohl gewesen, wenn eine Scheidung der Heiligen in drei Gruppen, in kanonisierte Heilige, in Heilige mit anerkannt kirchlichem Kult und in bloß Volksheilige erfolgt wäre. Und ob nicht Pantalus und einige andere besser ausgelassen worden wären? Die S. 53 erwähnten Desiderius-Reliquien zu Delsberg begegnen uns auf S. 69 nochmals als Germanus-Reliquien. Die Sandalen und Strümpfe stammen weder von Desiderius noch von Germanus, sondern erst aus weit späterer Zeit. (Vgl. J. Braun, die liturgische Gewandung, Freiburg 1907, 395, 401.) Die Bild 6 wiedergegebene Adelphusbüste ist eine Kopie der Lambertusbüste in der Kathedrale zu Lüttich.

J. Braun S. J.

Stimmen der Zeit, Katholische Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgegeben von Theo Hoffmann S. J., München, in Verbindung mit A. Koch S. J., Joseph Kreitmaier S. J., Jakob Overmans S. J. Schriftwaltung Theo Hoffmann S. J., München 2 NO, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher 32 749). Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg i. Br. Für Österreich im Sinne des Preßgesetzes verantwortlich: W. Peitz S. J. (Feldkirch, Vorarlberg, Leonhardsplatz 2). — DA. III. Vj. 1936 7907 Stück. Zur Zeit ist Preisliste Nr. 3 gültig!

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Hefte ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftwaltung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück.

Die neue Pfarrei

Von Constantin Noppel S. J.

Seit Menschengedenken ist der „Herr Pfarrer", zumal in deutschen Landen, eine angesehene Persönlichkeit. Aber daß auch die Pfarrei ein eigenes Leben habe, haben sollte, daß sie nicht nur ein Verwaltungsbezirk, ein Seelsorgsdistrikt, sondern eine Pfarrgemeinde, eine Gemeinschaft mit eigener Lebenskraft und Lebensäußerung sein soll, das war doch weithin in Vergessenheit geraten. Das galt fast noch mehr vom Bereich des Übernatürlichen als des Natürlichen. Fast ist man versucht zu sagen, man tat sich etwas zugute, nicht mehr die Gemeinde der „Heiligen" von Anno Pauli zu sein. Das, was Interesse fand, war etwa noch die Pfarrchronik oder ähnliche Dinge. Selbst gut geleitete Fachblätter, wie „Der katholische Seelsorger", hatten zum Worte Pfarrei durch Jahrzehnte nichts anderes als einige rechtliche oder rubrizistische Dinge zu sagen, vom Leben der Gemeinde, der Pfarrgemeinschaft ganz zu schweigen. Demgegenüber stellen wir einen Ausschnitt aus dem Geleitwort „Vom Neuen, das werden will", das Dr. Karl Rudolf dem siebten Jahrgang seiner Zeitschrift „Der Seelsorger" (Oktober 1930) vorausschickt: „Und dennoch, es will in unserer Christenheit, neben manchem andern, was als Aktivposten anzuführen wäre, etwas werden, was verheißungsvoll ist, das Zukunft in sich trägt, das neues Leben bedeutet, weil es etwas Organisches ist, das unerschöpfte und unerschöpfliche, weil letztlich gnadenvoll-göttliche Keimkraft in sich hat. Aus all den Bewegungen, die durch unser Volk in den letzten Jahren gegangen sind, noch immer gehen: die eucharistische, die liturgische, die Exerzitien- und die Jugendbewegung, aus all dem Rufen nach Organisation, nach lebendigem, praktischem Christentum, nach Laienapostolat, Seelsorgshilfe, nach Katholischer Aktion, auch aus der Not, in die der machtvoll stürmende Feind uns gebracht, in der wir unwillkürlich Geborgenheit, Stütze, Ralliierung, Ausgangspunkt für Gegenangriff, Gegenwirkung suchen, wächst immer stärker, schier alles andere überragend, immer schärfer als Wunsch, als Sehnsucht, als Forderung gerade auch der Laien empfunden und formuliert, die Pfarre als Gemeinschaft, als Pfarrgemeinde."

Dieses vor sechs Jahren geschriebene Wort Rudolfs schließt eine Zeit des mehr oder weniger bewußten Sammelns und Wachsens all der einzelnen, von ihm angedeuteten Kräfte ab und leitet über zu einer Zeit schon in die Breite gehenden immer mehr allseitig erkannten und anerkannten Wachsens des Pfarrgedankens. Die Zeit des bewußten Wachsens und Sammelns der Kräfte hebt wiederum etwa sechs Jahre vordem an. Nicht ohne Grund kann man den Aufsatz von Athanasius Wintersig

„Pfarrei und Mysterium" im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 1925 (V. S. 136—143) als Auftakt bezeichnen. Er stellte u. W. für weitere Kreise erstmalig diese Verbindung her.

Auf die vorgelagerte Zeit kann man mit Schwer in dem Aufsatz „Die alte Pfarrei in der neuen Stadt" in: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge (1924 I, S. 60—79) einen Gedanken Theodor Litts anwenden als einer Zeit, da sich „im Leben der Gemeinschaft die Entwicklung vom Unbewußten und Triebhaften zu klarer Bewußtheit" vollzieht. Es ist die Zeit, in der etwa seit der Jahrhundertwende bald da bald dort sich die Keime neuen Lebens, auch neuen Lebensgefühls und Bewußtseins, sowohl im natürlichen wie übernatürlichen Bereich entfalten und zugleich die Voraussetzung eines lebendigen, familienhaften, also christbrüderlichen Pfarrlebens klar gesehen wird: die Abkehr von der Großpfarrei. Noch gilt dabei vielen mit Schwer die Pfarrgemeinde, die alle Gläubigen zu einer religiösen Gemeinschaft zusammenschließt und sie in der Gemeinde zugleich die Kirche täglich neu erleben läßt, als das „letzte ideale Ziel", dem gegenüber das Aber der näheren und dringlicheren Aufgabe steht, zunächst soziale Bindungen von Mensch zu Mensch zu schaffen. Noch ist der Gedanke nicht ganz überwunden, daß man, um dem Himmelreich Raum zu schaffen, erst das Erdreich bereiten müsse, erst das Dorf entsprechend gestalte, bevor man die Kirche baut. Langsam erst dämmert der Gedanke auf, daß die Kirche im Erdreich der Pfarrei sich wohl fest verankern muß, daß aber auch von ihr eine Kraft ausgeht, Menschen zu fassen und Gemeinschaft zu formen, daß sie berufen ist, nicht nur Krone, sondern auch Grundstein menschlicher, ja auch völkischer Gemeinschaft zu sein. Das Wort: „Gratia supponit naturam", wird oft allzu bildlich dahin verstanden, als müßte der natürliche Bereich zuerst, losgelöst vom Gnadenbereich, geschaffen werden, als ob die Gnade erst ein fertiges Gebilde erfüllen oder gar nur krönen könnte, nicht aber bereits vom ersten Augenblicke an ihre ganze Kraft entfaltete, mit aufbaute und wirkte. Gewiß waltete diese Auffassung mehr unbewußt. Aber dennoch hatte diese Zweistockwerktheorie gerade mit Rücksicht auf den Aufbau nicht nur der Pfarrgemeinde, sondern der christlichen Gemeinde und Gemeinschaft schlechthin lange Zeit nicht unerhebliche Schwierigkeiten geboten, ein klares Erfassen der Aufgabe gehemmt.

Heute nun, wieder sechs Jahre nach jenem Leitwort Dr. Rudolfs im Seelsorger kann der Inhalt des Begriffes der neuen Pfarrgemeinde als ein gesicherter Besitz gelten. Dies gilt nicht etwa nur für den deutschen Raum. Wenn z. B. für das Jahr 1936 der Heilige Vater selbst der katholischen Jugend Italiens als Aufgabe, besser als Eroberungsziel (campagna) „das Pfarrleben des Jungen" gegeben hat, so zeigt sich ohne weiteres die weltweite Bedeutung und Anerkennung der Aufgabe, den Gedanken der wieder neuerkannten Pfarrei ins frische Leben umzusetzen. Mit Bezug auf dieses Apostolat der Jugend für das Pfarrleben umschreibt der Osservatore Romano (22. Juli 1936) dieses Leben wie folgt: „Seelsorgseinheit der Kirche, ist die Pfarrei in der Tat der gegebene Weg, auf dem sie die Seelsorge ausübt und den Gottesdienst bewirkt, die Urzelle

des von Christus gegründeten hierarchischen Organismus, um in der Welt seine Heilsaufgabe weiterzuführen. Sie ist zugleich das Haus, in dem Jesus, der göttliche Gast, seinen Wohnsitz aufgeschlagen hat, um sich von hier den Seelen wieder zu schenken und sie wieder aufleben zu lassen zum Leben der Gnade. — In der Pfarrei findet das liturgische Leben sein Zentrum. Hier entfaltet sich mit erhöhtem Eifer und Tatkraft die sittliche und geistliche Hilfe für die Großzahl der Gläubigen. Hier müssen sich alle Kräfte der katholischen Laienschaft treffen, einig und geschlossen im heiligen Kreuzzug für die Wiedergewinnung jeglicher sozialen Gliederung für Christus."

So ist wohl die Zeit gekommen, rückschauend zu prüfen, wie die neue Gemeinde allmählich wurde. Dabei wird sich von selbst ergeben, wie die einzelnen Faktoren auch heute noch mitwirken müssen, soll die Pfarrei wirklich lebendig bleiben. Es wird sich ergeben, was mehr nur zum ersten Aufbau, zum Wachsen der ganzen Auffassung von der Pfarrei und ihrer neugewonnenen Bedeutung notwendig war.

Die Entwicklung, in der wir heute, wenn auch vielleicht nicht ein endgültiges Ergebnis, so doch sicher einen Markstein erreicht haben, beginnt eigentlich schon anderthalb Jahrhunderte vor uns. Der geistige Wandel des Zeitalters der Französischen Revolution, der Einbruch der Maschine in das Gesellschaftsleben, somit der geistige, gesellschaftliche, wirtschaftliche Liberalismus im Bunde mit den gewaltigen Erschütterungen, die der Herrschaft des ersten Napoleon folgten, mußten auch die Voraussetzungen der Seelsorge sowohl von der geistigen wie der sozialen Seite her wesentlich umgestalten. Zunächst allerdings war das Ergebnis weithin die Gestaltlosigkeit, die Auflösung aller geistigen und sozialen Bindungen. Gewiß nicht gleichmäßig überall. Aber doch überall gleichartig, wohin dieser Geist im Laufe etwa eines Jahrhunderts sich bald langsam, bald sprunghaft vorschob. Es ist nicht ohne Reiz zu sehen, wie mit Beginn der gleichen Zeitenwende auch die Seelsorgswissenschaft, Pastoral, zum ersten Mal als selbständiger Wissenszweig der Theologie gefaßt und gelehrt wird. Mochte Josef II., der Hauptförderer dieser Maßnahme, dabei auch vor allem versuchen, der wankenden, gärenden staatlichen Gesellschaft von seiten der Kirche und des religiösen Lebens her stärkere Bindungen zu geben, so war doch auch dieses Bestreben eben in der ganzen Zeitlage mitbegründet. Freilich sollte es fast mehr als ein Säkulum dauern, bis von dieser Wissenschaft in der Richtung auf die Pfarrei wirksame Anregungen ausgingen. Waren die ersten Jahrzehnte dieses Zeitraumes ausgefüllt mit den umstürzenden Ereignissen selbst, so begann der Aufbau zunächst mit dem Versuche, überhaupt wieder neue Bindungen zu schaffen.

Frankreich, das am schwersten unter den Stürmen der Wende des achtzehnten Jahrhunderts gelitten hatte, begann. Geistliche Genossenschaften und Bruderschaften, aber auch ganz neue Gebilde, wie die Vinzenzkonferenzen Ozanams, waren in starkem Ausbreiten die Früchte dieses Beginnens. So kam es, daß damals Frankreich der deutschen Seelsorge als Muster vorgestellt wurde, die sich nicht länger damit trösten dürfe,

daß Frankreich nun einmal das „Land der Assoziationen" sei![1] In Deutschland blieben solche Rufe zwar nicht erfolglos. Aber sie setzten sich schon um die Mitte des 19. Jahrhunderts um in die Bildung von sozialen Vereinen, allen voran der Gesellenverein Vater Kolpings (1848). Namentlich mit dem Abklingen des Kulturkampfes, mit der steigenden Erkenntnis vom Anwachsen eines christentumfeindlichen Sozialismus in den entwurzelten Massen, entstanden neue Vereine, teils echte Standesvereine, d. h. solche, die, wie die kaufmännischen Vereine, den gesamten Berufsstand, also Arbeitgeber und Arbeitnehmer, wie auch die verschiedenen Stufen unter den letzteren umfaßten, teils mehr Umweltvereine, d. h. solche, die eben die Menschen der gleichen Lebenslage, Lebenshaltung, zumal der gleichen Beschäftigung, Arbeitsweise zusammenführte. Hier blühten vor allem die Arbeitervereine auf. Durch die begreifliche und in gewissem Umfange auch berechtigte starke Betonung dieser Neubildungen in der katholischen Öffentlichkeit wurde nun schon an sich die Aufmerksamkeit von der Gemeindebildung stark abgelenkt. Man kam dadurch ferner sehr stark in den Bereich rein diesseitiger Ideologien. Gewiß blieb der Blick auf die göttliche Weltordnung stets wach. Man wollte bewußt diese und gerade diese wiedererwecken und zu neuem Ausdruck bringen. Aber wie schon eingangs angedeutet, man wollte zunächst die „Natur" gleichsam isoliert aufbauen. Dies galt selbst dort, wo man mit vollem Bewußtsein nicht nur Stände, sondern selbst Volksgemeinschaft, Nachbarschaft pflegen und hegen wollte. Ein Beispiel hierfür sind manche der in ihrer Art vollendeten Schriften von Anton Heinen. Selbstverständlich trat diese Auffassung nicht überall mit der gleichen Schärfe hervor, und selbst dann wurde — um jedes Mißverständnis auszuschließen, sei dies ausdrücklich betont — natürlich „das religiöse Leben" der Mitglieder bewußt gepflegt. Die starke Kultivierung gerade dieser Seite des Lebens der Gemeinschaft hatte aber zur weiteren Folge, daß die unmittelbar religiösen gemeindebildenden Faktoren, wie sie teilweise schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus Frankreich herübergekommen waren und dann in deutschen Landen selbständig weiterentwickelt wurden, so besonders neben den Vinzenzkonferenzen die Volksmissionen, immer mehr in den „rein kirchlichen" Raum abgedrängt wurden. Man sah zumal die Volksmissionen als eine Sache lediglich der Geistlichen, vielfach sogar nur als eine Art großes Reinemachen, allzu sehr unter dem Gesichtspunkt der Einzelseelsorge an. Über den Bereich der Pastoral im engsten Sinne wurde die Bedeutung dieser Maßnahme in der weiteren Öffentlichkeit kaum mehr gewürdigt. So trat die einseitige Entwicklung nach der ständisch-natürlichen Seite noch schärfer äußerlich hervor, als es wohl der wahren innern Lage entsprach. Schließlich ergab sich, als man dieser einseitigen Standespflege sich allmählich bewußt wurde und mit religiöser Gegenarbeit einsetzte, daraus zunächst noch eine neue Hemmung der Gemeindebildung, die Professor Schwer (Die alte Pfarrei in der neuen Stadt S. 75) als eine Tendenz zur Bildung von Personalpfarreien bezeichnet. Er weist

[1] Vgl. Katholik 1843, Beilage S. 29, zitiert bei Schwer, Der soziale Gedanke in der katholischen Seelsorge, S. 91.

dabei auf religiöse Vereinigungen mit eigenem Seelsorger, Gottesdienst, selbst „Hirtenbriefen", auf die Schulgemeinden um die höheren Schulen, den besonderen Gottesdienst für die Gebildeten und anderes mehr hin. Zu diesem andern muß man natürlich rechnen, wenn der Pfarrer nur Arbeiter- oder Bauernpastor und dergl. ist. Unter Anerkennnung des sich hier offenbarenden Seeleneifers bemerkt Schwer: „Aber die Frage bleibt bestehen, ob in manchen Fällen das Gute, das sie stiften, nicht zu teuer erkauft ist mit der Aushöhlung und Schwächung, ja bisweilen mit einer bedenklichen Proletarisierung der Pfarrgemeinde, die allen alles sein sollte." Die meisten von uns kennen ja noch die scharfe Aussprache, die sich beim Erwachen des Pfarrbewußtseins an die Frage nach dem Werte der Vereine, vielfach selbst deren Existenzberechtigung überhaupt, anschloß. Seit Kriegsende kam sie wohl nicht mehr zur Ruhe. Einen bezeichnenden Beitrag hierzu bot z. B. Dr. G. Kremer in: Theologie und Glaube (Paderborn 1922) „Das Vereinsproblem". Er hält es für notwendig, daselbst zu erklären: Seelsorge ist Sache der Pfarrgemeinde. Auch der Wiener Pfarrer Josef Schmid erhebt auf der Wiener Seelsorgertagung, Dezember 1933, noch lebendige Klage, wie weit die reale Wirklichkeit mit ihrer Vielzahl von Gruppen, von der Idee, die nur die Kinder und die vier sog. Naturstände als Standesvereine oder Gruppen kennt, abweicht[2].

So ist es denn wohlbegreiflich, daß all diese großen Mühen das Kommen der Pfarrgemeinde als Christengemeinde, geschweige denn als bewußte Christusgemeinde nicht nur nicht förderten, sondern eher noch verzögerten. Einerseits erhoffte man zuviel von der rein irdischen Bereitung des Gottesreiches auf Erden durch ständische Gliederung, durch Brauchtum und Volksbildung natürlich-ethischer Art, und anderseits vertraute man wieder zu wenig auf die Fähigkeit des Menschen als Werkzeug der Gnade an der Errichtung des Gottesreiches mitschaffen zu können. Dagegen haben diese Anstrengungen in einer Zeit sonstiger Ratlosigkeit, des Darniederliegens einer wirksamen Pfarrseelsorge, sei es auch nur wegen der übergroßen Seelenzahl, ohne Zweifel Millionen von Gläubigen im lebendigen Glauben erhalten, viele für ihn wiedergewonnen. So bildet sich aus diesen treuen Mitgliedern der alten und aus der ganzen Zeitlage heraus gewiß auch hochverdienten Vereine in zahlreichen Fällen auch der zu neuem Wachstum bereite Kern der „neuen Pfarrei". Dies gilt besonders dort, wo mit dem religiösen auch ein lebendiges, gut christliches Familienleben gepflegt wurde. Die Familie mit ihrer größeren Seßhaftigkeit, mit ihren Mann und Frau gemeinsamen Interessen, allgemeinen Lebensinteressen mehr noch als Standesinteressen, ist ja als christliche Familie schon ein kleines Abbild der Christengemeinde, wie sie uns in der Pfarrei entgegentritt. „Will ja die Pfarrei selbst wieder eine zweite Familie, eine Familie der Seelen sein, in der das Haus die Pfarrkirche ist und der Altar das Herdfeuer, von dem Jesus aus die Familie nährt" (Oss. Rom. a. a. O.).

[2] Die lebendige Pfarrgemeinde, Tagungsbericht 1934, Wiener Seelsorge-Institut, Seite 57 f.

Während so die praktische Arbeit ihren Weg nahm, ohne jedoch das Ziel klar zu sehen, vor allem ohne die offenkundige und unentbehrliche Freude an diesem Ziele, begann sich allmählich in der zugeordneten Wissenschaft Verständnis für die Lage zu regen. Lange genug hatte sie so gut wie ganz geschwiegen. Gewiß hatte sich hier oder dort eine Stimme erhoben. So bringt Schwer (Der soziale Gedanke S. 40—42) aus dem in Landshut erscheinenden Seelsorger einen Beitrag vom Jahre 1844, der die Lage gerade mit Rücksicht auf die Pfarrei und ihre Bedrohung durch die neuen Verhältnisse mit jeder nur wünschenswerten Klarheit sieht und in die Klage ausklingt: „Während wir auf alle Weise uns allenthalben vollauf Arbeit machen, für die katholische Lehre zu sprechen und zu eifern, unsere religiösen Zustände zu erneuern, das Volk in frommen Aufruhr zu versetzen und alle geistlichen Fahr- und Lebensstraßen in bessern Zustand zu setzen, lassen wir die Parochialverhältnisse auf ihren alten ausgefahrenen Wegen, so gut es gehen will, sich mühsam fortschleppen. Während man, von dem religiösen und sittlichen Elend der Zeit tief ergriffen, voll der wohlwollendsten Absichten, die heilige Wissenschaft neu zu beleben sucht, Klöster ins Dasein rufen will, geistliche Anstalten mancher Art einführt und mit Überanstrengung und lautem Gerede an anderm religiösen Außenwerk baut, hören wir von der Errichtung neuer Pfarreien, von Teilung allzu großer, von Arrondierung höchst unnatürlich gelegener kirchlicher Gemeindeteile, von der Verbesserung schlechter Pfründen, von Vermehrung der Hilfspriesterstellen kaum Weniges verlauten." Die kommende Zeit des Ausbaues der ständisch bedingten Seelsorge drängte solche Stimmen erst recht wieder zurück.

So blieb es dem Wiener Professor Swoboda beschieden, in seiner „Großstadtseelsorge" (1909), ausgehend von dem Verlangen nach persönlichem Kontakt zwischen Seelsorger und Pfarrkind, den Gedanken der Seelsorgspfarrei wieder zum Durchbruch zu bringen. Die Pfarrei, auch der Großstadt, soll nicht mehr Seelen haben, als der Pfarrer, unterstützt durch zwei oder drei Hilfsgeistliche, persönlich erfassen, kennen lernen und betreuen kann. Die Zeit, da man versuchte, für neue große Stadtviertel möglichst große Kirchen, gewiß zugleich auch oft Zierden der Städte, zu bauen, und dann Sorge hatte, die Kirchen könnten nicht mehr gefüllt werden, wenn die übergroße Pfarrei geteilt werde, ist glücklich überwunden. Auch die geldlichen Schwierigkeiten werden mancherorts durch die Bildung sog. Gesamtverbände, wodurch sich die Last der Neubauten gleichmäßiger auf die ganze Stadt verlegt und die gewöhnlich armen Außenviertel entlastet, wesentlich gemildert. Noch sind natürlich längst nicht alle örtlichen Widerstände und Schwierigkeiten überwunden, aber an der Notwendigkeit, zum Ziele zu gelangen, zweifelt man nicht mehr. Dort wo eine Pfarrgründung noch nicht möglich ist, beginnt man wenigstens mit einer Seelsorgestation, wie gerade in Wien die sog. Gottessiedlungen inmitten der Riesenpfarreien als wertvolle Hilfe sich erweisen. Es muß auch anerkannt werden, daß seit den Tagen Swobodas, namentlich unter dem Einfluß des Regens des Wiener Priesterseminars, Msgr. Handloß, und einiger seiner Schüler, Wien gerade für den

weiteren Ausbau, aber auch die praktische Durchführung des Gedankens der lebendigen Pfarrgemeinde eine hervorragende Bedeutung behielt. Äußere Zeichen dieser Arbeit und Bewegung sind vor allem die 1923 unter Regens Handloß als Herausgeber entstandene und von Dr. Rudolf geleitete Zeitschrift „Der Seelsorger", Monatsschrift für zeitgemäße Homiletik, liturgische Bewegung und seelsorgliche Praxis, wie auch das 1931 gegründete Wiener Seelsorge-Institut. Durch die planmäßige, aus der überreichen Wiener Seelsorgsnot und Erfahrung stets lebensnah gespeiste Arbeit dieses Kreises ist so gerade die alte Kaiserstadt, von der einst die Pastoral als Hilfswissenchaft des Staatskirchentums unter Josef II. ihren Ausgang nahm, für die Weckung der ganz von Christus und seiner Kirche her gesehenen Pastoral von ausschlaggebender Bedeutung geworden.

Gewiß war auch die Erkenntnis der Notwendigkeit der Seelsorgspfarrei, ja selbst die Neueinrichtung und Teilung, um zu entsprechenden Pfarreien zu gelangen, an sich lediglich Vorbedingung. Das neue Leben selbst war damit noch nicht gegeben, wohl aber die Möglichkeit hierzu. Zum persönlichen Kontakt mit dem Seelsorger mußte ja von selbst auch ein besseres Sichkennen der Gemeindeglieder kommen, verbunden mit einem Ausgleichen der starren Standes- und Berufsgrenzen. Die kleinere Zahl der Pfarrangehörigen zwingt sodann den Seelsorger von selbst, will er nicht auf Vieles an Gottesdienst, Gesang und freudigem Gemeindeleben verzichten, die einzelnen Gläubigen stärker zum tätigen Mitschaffen und Anpacken zu bringen. So könnte schon die entsprechend geformte Pfarrei an sich unter kluger, kundiger Leitung dabei selbstverständlich priesterlicher, also gottgesandter, begnadeter Leitung auch unmittelbar heiliges Feuer fangen, lebendig werden. Tatsächlich kam aber diesem Beginnen noch eine ganze Reihe von lebendigen Kräften, neuen Strömungen und Bemühungen entgegen, die alle, wie von der Vorsehung gerufen, sich mit in den Dienst des Wiedererwachens der Pfarrei stellten.

Schon der neue Aufbruch, der seit der Jahrhundertwende auch durch die deutsche Jugend ging und kurz vor dem Weltkrieg allmählich katholische Jugend als solche zu erfassen begann, war für das neue Wachstum von großem Werte. Denn dadurch kam auch in weite Kreise des katholischen Volkes, zunächst natürlich in seine reife Jugend, das Bewußtsein des großen Zeitenwandels, der mit dem neuen Jahrhundert anhob. Mit diesem Bewußtsein kam Aufgeschlossenheit für neue Gedanken und Anregungen, ja eine gewisse Unruhe, ein Suchen und Tasten, wie Christus auch in dieser neuen Zeit wohl wieder der Herr werde, wie das Gesicht seiner Gemeinde sich in dieser Zeit formen müsse.

Diese Bewegung, gemeinhin als die Jugendbewegung bekannt, erhielt durch den Weltkrieg und seine Erlebnisse neue starke Nahrung, wurde zum Teil durch ihn auch in neue oder doch gewandelte Bahnen gelenkt. Dieser Einschlag des Weltkrieges bestand nicht nur darin, daß nach dem Zusammenbruch gegen den Ansturm des Unglaubens von selbst sich alle Kräfte aufraffen und enger zusammenscharen mußten, daß auch die schläfrigsten Gewissen jählings aufgeweckt wurden. Mit Recht nennt

schon 1915 Pfarrer Franz Menke in einem Aufsatz „Pfarrseelsorge im Kriege" (Theologie und Glaube VII., S. 130), eine weitere erfreuliche Wirkung des Krieges „das Erwachen des Zusammengehörigkeitsgefühls der Menschen untereinander und damit eine herrliche Betätigung des Opfermutes und der Nächstenliebe". Von besonderer Bedeutung für das Verstehen der Pfarrgemeinde als Gemeinde aller Christen wurde eben dieses durch den Krieg geweckte Zusammengehörigkeitsgefühl, der Geist der Verbundenheit über alle Stände hinweg, wie er im Schützengraben gewachsen war.

Erleichterten solche natürliche Entwicklungen die Aufgabe, so trugen andere im kirchlichen Bereich auftretende Bestrebungen unmittelbar zur Schaffung der neuen Pfarrgemeinde bei. An erster Stelle nennen wir hier das Laienapostolat und die Seelsorgshilfe. Auf dem Boden namentlich des Deutschen Caritasverbandes zeichneten sich diese Bestrebungen allmählich schärfer ab. Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Faßbender, Berlin, der vor nicht langer Zeit seinen 80. Geburtstag feiern durfte, und Pfarrer Dr. Maxen, Hannover, sind neben dem damaligen Präsidenten des Deutschen Caritasverbandes, Prälaten Werthmann, wohl als die rührigsten Vertreter dieser Gedanken zu nennen. Ging ihr eigenes Denken und Planen auch schon auf frühere Jahre zurück, so hatte doch der von Wien ausgehende Ruf Swobodas in diesem Kreise seine Heimstätte in Deutschland gefunden. Man darf wohl sagen, daß die auf Grund einer von Werthmann einberufenen Konferenz in Essen unter dem Vorsitz Maxens gebildete Freie Vereinigung für Caritashilfe in der Seelsorge die Umsetzung der Gedanken Swobodas ins Leben zunächst am energischsten in Angriff nahm. Mancherlei auch für den unvermeidlichen Betrieb einer lebendigen Gemeinde notwendiges Rüstzeug wurde hier bereitet und in Umlauf gesetzt. So sind zu nennen die Arbeiten für die Pfarrkartei, das Pfarrblatt und all die verschiedenen gedruckten Hilfsmittel der Seelsorge, wie sie z. B. auf Grund der Arbeiten der Freien Vereinigung schon 1914 die Schrift von Chwala „Drucksachen im Dienste der Seelsorge" bot. Wichtiger aber als die Bereitung dieser sachlichen Hilfsmittel waren die Versuche, persönliche Hilfskräfte aus dem Laienstande dem Seelsorger zuzuführen. Bei der Bedeutung dieser Angelegenheit war es nur zu natürlich, daß sie lange Jahre, mehr als ein Jahrzehnt, bis zu ihrer Ausreifung brauchte. Nachdem die Versuche in der Richtung auf eine Art Neubildung des alten Diakonats, auch über die gewöhnlichen Kirchendienste, wie des Küsters, vorläufig zu keinem Ergebnis führten, setzte sich 1920 mit Gründung einer eigenen Caritasschule zur Ausbildung von Laienhelferinnen in der Seelsorge zunächst die berufliche Frauenhilfe in der Seelsorge, die Seelsorgs- oder Gemeindehelferin, durch. Damit waren denn auch für die, wie wir schon sahen, im Anfang der zwanziger Jahre immer klarer, und zwar gerade in den Großstädten, hervortretende Bewegung auf die neue Gemeinde hin wichtige und für große Verhältnisse unentbehrliche Kräfte bereitgestellt.

Hatte sich so aus dem Bestreben der Freien Vereinigung zunächst die berufliche Laienhilfe entwickelt, so ließ doch auch der bewußte planmäßige

Einsatz der außerberuflichen Kräfte, der Liebestat an den Brüdern und Schwestern im Herrn, in der Zeit, die der eigene Erwerbsberuf übrig läßt, nicht länger auf sich warten. Das Schriftlein von Wilhelm Aufenanger: „Die organisierte Caritashilfe in einer Industriepfarrei", 1922, dem schon im andern Jahr Max Kallers, des heutigen Bischofs von Ermland, „Aus einer Großstadtpfarrei", folgte, sind Zeugen dieses aufkeimenden Lebens.

Ein gut Teil dieser Kräfte war ohne Zweifel in der Stille der geschlossenen Exerzitien gewachsen, die seit Kriegsende mit immer größerer Planmäßigkeit und Liebe gepflegt wurden, teilweise nach holländischem Beispiel auch bewußt die Glieder einer bestimmten Gemeinde bzw. Pfarrei gemeinsam zu erfassen suchten (vgl. hierzu auch das Schriftchen „Die Pfarrgemeinschaft" von Dr. Paul Widmer, Luzern, 1935).

Was als schönste Frucht aus all diesen Bemühungen entstehen und neben den aus der Liturgie quellenden Gnadenkräften als stärkste Kraft auf die neue in Christus wiedergeborene Gemeinde hindrängen mußte, und zwar ganz aus Innerstem heraus, war die Caritas selbst, die durch die große Caritasorganisation, die Caritasverbände, ja vor allem wachgerufen werden sollte und auch in immer steigendem Maße wachgerufen wurde. Mit Recht schreibt Wiesen in der Zeitschrift „Die Seelsorge" (1923): Die Liebestätigkeit verlangt nach der Gemeinde. „Kirchliche Gemeindecaritas setzt voraus, daß das christliche Gemeindebewußtsein tief in den Seelen verankert liegt, und dies ist nichts anderes als heilige Nächstenliebe" (Bd. 2, S. 24). Auch hier waren fast zwei Jahrzehnte notwendig, bis aus den Anfängen des 1897 gegründeten Verbandes sich die Kraft der innern Verbundenheit im Geiste tätiger Bruder- und Nächstenliebe hinreichend verdichtete, um bis in die einzelnen Gemeinden hineinwirken zu können. Einen entscheidenden Antrieb hierzu gab die Anerkennung des Caritasverbandes als Organs für die Werke der christlichen Liebestätigkeit in den einzelnen Diözesen auf der Fuldaer Bischofskonferenz 1916. Nun konnte von hier aus das bewußte Wecken des alle Glieder umfassenden und bindenden Caritasgeistes in die einzelnen Gemeinden getragen werden. Nun konnte Caritas von innen her ihr Wirken beginnen, mußte nicht mehr wie ein Fremdling an der Türe um Einlaß bitten. Klaren Ausdruck erhielt schließlich dieser Gedanke der lebendigen Pfarrcaritas in dem Herz-Jesu-Liebeswerk. 1931 von der Erzdiözese Freiburg ausgegangen, hat es bis heute schon über ein Zehntel aller Pfarreien Deutschlands erfaßt. Die innige Verschmelzung der tätigen Nächstenliebe als Frucht der Caritas mit der Gemeinde brachte dieser vor allem eine unmittelbar zum Leben hingewandte sichtbare Aufgabe. Hier gilt es nach dem Wort des Johannesbriefes, die Liebe zum unsichtbaren Gott an der Liebe zum Bruder, den man sieht, zu erweisen. Damit ist vor allem auch von den Gemeinden die Gefahr eines Spiritualismus, einer einseitigen Geistigkeit abgewandt. Wer sich stets um die Not seines Bruders sorgt und ihm aus dem Eigenen hilft, kommt nicht in Gefahr, in die Wolken zu bauen oder die Augen vor der harten Wirklichkeit zu verschließen. Wer Christus in seinen Brüdern erkennt und sieht, der darf sich auch mit voller Hingabe dem Eucharistischen Christus schenken.

Dieser Eucharistische Christus, der ja Mittelpunkt der Gemeinde sein muß, ist ebenfalls in diesen letzten Zeiten durch Pius X. uns und damit auch der ganzen Gemeinde besonders nahegebracht worden. Je öfter Christus der Herr die Seinen beim Opfermahle um sich findet, um so enger müssen sich von selbst die gegenseitigen Bande schlingen. Je mehr aber das heilige Opfer wieder in den Mittelpunkt unseres Betens rückte, je mehr damit das Verständnis auch für die Feier der heiligen Geheimnisse, für die Liturgie überhaupt wuchs, um so mehr drängte wieder alles zur Vergemeinschaftung, zum gemeinsamen Leben in Christus, zum Chor der Beter und Sänger. Da aber dieser ganze feierliche Dienst Gottes wie auch die Spendung der Sakramente sich in der Regel im Herzen der Gemeinde, in der Pfarrkirche abspielen, war auch hier der Schritt zur Pfarrgemeinde eine Selbstverständlichkeit, ja innere Notwendigkeit. So hat die Liturgische Bewegung ihren ganz besondern Anteil an der Neubelebung der Pfarrgemeinde genommen. Ein Vorkämpfer der Liturgischen Bewegung, Abt Herwegen, sagte 1924 in Wien gelegentlich der Tagung des Liturgischen Priesterkreises: „Die Pfarrgemeinde ist die Vertretung der Gesamtkirche. Seelsorge, die auf dem Gnadenstande aufbaut, führt — weil liturgisches Leben nur in der kirchlichen Gemeinschaft möglich ist — notwendig von dem einzelnen Erlösten zur Gemeinde der Erlösten, der Pfarrei." Die Liturgische Bewegung selbst gewann im Laufe der Regierung Pius' X., so besonders im Anschluß an seine Verordnungen über die kirchliche Musik, die Pflege des Volkschorals, schärfere Umrisse. Die tätige Anteilnahme des Volkes an der Meßfeier, wie sie besonders durch die Schottschen Meßbücher erleichtert wurde, und vor allem das neuerwachte Leben im Anschluß an das Jahr der Kirche, brachten eine fast unerschöpfliche Bereicherung an Gedanken- und Gnadengut, an lebendiger Anteilsmöglichkeit beim Vollzug der heiligen Geheimnisse im Angesichte der ganzen Gemeinde, für das tiefere Eindringen in den letzten Sinn der lebendigen Pfarrgemeinde.

Damit war aber auch schon das Tor geöffnet zum letzten Schritt, zum Eindringen unmittelbar in das Heiligtum, zum heiligen Geheimnis, dem Mysterium, zu Christus als dem geheimnisvollen Haupte, seiner Kirche und somit auch der Pfarrgemeinde, die ja, wie wir oben lasen, die Urzelle des von Christus gegründeten Organismus, seines geheimnisvollen Leibes ist. In diesem Sinne bedeutete der eingangs erwähnte Aufsatz „Pfarrei und Mysterium" einen entscheidenden Schritt. Mit diesem Bekenntnis war endlich das Feuer vom Himmel gefallen, das erlösende Wort gesprochen. Der Aufsatz bemüht sich vor allem, an der Hand des neuen kirchlichen Rechtsbuches und seiner Bestimmungen über die Pfarrei zu zeigen, wie mit diesem Wort nichts Neues geboten, sondern nur uraltes und ureigenes Glaubensgut in neue für die Zeit greifbare Fassung gebracht wird. Damit ist klargelegt, daß die wesentliche Arbeit für die lebendige Pfarrgemeinde nicht von der Bereitung soziologischer Bedingungen, so wichtig diese auch bleibt, primär auszugehen hat, sondern von Christus dem Spender der Gnaden, dem Urquell der Sakramente, vom Eucharistischen Christus als dem lebendigen Mittelpunkt der Gemeinde, von Chri-

stus schließlich als dem geheimnisvollen Haupte der Ecclesia, der Gemeinde als Christi Leib. Dies sind dieselben Gedanken, die einer der hervorragendsten Jünger des göttlichen Meisters, der so früh verewigte Pfarrer Konrad Jakobs (Mülheim-Ruhr) in seinem Aufsatz „Das Mysterium als Grundgedanke der Seelsorge" niederlegte. Seine Worte haben besondere Bedeutung, weil sie von einem stammen, der erst tat und dann schrieb: „Wir müssen zurück zum Zentralen. Es ist Hungersnot für die Seelen: Da geht allem vorauf die Sorge ums Brot. Dieses Brot ist Christus: Nicht nur im Kommunizieren, auch als Lebensform. Christusmystik ist nicht das Vorrecht weniger Auserlesener im ruhenden Beschauen. Im Mysterium gibt es eine Christusmystik, die jeden Priester ergreift und jeden Christen, der am Sonntag vor dem Altare steht: Das Tun der Erlösertat in Christus und der Kirche. Die Reformen Pius' X. sind ohne Frage der Anfang einer Bewegung von der Peripherie zum Zentrum. Nachdem der Weg zur Peripherie viele Jahrhunderte dauerte, stellt seine Entfaltung dogmatisch gewiß reiches Gut dar, das nicht verloren gehen kann; denn jede Entwicklung der Gesamtkirche liegt im Plane Gottes. Aber die Quelle soll darum nicht vergessen werden. Sie allein kann auf die Dauer den Strom der Entwicklung speisen. Ein Zurück zur Liturgie, zum Mysterium, bedeutet aber ein Zurück zur Quelle" (Bonner Zeitschrift für Theologie 1928, S. 367).

Es war eigentlich nur selbstverständlich, natürlich, daß der so wieder neuerfaßten Kirche in all ihren Teilen und Gliederungen, also bis in die letzte Gemeinde hinein, neue Kräfte entströmen mußten. Dies geschah denn auch, und wir stehen noch mitten in diesem Geschehen und Werden durch die Entbindung der Kräfte der Katholischen Aktion. Auch sie müssen und wollen ja als gliedverbunden mit den hierarchischen Organen des mystischen Herrenleibes von dessen Haupte ausgehen, von ihm die Kraft empfangen. Mögen diese Kräfte äußerlich manches, ja vieles bis selbst zur äußern Erscheinung gemein haben mit den einstens für notwendig erachteten und auch notwendigen neuen sozialen Gemeinschaftsbildungen zur Abstützung des wankenden soziologischen Unterbaues der Pfarrei — um ein Wort Schwers zu gebrauchen —, so sind sie nunmehr eben nicht mehr äußerlich eingeschaltete Abstützungen, sondern aus der eigenen Lebenskraft des neuerwachten Organismus, der erneuerten lebendigen Gemeinde geborene Kräfte. Sie tragen etwas von jener gewaltigen Schöpferkraft in sich, der es genügt, ihren Geist auszusenden, und es wird das Angesicht der Erde erneuert.

So steht denn, vorbereitet in den Wehen eines Jahrhunderts, gestaltet in dem Werden eines Menschenalters, die neue lebendige Pfarrei, nein nunmehr Pfarrgemeinde vor uns, gottgeboren, aber in die Welt gesandt, nicht daß sie diese fliehe, sondern überwinde und gestalte.

Neue Katholizität?

Zu Leopold Ziegler[1]

Von Erich Przywara S. J.

Das neue Buch „Überlieferung"[2] von Leopold Ziegler, der 1920 in seinem „Gestaltwandel der Götter" die Umrisse von „Mysterien der Gottlosen" entwarf, will die Kirche der Gegenwart zur Entscheidung über eine „neue Katholizität" rufen: als zu der „höheren Anschauung", „es sei (die)... dem Großteil der Menschheit zugewiesene Überlieferung grundsätzlich als ein Werk der (andern) Offenbarung zuzulassen, die christliche Offenbarung ergänzend und erweiternd, ohne ihr ernsthaft zu widersprechen, es wäre denn an der Oberfläche"; und also zu der „Aufgabe, die... geläufige Offenbarung des menschgewordenen Gottes mit jener tatsächlich (ökumenischen) Offenbarung der Völker und Heiden fortschreitend in Einklang zu bringen, und so den Riesenplan einer neuen Katholizität zu fassen, die den bisher allzu streng an Rom gefesselten Begriff des Katholischen (weltenweit) über sich hinaustreibt" (439 f.). Zieglers Briefwechsel mit Hermann Fichter im „Hochland" (August 1936, S. 459 ff.) verschärft dies noch, da er „die Gesamtmenschheit in einen Geschehenswirbel hineingerissen" sieht, „der mit Geschichte nur wenig, desto mehr aber mit den äußersten und letzten Dingen, mit Apokalypse und Eschatologie gemein hat": „als prallten zwei Weltalter mit der tötlichen Wucht zweier zusammenstoßenden Gestirne aufeinander" und als sähe man schon „die geballte Wolke von Feuer, Blut und Asche sich langsam auf die Erde senken, die möglicherweise bis auf karge Völkertrümmer alles verzehren wird, was lebt" (462). In dieser Lage tritt die Entscheidung über die obige „integrale Tradition" (wie Ziegler im Anschluß an Guénon formuliert) an die Kirche heran mit der Drohung auf Tod und Leben: „Der Kirche Verheißungen sind unantastbar. Aber sie selber ist die Kirche (dieses Äons) und niemand weiß, ob sie auch die Kirche des nächsten Äons sein wird oder die Kirche aller Äonen. Niemand weiß, ob Gott nicht zu einer neuen Offenbarung ausholt wie zu einem fürchterlichen Streiche, niemand, ob er diese neue Offenbarung nicht schon inauguriert hat mit jenem beispiellosen Einbruch der menschheit-

---

[1] Zur Metaphysik des Tragischen, Leipzig 1902. — Das Grundproblem des nachkantischen Rationalismus mit besonderer Berücksichtigung Hegels, Leipzig 1905. — Der abendländische Rationalismus und der Eros, Jena 1905. — Das Weltbild Hartmanns, Leipzig 1910. — Florentinische Introduktion, Leipzig 1912. — Der deutsche Mensch, Berlin 1915. — Volk, Staat und Persönlichkeit, Berlin 1917. — Gestaltwandel der Götter, Berlin 1920. — Der ewige Buddha, Darmstadt 1922. — Das heilige Reich der Deutschen I-II, Darmstadt 1925. — Meditation über Don Giovanni (1913), Berlin 1927. — Zwischen Mensch und Wirtschaft, Darmstadt 1927. — Magna Charta einer Schule, Darmstadt 1928. — Der europäische Geist, Darmstadt 1929. — Fünfundzwanzig Sätze vom Deutschen Staat, Darmstadt 1931. — Zwei Goetherede und ein Gespräch, Leipzig 1932.

[2] Überlieferung (558 S.), Leipzig 1936, Jakob Hegner, M 15.—. — Selbstdarstellung (Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen IV), Leipzig 1923.

lichen Gesamtüberlieferung, der sich heute ebenso unheimlich wie unaufhaltsam in unser aus allen Gleichgewichten gezerrtes Bewußtsein vollzieht" (462).

Da aber Ziegler seine „Überlieferung" ansieht als Einlösung „jenes Versprechens..., welches er mit dem Kapitel ‚Religion' in seiner ‚Magna Charta einer Schule' 1927, besonders aber mit seinen Vorträgen ‚Der Europäische Geist' 1928 stillschweigend gegeben hatte" (Überlieferung 11), so wird man diese Sichtung zu der eben umzeichneten hinzunehmen müssen. Gemäß der „Magna Charta" (1927) geht es darum, das Christentum als die „religiöse Gegebenheit des Abendlandes" (102) nicht nur neuzugewinnen „oberhalb der christlichen Einzelbekenntnisse" (103), sondern unterscheidend als „Religion der Immanenz" (105), in der die „Transzendenz" ebenso unmittelbar aus der „Immanenz herausbricht wie unmittelbar wieder in sie einmündet" (101). Diese „echte und urwüchsige Gestalt des Christentums... würde sich anbahnen kraft einer symbolischen Exegese des Mythos und des Ritus, die uns hinter dem unaufhaltsam verkalkenden Historismus römischer, wittenbergischer, Zürcher und Genfer Vergangenheiten das primärsakrale Phänomen in seiner unsterblichen Jugendlichkeit wieder ahnen läßt, — und die uns... zugleich den tausendjährigen Gewissenskampf des homo religiosus europaeus zwischen Glauben und Wissen zu beendigen, weil zu überstufen gestattet" (XXVII). Von hier aus sieht Ziegler zwar in seinem „Gestaltwandel der Götter" „die radikale Verdiesseitigung der drei hauptsächlichen Mysterien Schuld — Sühne, Opfer — Wiedergeburt, Schöpfung — Erlösung... allzu unbedenklich angestrebt auf Unkosten der... Transzendenz, die mit der Immanenz und in ihr gesetzt ist", betont aber anderseits in seinem späteren „Europäischen Geist", daß „mich auch die... getadelte Annäherung an das Christentum noch auf der inneren Linie meines (Gestaltwandel der Götter) findet" (3).

Demgemäß ist „die übliche Frage nach dem Sein oder Nichtsein des Gottes zur Unerheblichkeit verblaßt", da im „Mysterium" der „Übergottheit" „das heilige Gelände sämtlicher zeitlichen Religionen durchsonnt und lieblich hingebreitet" liegt (4). Es geht um die „ersehnte sakrale Neuschöpfung", die das Christentum „seit Jahrhunderten seinen Bekennern wie seinen Bekenntnissen gleichermaßen schuldet" (4 f.). — Das ist in einer vordergründlichen Form der Typus eines „Protestanten von weitesten geistigen Horizonten", der „sämtliche Dogmen, Riten und Sakramente der Mutterkirche in einem übertragenen Sinne als wahr und richtig anerkenne, weil er sie alle aus der Tiefenlage der Menschheit inspiriert weiß, — und trotzdem Protestant bis in die Knochen bliebe, weil er sein Ja und Nein von Fall zu Fall ausschließlich dem eigenen und nicht dem fremden Urteil irgend welcher Instanzen anheimstellt" (103), und also katholisch ist in Bezug auf eine „katholische Vorstellungswelt" (106), aber protestantisch durch seine „Einstellung" zu ihr (103): „verwirft er dem Inhalte nach nichts von dem unendlichen Gesellschaftserbe unserer Gattung, so verwirft er der Form nach alles, was sich nicht vor den Akten subjektiver Affirmation oder Negation gültig ausweist" (ebd.).

— Der tiefere Hintergrund dieses „ambivalenten Typus" (103) aber ist die „Position einer metatheistischen Religiosität" (121), wie sie im „buddhistischen System des Hinayanam" als „atheistisch-metatheistischer Religion" oder „götterlosen Religion höchsten Stiles" ihren besten Ausdruck hat (146 f.), aber nur als „Gewissenssache einer winzigen Minderheit" (122). Das Urreligiöse ist der „Trieb zur Selbstvergöttlichung" (141), und „diese (Tendenz) aller Religion ... ist ewig, auch wenn der Gott, ihr jeweiliges Produkt, stets nur zeitlich sein sollte" (145), so daß die Entwicklung der Religion ist „der Umweg zu seinem Selbst... über das Symbol des Gottes" (146), indem „der geglaubte Gott" die „Urformen der Religiosität... seiner Gemeinde paradigmatisch vortätigt und vorahnt" (122).

In dieser Richtung fordert die heutige Stunde, „daß der europäische Mensch die bisher dem Gott übertragene sakrale Leistung spontan selber übernähme" (121), indem er „das Mysterium des fleischgewordenen Gottes auf stets höher bewegter Ebene der Selbstverwirklichung an sich selbst wahr macht" (124). So gewinnt die Periode der Entgöttlichung Europas vielmehr den Sinn einer höheren „Wiedervergöttlichung" (118): wie „im Christentum ... der Gott für den Menschen (stirbt), um für den Menschen auch wieder aufzuerstehen", so mußte „der Gott zeitweilig geradezu im Menschen ... sterben und verwesen ..., damit er später im Menschen ... umgeboren werden könne" (140). Die „sakrale Neuschöpfung" (4) liegt dann in einer Vereinigung von „primordialer und moderner Mentalität" (112), indem die moderne „Welt an sich" unmittelbar als „sakrale Welt" gelebt wird: im „Vollzug einer sakralen Allvermählung, einer sakramentalen Weltverinnigung abseits vom Gott ... in spontanen Akten der Selbstvergöttlichung" (148). „Einzig der homo magus, einzig der homo divinans ist der kosmologische Ort, wo das Ganze der Welt seines Dranges, seiner Strebung endgültig inne wird, sich in dem der Welt δυνάμει einwohnenden, δυνάμει ‚eingeborenen' Gott fortschreitend sich selbst zu übersteigern" (Magna Charta 237). Die „beherrschende Lehre" ist dementsprechend „eine ‚Anthropotopik'", die darauf zielt, „den Stellenwert der Spezies Mensch innerhalb des Weltgefüges festzusetzen und aus dieser Festsetzung die Summe der geschichtlichen und übergeschichtlichen Menschheitspflichten abzuleiten" (Magna Charta XXV).

Aus diesen Zeichnungen wird deutlich, wie sehr das Schrifttum Zieglers von Anfang auf die „Neue Katholizität" dieser „Anthropotopik" hinzielte, so viel man auch ihm wird glauben müssen, „welches Maß von unerbittlicher und schier grausamer Selbstentäußerung nötig war, um den Weg vom ‚Gestaltwandel der Götter' bis zur ‚Überlieferung' zurückzulegen" (Hochland August 1936, S. 461). Das zeigt sich, wenn man das Schrifttum, das zum „Gestaltwandel der Götter" hinführte, mit dem vergleicht, das zwischen „Gestaltwandel" und der „Überlieferung" liegt.

Das Schrifttum zum „Gestaltwandel" hin (1905—1920) läßt wachsend aus dem Ich des Rationalismus das Ich der Mystik sich offenbaren: also zur Grundthese des „Gestaltwandel" hin, die die „Mysterien der Gottlosen" als das Ziel der Entwicklung der Religion stellt: von „den Götter-

lehren, die nichts anderes sein konnten als vorbereitende Staffeln zu einer streng wissenschaftlichen Wirklichkeiterforschung", zum „Mythos atheos" (487), „nicht länger mehr leibeszerbrechlicher, weltverlorener, schicksalunterworfener, wechselbetörter, augenblickbefangener Mensch zu sein, sondern Gottes Kind, Sohn, Freund, Bruder, ja Gott in Person selbst zu sein" (4917), „der das Selbst zur Welt und die Welt zum Selbst erlöste" (554). Die Doktorarbeit über „Das Grundproblem des nachkantischen Rationalismus (1905) und ihre Erweiterung im „Abendländischen Rationalismus und der Eros" (1905) läßt diese Grundidee unmittelbar im Grundproblem des Rationalismus entspringen: „hinter dem entlegenen System kühler Verstandesarbeit... die beharrliche Sehnsucht eines ewig, weil religiös Menschlichen" (Abendl. VII), in der „Verwandtschaft des Rationialismus mit der Mystik", die so groß ist, daß es „sehr schwer zu sagen (ist), wer Mystiker, wer Rationalist ist" (ebd. 70), ja mit dem Sinn (der bereits die „Neue Katholizität" der „Überlieferung" berührt), „im Eros" als dem „rationalistischen Eros" (Grundproblem 62) dieses mystischen Rationalismus und rationalistische Mystik „die Einheit des abendländischen und des orientalischen Rationalismus" zu gewinnen (Abendl. 70). Das Ringen dieser Philosophie als „Geschichte des Ich" (Grundproblem 46) ist „die geistige Handlung echtester Mystik" (ebd. 32): „das Weltgeheimnis der Metaphysik im Innern ihrer Menschlichkeit suchend" (ebd. 33 f.). Es ist in der Spannweite zwischen Plotin und Hegel, mit der „tausendjährigen Nacht" zwischen Plotin und Descartes (Abendl. 72), die Durchführung des „Prinzip des Protestantismus": „Gott vor die Schranken des Bewußtseins zu fordern" (Grundproblem 125, Abendl. 213). „Der Wille des Sokrates ist der Wille Hegels, nur... mystischer und religiöser gefaßt...: aufzufinden und zu besitzen einen Weltgeist letzter Gemeinsamkeit,... ein zusammenfassendes, hervorbringendes und gesetzgebendes Leben,... ein höchstes Evangelium der erkannten Wahrheit" (Abendl. 235). Dieser Wille ist für Ziegler die Überwindung der Mystik der „Erlöschung" Schopenhauers und Ed. von Hartmanns, der seine eigenen Anfänge noch gehuldigt hatten („Metaphysik des Tragischen" 1902). „Nicht auf Lust und Leid", formuliert er abrechnend im „Weltbild Ed. v. Hartmanns" (1910), „Optimismus und Pessimismus, Weltfreude oder Welthaß kommt es an. Sondern auf die Steigerung der innern Kräfte physischer und geistiger Beschaffenheit, die Gegebenheiten des Schicksales zu fühlen, zu erleben, zu ermessen, uns gegen sie und über sie hinaus zu behaupten, durchzusetzen — endlich Ich zu bleiben, Ich zu werden und sich selbst zu besitzen" (137).

Als Weg da hinein erscheint in der „Florentinischen Introduktion" (1912) einmal die Kunst: als „Magie einer Einheit von Tun und Getanem, von Tätigkeit und Produkt, von Funktion und Inhalt" (185). Die „Meditation über den Don Giovanni" (1913, als Buch 1927) erweitert es zur Sicht der Befruchtung durch die Frau: „die Frau finden, die eine und nämliche in allen und über allen, die ihm das seligmachende Charisma der inneren Empfängnis, der Schwängerung, der Mutterschaft spendet, dessen just der Mann in seiner extremsten Verkörperung am meisten bedürftig ist, — im übertragenen Begriff also jenen Fruchtbarkeitszauber, der den

hoffnungslos in sich Zerwühlten mit der Kraft der Wandlung segnet und auch in ihm die Wasser des Lebens zum Quellen bringt" (14). So gebiert sich im „Deutschen Menschen" (1915) die Ausdrücklichkeit eines „Ausgleich polarischer Spannungsgegensätze": „das Leben so weit über seine biologischen Bedingungen und Gebundenheiten zu erweitern, daß es sich an seinem Widerspiel zu bereichern und zu sättigen vermag" (156). „Denn alle maximalen Zustände in der Welt beruhen auf... dem Ausgleich äußerster Spannungsunterschiede, negativer und positiver Polaritäten, auf der Verknüpfung und Vereinheitlichung von Kontrastwerten" (155). Diesem Formalen gibt dann das Buch „Volk, Staat und Persönlichkeit" (1917) eine erste Inhaltlichkeit: „die Tatsache unseres geschichtlich hellenisierten Christentums so lange um und um zu wandeln, bis wir eines Tages unter den Tagen aus ihr die schönere Tatsache eines verchristlichten Hellenentums geformt haben werden" (231). Denn „die wilde Männlichkeit, die unbiegsame Strenge, die gebieterische Entschiedenheit, die genialische Einfalt, die unbedingte Willensmacht des Glaubens" steht „in Nachbarschaft des homerischen Griechen" als zu der „Gläubigkeit, seelenstark und gemütskräftig genug, um die unendlichen Gegebenheiten des Lebens in die lucide Sphäre einer göttlichen Überglänztheit wieder einzutauchen und den Zustand einer beinahe vollkommenen Weltheiligung wieder aufzurichten" (230). Mystischer Rationalismus oder rationalistische Mystik erscheinen also, unmittelbar an der Schwelle des „Gestaltwandel der Götter" (1920), als die Weise, „gründlich müde... aller Götter" (236), alle „Lehre von Gott... selbst unter dem Vorwand des Glaubens" aufzugeben, um „Gott nur in der Erscheinungsweise der geglaubten Gegenständlichkeit, nicht von dieser abgelöst und nicht von ihr ablösbar" zu finden, „beliebige Gegebenheiten des Bewußtseins von wissenschaftlicher oder außerwissenschaftlicher Beschaffenheit derart seelisch zu verarbeiten, daß sich in ihnen Gott vermittelt und vergegenwärtigt" (231). „Durch Gott finden wir uns zum Glauben, aber durch den Glauben nicht zu Gott" (232), und so „trachten (wir) nur inmitten einer von Gott gespendeten Wirklichkeit unserer armen Menscheneinsamkeit begnadete Überwinder zu werden" (237). —

Gipfelt so das Schrifttum vor dem „Gestaltwandel der Götter" in die schärfste Sprache eines „Mythos atheos", so enthüllt sich im Schrifttum, das an den „Gestaltwandel" sich anschließt und zur „Überlieferung" hinzielt, das Besondere des „Mythos atheos", d. h. seine sakralen Züge. Der „Ewige Buddho" (1922) zeigt die „Mysterien der Gottlosen" zugleich als „letztes Christentum", als reinste Blüte Asiens und als Einheit des religiösen Europa und des religiösen Asien. „Gottlosigkeit, Gottledigkeit, Gottentbehrlichkeit ist sozusagen auf der linearen Verlängerung des Protestantismus gelegen" (98), insofern „die Ursprünge des Christentums... unleugbar protestantischer Beschaffenheit sind" (60), wonach die religiöse Tat der Welt- und Seelenrettung dem Menschen selbst, dem diesseitigen in Zeit und Raum, obliege" (58). Denn die Menschwerdung ist „von allen Götterstürzern der Jahrtausende der weithin schmetterndste und abgründigste", weil „dieser ‚vom heiligen Geist aus der Jungfrau Maria fleisch-

gewordene' Gott und Nicht-mehr-Gott menschlich aus der Sphäre seiner Gottheit herausgetreten, nun auch den... bisherigen Schöpfer- und Herschergott schlechthin aus dem Bewußtseinsraum eines gleichsam neu belichteten Menschheitsgewissens unwiderstehlich verdrängte" (61). Eben das aber gelangt dann im Buddho zur reinen Erscheinung: „in einem erschreckenden strengen Wortsinn war der Gott Mensch geworden: im vierten Weltalter erlöst der Mensch sich selber, indessen Gott von ferne zusieht, vielleicht nicht ohne eine Regung von Ergriffenheit in die Erinnerung ans dritte Weltalter brütend verloren, da er einst Gott und Mensch zumal war" (113). Diese Selbsterlösung begegnet sich dann endlich „auf der Ost-West-Brücke" mit der europäischen „dionysischen" Selbsterlösung (als der reinen Folgerichtigkeit des protestantischen „einsamen Selbst"): „nur ein einziger kurzer Schritt noch, und der dionysische Europäer erschaut das Wunder aller Wunder, wie nämlich Europas Gott Dionysos dem indischen Buddho auf der Ost-West-Brücke begegnet und magisch mitten durch ihn hindurchschreitet" (422). „Denn es kommt ja der Gott Dionysos von dieser Welt geradewegs her, die er als Schaffender in ein säliges Spiel zu wandeln lehrt: und es kehrt ja der Buddho als ‚Strahlender Mönch' zu dieser Welt geradewegs zurück, nachdem er sich durch keine niederzerrende Fessel mehr an sie gefesselt weiß" (422). So finden sich christliches Europa und buddhistisches Asien in die eine „Anschauung einer übermenschlich-übergöttlichen Welt-Gerechtigkeit, Welt-Vernünftigkeit, Welt-Vollkommenheit, Welt-Folgerichtigkeit" (187).

Diese „sakrale Weltigkeit" steht im Mittelpunkt des „Heiligen Reich der Deutschen" (1925). Sie tauft sich einmal auf den Namen der „Dämonie des Werdenden und niemals Seienden" (I 31) und darum des „Wandern" als „Sinn des Lebens" (I 300 f.) und darum zuletzt der „mythologischen Apotheosis der Untreue" (I 307). „So ... muß der Deutsche in den seltenen Augenblicken der Herzenseinkehr und der Seelenbeichte sich gestehen, daß er treulos ist von Beschaffenheit und Geburt, Anlage und Neigung, Bedürfnis und Bestimmung", weil „dies streng mit seiner Dämonie des Werdens, Dämonie des Wanderns zusammen(hängt), die jeder Bindung widerstrebt. Der Werdende als solcher ist nicht; der stets und immer nur Werdende ist nie" (I 306). So ist es „die tragische Paradoxie des Lebens..., daß niemand weiß, wer er im nächsten Augenblick sein wird" (I 313). So ist darum „tiefes Durchtränktsein von der Unberechenbarkeit, Undurchdringlichkeit, Unergründlichkeit des Geschehens... das Vermächtnis der nordischen Religiosität" (I 317). Dann aber kann der Mensch als „Mitte zwischen Vergänglichkeit und Dauer, zwischen Leben und Ewigkeit, zwischen Geschehensablauf und Seinsbeständigkeit" (I 461) und zuletzt „zwischen Gott und Dämon" (I 470), kann dieser Mensch nur Mitte sein im Sinne der „Polarität" als „eigentlicher Mitte", d. h. in einer „Spannung dynamischer Art" (II 9), indem „die Idee der Totalität ... den forschenden Geist von Widerspruch zu Widerspruch" treibt (II 47) ohne ein „zu ertastendes Jenseits" (II 19), — und darum zwischen Geheimnis und Geheimnis: „von Geheimnis umflutet liegt sein irdischer oder vielleicht auch unirdischer Beginn, von Geheimnis umdunkelt liegt sein

irdisch-überirdischer Ausgang, und nur der schmale Ausschnitt des Menschheitlichen liegt vor ihm in einigem Licht gebadet" (I 464). Damit tritt ein „selbsterschaffenes, selbstschöpferisches All, welches Göttliches und Widergöttliches zumal in unendlicher Abstufung umfängt und, in unendlichem Fortgang eins dem andern, eins mit dem andern immer wieder überwindend sich eben dadurch mit immer reiferem, immer reicherem Gehalt füllt", — tritt diese Gott-Welt gegen die „gottgeschaffene Welt des Juden-Christentums" (II 121 f.). „Das Kreuz des Sonnengottes" ist das Zeichen dieser Gott-Welt: „einmal in absehbarer Frist ... wird dieses Kreuz der Welt, wird dieser Baum der Welt in frischer Blüte stehen, einmal der schnöd gehenkte und gepfählte Gott von seinem Marterstamm steigen. Als Kranz und Krone einer ‚dritten Weihe', annoch ungefeiert, wird er mit einem Reis die Stirne eines Weibes liebevoll umwinden, welches seither in stummer Trauer an des unfruchtbaren Holzes Fuß und Wurzel kauerte, — heißt du Maria oder Chawwa, Eva? bist du Gottes Mutter oder die summa mater aller Menschen, aller Wesen? Von da ab werden Erde und Himmel einander wieder nahe sein" (II 418 f.).

Dieses Ideal sieht „Zwischen Mensch und Wirtschaft" (1927) in dem Ausmaß sich verwirklichen, als der „furor protestanticus", der alle „Ganzheit" zur „Autonomie und Autarkie" der Einzelgebiete zerbrochen hat, in eine neue Ganzheit untergeht (21 219 265 ff.), in der die Allmacht der Technik überwunden wird durch einen „lebendigen Anschluß an das archaische System sakral-kultischer Reagenzformen der Urzeit" (342). Denn „nicht die schlichte Gegebenheit des Lebens protestiert ... gegen die Technik als solche, vielmehr es protestiert das Leben in seiner Eigenschaft als potentielle Magie gegen eine Technik, die dieser so äußersten Veredelung widerstreitet" (371). So kommt es darauf an, daß die „Welt des Technikers" der „Welt des Magiers" dienstbar werde (ebd.), — hinein in „eine kosmologische Aufgabe von kaum faßlicher Größe" (378), durch den Verkehr mit den Gestirnen: „der Tag, der unser einsames Gestirn verbindet und uns solchermaßen den Himmel wirklich aufschließt, wird kommen" (379). Es setzt Zieglers Programm einer „sakralen Neuschöpfung" ein (Europ. Geist 4). Die „Magna Charta" (1928) nennt sie auf den Namen der „Anthropotopik" (XXV) „in der abgründigen Symbolik des Kreuzes" (XXVI), zu einer „dritten Phase des Christentums" hin, „kraft einer symbolischen Exegese des Mythos und des Ritus ... primär sakrale Phänomen" wiederherzustellen und so, „den tausendjährigen Gewissenskampf des homo religiosus europaeus zwischen Glauben und Wissen zu beendigen, weil zu überstufen" (XXVI f.). Es ist bereits, bis aufs Wort, die Sprache der Überlieferung" (11 170 342 ff. 445 ff. 501—520 530 f.): das „Kreuz" als „Sinnbild des Lebens, da der „wirkliche Christ ... genau an dem Punkte (lebt), wo sich die beiden Achsen alles Seins, die Achse des Gottes und die Achse der Welt, durchkreuzen und überschneiden": „wie der hier gemarterte Gott, um Mensch zu werden, erst seine Gottheit opfern mußte, jedoch um wieder Gott zu sein, den Tod des Fleisches zu erleiden hatte, so will es unser irdisch Los, daß wir als Bürger des Menschenreiches dem Gotte uns versagen,

als Kind des Gottesreiches aber den Menschen untreu werden müssen", in der „Passion ... zwischen Himmel und Erde daheim" (124 f.).

Die „religiös vollzogene Rücknahme der Weltachse (dieses Kreuzes) aus der Transzendenz in die Immanenz" (319) ist die Aufgabe der „sakralen Neuschöpfung". So müssen Staat und Recht aus der „sakralen Depotenzierung" (Europ. Geist 19 f.) erneuert werden in ihr immanentes „Totem, Manu, Tabu, Sanktum" (Magna Charta 268; Europ. Geist 19 f.). So zeichnen die „Fünfundzwanzig Sätze vom Deutschen Staat" (1931) das Volk als „kosmische Ausgeburt und Lebensganzheit, und so geradezu eine Gottesschöpfung, ja eine Gottesoffenbarung" (33) und als den eigentlichen Ort der Gott-Geschöpf-Einheit: „das Volk — säender Wind, erntender Sturm, blutender Mutterleib, in der Tiefe rätselhaft verschwistert mit Krieg und Tod, Liebe und Haß. Das Volk — Krankheit und Heilung, Fieber und Arzt zumal, Not und Notwende, Leere und Fülle, Erinnern und Vergessen zumal" (45). So umreißen die „Zwei Goethereden" (1932) entsprechend das „Ja zur Welt" als heidnischen oder christlichen Gehorsam ... gegen das Kreuz" (53), da der Gehorsam des „Ja zur Welt" zum Streit der äußersten Gegensätze führt und so in die Überantwortung an die „Mächte": „je standhafter beide ... an ihrem jeweiligen Platz um die Erfüllung ihres Wesensgesetzes ringen, desto unheimlicher wird die Entfremdung zwischen ihnen wachsen, denn wer sich eisern bindet an sein monadisches Gesetz, gehört nicht mehr sich selbst, nicht seinen Mitmenschen und nicht einmal mehr seinen Mitgeschöpfen, — er gehört den „Mächten" (85). „Dieses Kreuz haben sie auf ihrer schwerlichen Wanderschaft tapfer und unbeirrt bis an die Schwelle von Gogotha" zu schleppen, „wo nunmehr auch das kosmische Mysterium ... endet und das eschatologische Mysterium Gottes beginnt" (53).

So präludiert das Verhältnis zwischen diesen beiden Perioden Zieglers dem zentralen Verhältnis zwischen dem „Gestaltwandel der Götter" (1920) und der „Überlieferung" (1936). Auf der einen Seite scheinen beide Werke sich wirklich zu einander zu verhalten wie konsequenter Atheismus und konsequentes Christentum. Der „Gestaltwandel" fordert kraft einer heutigen „strikt atheistischen Fassung und Verfassung" (484) das „Mysterium der Tat" als „religiöse Leistung gottloser Religiosität ..., die der fromme Mensch der neuen Zeit feierlich wieder auf sich nimmt, nachdem er sich einst Gott oder Göttern als den Vollstreckern eigenen Wünschens, eigenen Wollens freigebig unterstellt hat" (513 f.): „die eigene Vergottung, Vergötterung, Vergöttlichung mit allen Kräften über jede Kraft hinaus zu betreiben" (491); „die Unbedingtheit, Unbeirrtheit, Unerschütterlichkeit des Willens, die Wirklichkeit der Dinge, wie sie gerade sind..., durch das Ja göttlicher Stärke zu bekräftigen" (549): „die Götter sind tot, Gott selbst ist tot. So leben denn die Götter, die Mensch-gebildeten; so lebe denn Gott, der Mensch-Gebildete, der Mensch-Gott!" (508). Umgekehrt steht für die „Überlieferung" im Mittelpunkt die „Doxa" als „heilige Lehre" und „Herrlichkeit" von „Gottes unmittelbarer Gegenwart einschließlich der charismatischen und pneumatischen Kräfte, die von

dieser seiner Gegenwart ausstrahlen" (334). Im „Gestaltwandel" vollzieht sich darum alles zwischen Selbst und Welt, da das „Ja-Selbst" zum „Welt-Selbst" wird und die „Ja-Welt" zur „Selbst-Welt" (551): „Du Mein Ich-Selbst, Es Mein Ich-Selbst, All-Alles Mein Ich-Selbst" (554). Der Mittelpunkt der „Überlieferung" hingegen ist Gottes „absolute Ichbinheit" (269) und „unsere unveräußerliche Teilhabe (analogia entis)" an „dieser Mitte von Gottes unbedingter Ichbinheit" (275). — Entsprechend befaßt sich die Religion des „Gestaltwandel" in die Begegnung im Kreis zwischen der homerischen „Weltheiligkeit" ohne „Sehnsucht nach Überschreitungen des Lebens" (18) als der Religion „des wahren ‚Ersten Menschen', des epischen Griechen" (557) und dem „Ideal eines menschlich übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens" (561), der „religio religionum ohne Gott und ohne Götter" (556), als der einzig möglichen Religion des heutigen „Letzten Menschen": „die Sonne Homers, die drei Jahrtausende so schmerzlich entbehrte ... leuchtet wieder" (558). Die Religion der „Überlieferung" hingegen sieht den Kreis-Schluß der Geschichte zwischen „der Gestalt des Ersten und des Letzten Adam" (527): in der „Wesensselbigkeit Adams mit Christus" (425), im Aug in Aug zwischen Sündenfall und Erlösung am Kreuz: „es entscheidet der Ewige Mensch in Gestalt des Ersten Adam auch über seinen eigenen Fall und Sturz in die Sünde, in Gestalt des Letzten Adam über seine eigene Umkehr und Erlösung" (526), am Kreuz, „daran er sich seiner Göttlichkeit entkleidet und seine Göttlichkeit von neuem anzieht" (531).

Aber diese scheinbar höchste Entgegensetzung bindet in denselben Punkten sich wieder zueinander. Das gründet am greifbarsten darin, daß „Gestaltwandel" wie „Überlieferung" den Begriff einer „Ursache" und damit die Distanz zwischen Ursache und Wirkung heftig bekämpfen: der „Gestaltwandel" zu Gunsten einer immanenten dynamischen Selbst-Transzendenz des Lebens, der „stärksten und mütterlichsten Tendenz des Lebens zur eigenen Selbstüberschreitung" (317 331 427) im „Gestaltwandel des Einen Lebewesens, Lebewebens ‚Welt'" (411); — die Überlieferung" zu Gunsten der „irdisch-himmlischen Entsprechungen" des „mythischen Denkens" an Stelle aller „ursächlichen Verknüpfungen" (428). So erscheint folgerichtig im „Gestaltwandel" wie in der Überlieferung" Gott als Welt: im „Gestaltwandel" als Göttlichkeit des „Hinein gewachsen" des „Ja-Selbst" „in die Unendlichkeit der Schöpfung, seiner Schöpfung" und des „Innig eingebettet" der „Ja-Welt" „in die Unendlichkeit des Ja-Selbstes", Göttlichkeit des „Welt-Selbst" und der „Selbst-Welt" (551); — in der „Überlieferung" die „Allgegenwart eines Gottes ..., der in der Hauptsache der Inbegriff der kosmologischen Zugehörigkeiten ist und mit deren unmittelbarer Veranschaulichung denn auch steht und fällt" (246). So befaßt sich folgerichtiger die Religion des „Gestaltwandel" wie der „Überlieferung" in die Göttlichkeit des Menschen: im „Gestaltwandel" in die „magische Religiosität" (497) des „Willens zur Vergottung" (507) im „menschlichen Schöpfer selbst, dem völlig ohnmächtigen", dem eben darum „die Schöpfung der Welt ... zur unsterblichen Ehre" gereicht (548), weil „eine gottlos-unsälige Welt harrt mensch-

heitlicher Selbstvergottung, um durch sie sälig zu werden" (559); — in der „Überlieferung" die Einheit von „Evangelium" und „Gnosis" (426 f.) der „unverbrüchlichen Identität ... des Ewigen Menschen mit sich selbst in der Gestalt des Ersten und des Letzten Adam" (527), indem so gerade „die meßbare Welt oder ... ‚der ewige Mensch von außen'" als „Versichtbarung" des „ewigen Menschen von innen" erscheint (525) und „der kleine Mensch der Erde und der große Mensch des Himmels das Band ihrer wechselseitigen Entsprechungen stets enger und inniger schlingen" (220).

So gewinnt es den Anschein, als verhielten „Gestaltwandel" und „Überlieferung" sich zueinander wie Pantheismus und Theopanismus, Religion eines „All als Gott" und eines „Gott als All", — und dies Aug in Aug zur Entsprechung zwischen dem „Theos Akosmos der Reformatoren" als dem „Gott ohne Welt, dem ‚weltfremden' Gott" und dem „Kosmos Atheos" der Wissenschaften als der „Welt ohne Gott, einer gottfremden Welt", wie Ziegler selber in der „Überlieferung" sein Aug in Aug sieht (477). Aber auch dies enthüllt sich zuletzt als tiefer bedingt durch ein je anderes wissenschaftliches Weltbild. Im „Gestaltwandel" ist es die Religiosität eines „Mythos der Wissenschaften" (466) im Zeichen der „Organik" als der „Wissenschaft vom Gestaltwandel des Einen Lebewesens, Lebewebens ‚Welt'" (411). Wie nach dieser Organik „das Leben sozusagen als nach einem ewigen und unstillbaren plus ultra vorwärts treibt und stößt und wuchert" (425), so ist das Innerste dieser „Spiraltendenz" (424) „die eigene Vergottung ... mit allen Kräften über jede Kraft hinaus" (491) im „Ja göttlicher Stärke" zur „Wirklichkeit der Dinge, wie sie gerade sind" (549). Es ist dynamischer Pantheismus als Funktion eines dynamischen Vitalismus. — In der „Überlieferung" hingegen tritt die „Organik" ihren Platz ab an die neue Kosmologie des „Relativitäts- und Indeterminationsprinzips" (501) einer „endlich-unbegrenzten Welt" (490) im „geometrischen Schema des Achsenkreuzes" (522). Das Göttliche erscheint dann als das „mythische Welthintergrundsgesicht" (248) dieses „Achsenkreuzes": „wo sich die Unendlichkeit der Vor- und Nicht-Welt, Noch-Nicht-Welt zur endlichen Welt verfestigt und zusammenfaltet ..., wo die unvordenkliche Nicht-Welt ... in eine vierfaltige Raumzeitstetigkeit überhaupt erst auseinandergezogen, zerdehnt und ausgebreitet, im buchstabengetreuen Sprachverstande ‚gekreuzigt' wird" (509). So ist dann das Göttliche zu deuten als die „Weltelternhochzeit" von „Vater Zeit und Mutter Raum" als „Vater Himmel und ... Mutter Erde" und tiefer als Zueinander zwischen dem „Vater" als der Ersten „Hypostase" und der Selbigkeit von „Geist-braus" und Maria, der „Großen Mutter", als der Zweiten „Hypostase" (376 ff.). Wie im Schema des Achsenkreises aber „es überall die Freiheit ist, welche in der meßbaren Welt ... den Wirkungseinheiten ihren Ort zuweist" (525), so entspringt „am Kreuz ... gleichewig mit dem Weltelternpaare ... dem unvordenklich-vorgegensätzlichen Bereich der Gottheit der Ewige Mensch und Eingeborene Sohn, die dritte Hypostase, dritte Person", zunächst als „schwebende Mitte" in einem „Urstand" „gefesselter Gegensätzlichkeit" (bis zur „Unaufgespalten-

heit" von Gut und Böse, und bis zur „Doppelgeschlechtlichkeit") (527), dann im „Sündenfall" zum Zusammenstoß der „unendlichen Möglichkeiten des Seins in der angstvollen Enge der endlich-meßbaren Raumzeitlichkeit" (528), dann in der Erlösung zum „Zurückfinden" aus „seiner Selbstentfremdung" und zum „Emporsteigen" „von der Zeitlichkeit und Geschichte ... zu seliglichten Ewigkeiten" (529). Es ist mithin dynamischer Theopanismus als Funktion eines dynamischen Mechanismus.

Der Weg Zieglers zwischen „Gestaltwandel" und „Überlieferung" ist also nichts anderes als ein Weg von einem „Mythos der Wissenschaften" zu einem andern. Die dynamische „Organik" des „Gestaltenwandel" hat die statische Mechanik, ihren Gegenpol (Gestaltwandel 298—411), überwunden in eine dynamische Mechanik und hierin die „Entgöttlichung der Welt (ebd. 474) in die „Weltheiligkeit" (ebd. 575): von einem von unten nach oben (als „Mysterium der Tat": Gestaltwandel 513) aufsteigenden Mythos zu einem von oben nach unten (als „irdische Geschichte des Ewigen Menschen": Überlieferung 336) absteigenden Mythos. Aber da auch im zweiten Fall Gott nichts anderes ist als das „mythische Welthintergrundsgesicht" (Überlieferung 248), so ist es in beiden Fällen „Mythos atheos": im ersten Fall im Anstieg von „atheos" zu „mythos" (als Vergöttlichung der Welt, im zweiten Fall im Abstieg von „mythos" zu „atheos" (als Verweltlichung Gottes).

In seiner „Selbstdarstellung" (1923) schreibt Ziegler über sein erstes Buch, die „Metaphysik des Tragischen" (1902): „in einem gewissen Sinne schreibt man ja immer nur sein erstes Buch. Man kann es, man soll es auf vielfach aufgehöhter Ebene der Ich- und Welt-Stufung immer und immer wieder schreiben, aber man kann es so wenig anders schreiben als sein einmal angetretenes Leben anders leben" (10). So kommt von der Art, wie dieses erste Buch sich zum Ablauf der Entwicklung Zieglers, gemäß seiner „Selbstdarstellung", verhält, das eigentlich letzte Licht. Folgerichtig zur „signatura crucis" wird in diesem ersten Buch das tragische Problem nicht nur als „metaphysische Prinzipienfrage" genommen, sondern als Frage „religiöser Tragik", die der „letzte Funke der Mythe von der Kosmotragödie unserer Vorväter" (92) ist: des Germanischen als einer „Religion der Tragik" (VII), die „an keine metaphysische Lust, wohl aber an ein göttliches Leiden" glaubt (86), die keine „Erlösung von der Sünde" kennt (80), aber „die Erlösung Gottes" als „Mission des Menschen" (81). Die Welt ist nicht ein rationales „Aufsteigen", sondern eine je neue „reductio ad absurdum" der „konstanten Revolution" des „ungeheuren Krieg aller gegen alle" (13 f.). Das ist aber in der Tiefe die „Schuld des blinden Urwillens, jener ‚stillen Wüste', die ein Wollen ohne Inhalt und ohne Grenzen, ein schlechthin absolutes Wollen bedeutete" (56), und „dieser unselige Urwille ist der Christus, der in jedem Menschen gekreuzigt wird" (57), so daß die „sittliche Erhabenheit des tragischen Weltüberwinders ... nicht sein Verdienst (ist), sondern die notwendige Folge seiner tragischen Natur, d. h. seines immanenten Schicksals" (62), und also umgekehrt alles Tun des Menschen, und also auch seine Erlösung

Gottes, „der Gnade ihre Existenz" verdankt (62). Diese Gedanken sieht Ziegler in der „Selbstdarstellung" als ein Tasten „nach dem tragischen Urphänomen der Welt, welches ich seither mit wachsender Klarheit als das religiöse Urphänomen der Welt zu erkennen glaube" (11). So stößt er „auf den christlich geschürzten Knoten der Welt", aber als „instinktiv Heidenchrist, nicht Judenchrist", weil „meine Christlichkeit ... nicht bei den Juden, sondern bei den Griechen" einsetzt (12), — im Zeichen des „Einbruch der Dämonie, Anbruch der Dämonie", darin „Wagner, der Musiker und Prophet, Nietzsche, der Prophet und Philosoph, Bachofen, der Philologe und Mythograph ... Faustens Gang zu den Müttern und ihrer abgründlichen Herrlichkeit anzutreten wagten" (36).

Hieraus wird der „Theos Atheos" (49) geboren, als der Gott der „Docta ignorantia" des Nikolaus von Cues (das „Nicht anders"), der Gott der „negativen Theologie", der durch den europäischen Atheismus hindurch erst seine Erfüllung findet (47 ff.): „was wir unter Krämpfen und Zuckungen erleben, ist die Geburt Gottes; wo aber Gott geboren ist, ist er zuvor gestorben" (45). Der Gott des „blinden Urwillens", als der „stillen Wüste", weil „ohne Inhalt und ohne Grenzen", wie das Erst-Buch Zieglers zeichnete (56), klärt sich so, über die Liquidierung des Unbewußten Ed. v. Hartmanns („Das Weltbild Hartmanns", 1910), zu Gott dem „Niemals-und-Nirgends-Wirklichen", der eben so „überwirklicher Schnitt- und Richtpunkt aller vereinzelten Kraft- und Lebenslinien" wird, als „Vision einer universen, einer totalen Verwirklichungsabsicht" und „utopisches Wunschziel einer menschheitlichen Verantwortung", „die ungeheuerliche Last für Gottes Verwirklichung auf Erden ... sich auf die schwachen Schultern zu bürden" (53). Vom Erst-Buch Zieglers an ist alles ausgerichtet auf den Gott des „Diesseit-Jenseit aller Differenzen und so auch aller Konkordanzen" (47), wie er in der Tat dann zuletzt der „neuen Katholizität" der „Überlieferung" entspricht (439 f.): „die Zeit wird reifen, wo die Götter aller Mythen und Dogmen, aller Systeme und Religionen gleich annehmbar und gleich verwerflich erscheinen werden: gleich verwerflich, weil sie alle auf die Ebene der Wirklichkeit, des Lebens, der Gestalt projiziert zeigen, was ob dieser Ebene ewig im Unerreichbaren schweben bleibt und schweben bleiben soll, — gleich annehmbar, weil sie nunmehr als solche Projektionen durchschaut sind und damit eine Brauchbarkeit gewannen, die ihnen niemand bestreiten darf, nämlich eingestandenes Sinn-Bild dessen zu sein, das Sinn und Bild gleicherweise übersteigt" (49). Dieser Gott erscheint im Erst-Buch noch in der Verhüllung des „unbekannten Willens" Ed. v. Hartmanns und darum nicht im Zeichen der „Verjüngung", in dem das spätere „Weltbild Hartmanns" (1910) die Absage vollzieht: „er (Hartmann) kann am Sehnen einer Zeit nicht mehr teilnehmen, das späterer Verjüngung vorausfliegt" (184). Im Weg zum „Gestaltwandel der Götter" (1920) und zur „Überlieferung" (1936) wird diese Verhüllung abgeworfen, und der Gott des „Ort ..., wo jede Spannung des Dies-und-Anders erloschen ist" (Selbstdarstellung 48) enthüllt sich als die „idée-force" (52) des „eingestaltigen Mysterium der Selbst -und Weltvergötterung" (54), „die Welt mit all

ihrer unausdenklichen Abgründigkeit zu heiligen" (43): „die Stelle, wo die Vorstellung Gott unerachtet ihrer negativen Beschaffenheit ohne Abzug eingelöst und ohne Rest ‚erfüllt' wird, das ist das Leben selbst" (50). Das ist „unsere Aufgabe, die wir das Erbe des Christentums zu verwalten haben ohne noch länger Christen zu sein" (49).

Damit aber wird deutlich, was eigentlich diese „Vision" des „Theos Atheos" offenbart: die gottschöpferische Göttlichkeit des Menschen. Im Eingang des Schrifttums Zieglers steht sie da im „tragischen Menschen": „der Versuch des Einzelnen zu maximaler Selbstbehauptung durch maximale Selbststeigerung und so in letzter, kaum zu erahnender Konsequenz zugleich der Versuch seiner Selbstaufhebung und Selbstvernichtung" (Selbstdarstellung 11). Zwischen dem „Gestaltenwandel der Götter" und der „Überlieferung" ist es der „homo magus" als „der kosmologische Ort, wo das Ganze der Welt seines Dranges, seiner Strebung endgültig inne wird" (Magna Charta 1928, S. 237). In der „Überlieferung" endlich geht der „homo magus" und „gleichzeitig homo divinans" des „Buch des Ritus" (170) über in „die unverbrüchliche Identität ... des Ewigen Menschen mit sich in der Gestalt des Ersten und des Letzten Adam" des „Buches der Doxa" (527): „es entscheidet der Ewige Mensch in Gestalt des Ersten Adam auch über seinen eigenen Fall und Sturz in die Sünde, in Gestalt des Letzten Adam über seine eigene Umkehr und Erlösung" (526). Dieser „Mensch" aber ist der „Philosoph" der „primären Geistigkeit", wie die „Selbstdarstellung" ihn zeichnet: „Schöpfer inmitten der unendlichen und unvollendeten Schöpfung" (25), der kraft seiner Geistigkeit als „Hin- und Herfluten, Auf- und Abschweben" im „ewigen Gegenlauf der Dinge, Gegenlauf selbst der Bewegungen" und also „nicht ... Behauptung des einmal bezogenen Standpunktes als des alleinig richtigen und wahren, sondern ebenso sehr seiner rechtzeitigen Preisgabe und Opferung" (40) „die Konkomitanz (herstellt), die metaphysische, mit all den Kreaturen, die er vormals selbst gewesen ist" (25), in der „Gnade, an Gottes Geheimnis teil zu haben, der alles einschließt, All-Einschließender, und nichts ausschließt, Nichts-Ausschließender" (23). Es ist eine Form, die das Über und In Gottes für den Menschen in Anspruch nimmt: „Primäre Geistigkeit wahrt aus dem Bewußtsein totaler Weltverhaftetheit den Abstand auch zum Geist und verfällt ihm nicht. Nicht einmal mit der Wahrheit als der geistig sublimierten Allegorie für das Totale erklärt sich der Träger primärer Geistigkeit identisch ..., er hat vielleicht ... seine Wahrheit, ... aber sie hat nicht ihn" (23). Seine „übermäßige Stärke wird (zwar) in der Regel der übermäßigen Schwachheit abgerungen" (25), aber er „erleidet die Welt, ohne ihr zu erliegen" (26). Es ist damit, trotz alles Protestes Zieglers gegen eine Nachbarschaft zur ehemaligen „Schule der Weisheit" von Darmstadt (Magna Charta XXV), dieselbe Form wie Keyserlings „Menschheitskosmos in jeder Menschenseele" (Jahrbuch der Schule der Weisheit V 21)[1]. Die „Neue Katholizität" ist nicht Katholizität des „All-Ganz-Voll" (Kath-Holon) Gottes, sondern des Menschen.

[2] Vgl. vom Verfasser: Ringen der Gegenwart (Augsburg 1929) II 609—623.

Das kirchliche Volkslied

Von Josef Kreitmaier S. J.

Es gibt traditionsgebundene Menschen, Völker und Zeiten, die das von den Vätern überkommene geistige Erbgut treu bewahren und weiterleiten, und es gibt traditionskritische, die nichts mehr ungeprüft übernehmen. Traditionsgebundenheit birgt die Gefahr in sich, in Selbstgenügsamkeit und geistige Trägheit auszuarten — „Ich lieg und besitze: laßt mich schlafen" (R. Wagner, Siegfried) —, Traditionskritik in Pietätlosigkeit und Übereifer, der zugleich mit dem Abgelebten auch fruchtverheißende Schößlinge ausjätet.

Unser Zeitalter gehört fraglos zu den traditionskritischen. Auf allen Lebens- und Wissensgebieten werden die alten Fragen neu gestellt und neu beantwortet. Keine Festung ist so stark, daß sie nicht bombardiert würde. Selbst an die altehrwürdigen Volksgüter, wie Volkstrachten, Volksbräuche, Volkslieder, an die zäheste Masse, die es gibt, wagt sich der Reformeifer heran, der freilich nicht vom Volk selbst ausgeht, sondern von mehr oder weniger echten Volksfreunden, mehr vom kalten Intellekt als vom warmblütigen Herzen. Nicht immer ist die Kritik unberechtigt; oft aber hat sie ihren Ursprung in außervolklichen Ideen, verkennt darum das Wesen ihres Gegenstandes, oder macht sich an taktisch verfehlte Reformversuche, die an ihren unzweckmäßigen Methoden scheitern müssen.

Wenn wir heute einen Teil aus dieser zähesten Masse, das kirchliche Volkslied, herausgreifen — wie zäh er ist, bekunden unsere Gesangbücher —, so geschieht das in dieser Zeitschrift nicht zum ersten Mal. Schon Guido Maria Dreves, von dem wir eine stattliche Reihe inhaltreicher und formschöner Kirchenlied-Dichtungen haben, hat unserer Frage ein eigenes Ergänzungsheft: „Ein Wort zur Gesangbuchfrage" (1884), gewidmet, und der Verfasser dieser Zeilen kam in seiner Artikelreihe „Kirchenmusikalische Fragen der Gegenwart" auch auf das Kirchenlied zu sprechen (Bd. 85, 1913, S. 136—141), ebenso in den kleinen Beiträgen „Zur Frage des Einheitsgesangbuches" (Bd. 90, 1915/16, S. 324—328) und „Grundbegriffe für die Kirchenliedpraxis" (Bd. 91, 1916, S. 395—398). Inzwischen ist aber die Frage nicht nur viel erörtert worden; es sind auch zahlreiche Diözesangesangbücher in neuer Bearbeitung erschienen, so daß es an der Zeit sein dürfte, die früher angesponnenen Gedanken weiterzuführen.

Der Begriff „kirchliches Volkslied" schließt drei gleichwichtige Bestandteile in sich: Lied, Volk, Kirche. Es hat sich immer gerächt, wenn diese Bestandteile nicht das Gleichgewicht hielten, sondern der eine auf Kosten der andern überbetont wurde.

Das Kirchenlied muß also vor allem ein Lied sein. „Lied ist von Haus aus und seit Urzeiten ein in schlichten poetischen und musikalischen Formen sich aussprechendes subjektives Empfinden, ein scharf umrissenes kleines Stimmungsbild" (Riemann, Musiklexikon). Lied ist also weder Erzählung noch Handlung, sondern gefühlsbetonte Betrachtung. Der

Liedtext muß knapp sein. Drei Strophen bilden das Normalmaß. Bei einer größeren Zahl von Strophen kann man fast immer beobachten, daß Stimmung und Form im Fortschreiten verblassen. Die echte Liedmelodie ist nicht eine mathematisch erdachte Aufeinanderfolge von Tönen, sondern eine unmittelbar aus dem Seelengrund emporsteigende Gefühlswelle, eine Momentaufnahme der seelischen Verfassung, bei der sich der Komponist mehr empfangend als tätig verhält, so daß der Schreibgriffel Mühe hat, mitzukommen. Der Liedkomponist wird schon beim ersten Blick auf einen Liedtext gewahr, ob dieser in seinen Seelengrund dringt und dort den melodischen Quell öffnet. Ein Lied, das diesen Bedingungen entspricht, ist dann auch, so bescheiden und einfach es sein mag, ein Kunstwerk. Lieder, die auf Bestellung gemacht werden sollen, gedeihen in den seltensten Fällen zu echten Liedern. Ein formgewandter Komponist wird solchen Texten eben ein Konfektionskleid umhängen, womit er aber nur den Unerfahrenen zu täuschen vermag.

Eine Liedmelodie hat aber auch ihrer Natur nach einen andern Charakter als die gregorianischen Choralweisen. Wohl finden sich auch hier Lyrismen, sogar bei recht unlyrischen Textstellen, aber das Dekorativ-Ornamentale, „die vernunftgemäße anmutige Linienführung" (Peter Wagner) herrscht beim Choral vor, wenigstens für unser modernes Ohr. Es kann aber kein Zweifel sein, daß die Choralkomponisten gefühlsbetonten Ausdruck suchten und erreichten, wofür der hl. Augustin der klassische Zeuge ist. Ob eine Rückentwicklung unserer Melodieauffassung möglich ist, sei dahingestellt; diese könnte sich jedenfalls, was das Volkslied betrifft, nicht imTempo sonstiger Bewegungen vollziehen, sondern nur im Jahrhunderttempo alles Volklichen. Immer aber wird es Lied bleiben müssen, d. h. Stimmungsausdruck, und nicht nur musikalisches Rankenwerk. Die echte Liedmelodie umspielt nicht nur den Text, sondern saugt aus ihm ihren Lebenssaft.

Es wäre eine lockende und dankbare Aufgabe, unsern Kirchenlied-Bestand einmal unter der Rücksicht der Liedform zu untersuchen. Soviel ich weiß, ist der Unterschied zwischen stimmungserfüllten und rein ornamentalen Kirchenliedweisen in der einschlägigen Literatur kaum je hervorgehoben worden. Er ist aber wesentlich. Nur Heinrich Lemacher (Gregoriusblatt 1935, Heft 4, S. 59) hat den Gedanken angedeutet, wenn er schreibt: „Bei einer Einschätzung des qualitativ Wertvollen müßte man eine letzte musikalische Wertung noch dahin vornehmen, ob ein Lied mehr einem kunstgewerblichen Können seine zeitweilige Existenz verdankt, oder ob es spontan als glücklicher Augenblickseinfall, als genialer Wurf, als Gnadengeschenk der Intuition ins Diesseits trat, um Leben zu spenden nicht nur in der Gegenwart, sondern für Generationen und Jahrhunderte." Aus den vorreformatorischen Singweisen von herber Strenge, die ihre Herkunft aus dem Choral nicht verleugnen können, entwickelte sich im Laufe der folgenden Jahrhunderte das eigentliche Lied, von dem uns noch zahlreiche Perlen erhalten sind[1]. Auch das 18. Jahrhundert hat

[1] Das Drevessche Gesangbüchlein „O Christ hie merk" enthält 150 alte Lieder, darunter viele sehr schöne, die man in unsern offiziellen Gesangbüchern nur noch

noch manche vortreffliche Lieder hervorgebracht, wie etwa „Mein Herz will ich Dir schenken" (1713), „Ich glaub' an Gott in aller Not" (1724), „Großer Gott, wir loben Dich" (1774), „Das Grab ist leer" (1777). Im allgemeinen erhalten aber die Lieder nun immer mehr tändelnden Charakter; allerlei Verzierungen, unter denen selbst die Triller nicht fehlen, werden an die Substanz des Liedes angehängt. Die Rankenmelodie siegt über die Stimmungsmelodie. Es fehlt diesen vielleicht recht wohlgestalteten Blumen der Duft. Auch das Mozartsche Lied „Als aus Ägypten" legt nur von der Formgewandtheit des großen Tonmeisters Zeugnis ab. Vielfach tritt schon in den Texten das didaktische Element ungebührlich hervor. Die Absicht, zu belehren, ist aber der Todfeind des echten Liedes, und Katechismus-Lieder sind ein Widerspruch in sich, wenn man das Wort „Lied" betont. Erst dem Genie eines Schubert blieb es vorbehalten, den Ausdruck wieder zu vertiefen. Aber selbst er konnte das Erbe der Rokokozeit nicht ganz abstreifen. Der Schlußgesang seiner deutschen Singmesse ist geradezu ein Muster rein ornamentaler Musik im Gegensatz zu andern Stücken dieser Messe, die wirklich Lieder im vollen Sinne sind, wie gleich das Einleitungslied „Wohin soll ich mich wenden". Im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts wurden die bisher ausgebildeten Formen eklektisch übernommen. Das Erträgnis ist wenig bedeutend. Zum Teil wurde die romantische Stimmung verwässert, zum Teil fehlt jede Erfindungs- und Formkraft. Nur da und dort ragt ein grünender Baum aus der dürren langweiligen Ebene heraus.

Eine Reihe weiterer Fragen stellt der Begriff Volk, der zweite Bestandteil des Ausdruckes „kirchliches Volkslied". Es gibt drei Arten von Liedern: das Kunstlied, das in Ausdruck und Form dermaßen subjektiv ist, daß es nur einem kleinen Kreis Eingeweihter zugänglich ist, ferner das Kunstlied, dessen Ausdruck und Form auch den schlichten Volksgenossen als Hörer anspricht, wie es das Kunstlied aller früheren Zeiten im Gegensatz zum modernen gewesen ist, und endlich das eigentliche Volkslied, bestimmt, vom Volke selbst gesungen zu werden, wohl die ursprünglichste Gattung des Liedes.

Aus dem Umstand, daß das Volk in seiner breiten Masse entweder gar nicht oder nur sehr mangelhaft musikalisch vorgebildet ist, ergeben sich

selten oder gar nicht mehr findet, z. B. Nr. 5 „Es flog ein schöner Engel", Nr. 49 „O Mensch, gedenke", Nr. 50 „Wer hat Dich, mein Jesus, gefangen", Nr. 72 „Jesu, zu dir rufen wir" (es ist zu bedauern, daß das Kölner Gesangbuch die gemütvolle Wiederholung „O Jesu" gestrichen hat), Nr. 82 „Zieh ein zu meinen Toren" — ein kräftiges Heiliggeist-Lied, Nr. 86 „Allein Gott in der Höh' sei Ehr'", Nr. 100 „O Herz Jesu, Sitz der Liebe" (die Melodie gehörte ursprünglich zu einem anderen Text), Nr. 108 „Vor aller Jungfrau'n Krone" — eine entzückende Melodie, Nr. 114 „Heilige, prächtige" — es ist ein Jammer, daß diese großartige Melodie immer mehr verschwindet und von geringerwertigen verdrängt wird: der etwas große Tonumfang sollte nicht abschrecken —, Nr. 115 „O Maria noch so schön", Nr. 119 „Maria, breit' den Mantel aus" (in den meisten Gesangbüchern finden wir weniger gute Melodien zu diesem Text), Nr. 123 „Mein' Zuflucht alleine" (diese Melodie ist unvergleichlich besser, auch besser gebaut als die im Münsterschen Gesangbuch), Nr. 129 „Tröstlicher, schöner Maie" — ein wundervolles Mailied —, Nr. 139 „Nun laßt uns alle loben Sankt Bonifatium" (Dreves hat den dorischen Charakter dieser kraftvollen Melodie leider verwischt).

die Eigentümlichkeiten des kirchlichen Volksliedes von selbst. Die Melodie muß in einfachen, leicht faßbaren Intervallen fortschreiten; chromatische Halbtonfolgen gehen über das Singvermögen ungeschulter Massen weit hinaus. Die Melodie muß ferner knapp sein; ein durchkomponiertes mehrstrophiges Lied ist für den Volksgesang schon zu verwickelt. Der Tonumfang soll eine Oktave nur selten überschreiten. Leicht faßbar muß auch der Rhythmus sein, wobei einfacher Taktwechsel nicht auszuschließen ist; Synkopen dagegen, die den einmal eingeschlagenen Rhythmus stoppen, können im Kunstlied prächtige Wirkungen erzielen, beim Volkslied sind sie zu meiden. Die Instrumentalbegleitung hat die Melodie durch einfachste Akkorde zu stützen; erst wenn ein Lied fester Bestandteil des Gemeindegesanges geworden ist, kann sich der Organist freiere Akkordverbindungen erlauben.

Schon dieser schlichte Bau des Kirchenliedes läßt schließen, daß es nicht seine Aufgabe sein kann, im Ausdruck persönlicher, bis in die kleinsten Verzweigungen hineinreichender Stimmungen mit dem Kunstlied zu wetteifern, daß es vielmehr die allgemeine Stimmung der Gemeinde zu treffen hat. Das Volkslied hat stets linearen, aber nicht malerischen Stil. So wenig mannigfaltig nun die Stimmungen sind, die beim Volkslied in Frage kommen, so reich sind die Möglichkeiten ihrer Darstellung; sie sind noch lange nicht erschöpft und werden auch nie erschöpft werden. Bei diesem Zwang zur Einfachheit liegt die Gefahr des Schematisierens nur zu nahe. Eine große Zahl von Liedern, auch aus früheren Zeiten, ist dieser Gefahr erlegen. Es ist nicht so, als ob alle diese alten Lieder originelle Schöpfungen wären. Die sehr berechtigte Scheu vor dem Schema hat dann moderne Komponisten Weisen erfinden lassen, die wegen ihres fremdartigen Kolorits kaum Hoffnung haben dürften, Volksgut zu werden. Organisierte Gruppen und Massen mögen solche Lieder mit Schwung singen, aber Gruppen- und Massengesang ist noch nicht Volksgesang.

Die Einfachheit der Volksliedmelodie bietet sodann Reminiszenzenjägern ertragreiche Jagdgründe. Ich habe schon früher einmal in dem Umschaubeitrag „Musikalische Plagiate“ (diese Zeitschrift, März 1918, S. 653 ff.) darauf hingewiesen, daß sich solche Motivgleichheiten nicht nur beim Kirchenlied, sondern auch bei der viel beweglicheren Kunstmusik — die Klassiker keineswegs ausgenommen — in großer Zahl nachweisen lassen, daß sie aber für den Charakter und Wert eines Liedes gar nichts besagen. Nicht die Motive bilden das Kunstwerk, sondern das, was der Künstler aus ihnen macht[2]. Wenn ich darum hier einige Beispiele aus der neuesten Zeit anfüge, so ist damit über den Wert dieser Lieder keinerlei abträgliches Urteil gesprochen. V. Gollers Lied „An unsere liebe Frau vom Siege“ (Die eiserne Harfe Nr. 12) ist in den ersten sieben Noten gleichlautend mit Aiblingers „Dem Herzen Jesu singe“, die ersten acht Noten des Liedes von F. Philipp „Jesus bleib in meiner Seele“ (Freiburger Magnifikat Nr. 179) finden sich notengleich in einem älteren Tantum ergo,

[2] Den gleichen Anfang haben z. B. die Lieder „Mein Herz gedenk“, „Ihr Engel allzumal“, „Mein Testament“ (die trierische Melodie von 1847). Auch das „Großer Gott“ und „Christus ist erstanden“ beginnen mit der gleichen Tonreihe.

der wuchtige Refrain in dem sehr hübschen und volkstümlichen, an die Art der Barockzeit erinnernden Cäcilienlied H. Lemachers ist in den ersten acht Noten bereits in dem Lied „Victoria" von 1666 vorgebildet. Häufig begegnet uns das Ite-missa-est-Motiv, so in der Christkönigsmesse von J. Haas (Nr. 8, an der Stelle „Bleibe uns gnädig") und beim Christkönigslied des Verfassers, beide mit Wiederholung des Motivs in der tieferen Terz.

Bei der großen Beschränktheit des Tonmaterials, das für das Volkslied brauchbar ist, muß man sich hüten, noch weitere Einschränkungen zu fordern. Warum soll das Intervall der Sext verpönt sein? Warum der gebrochene Dreiklang? Einwände dagegen gehen nie vom Volk aus, sondern von gestrengen Theoretikern, die man mit einigen unnachgiebigen Warum leicht zum Schweigen bringen könnte. Sowohl Haas wie Lemacher, Meister, die nicht nur in der hohen Kunst zu Hause sind, sondern sich auch das Gefühl fürs Volkstümliche zu bewahren wußten, benutzen ungescheut Sextsprünge und Dreiklangsfortschreitungen, und niemand hat das Recht, dabei schon gleich den Teufel der Trivialität an die Wand zu malen[3].

Eine besondere Gefahr, die dem Kirchenlied leicht droht, ist die Sentimentalität. Aber was ist sentimental? Kaum ein Wort begegnet uns in mündlichen und schriftlichen Kunstgesprächen häufiger als dieses. Und doch ist es sehr schwierig, den Inhalt dieses Begriffes auch nur annähernd zu umgrenzen. Wenn man manche Leute reden hört, könnte man beinahe meinen, alles, wofür das Volk schwärmt, wofür es sich begeistert, sei sentimental. Andere glauben, alles Gefühlsselige, jeden Gefühlsüberschwang so bezeichnen zu dürfen. Aber dann müßten wir auch Schubert und vor allem Richard Wagner ablehnen. Tatsächlich kommen auch nicht wenige Neumusiker zu dieser Folgerung. Die Schillersche Deutung, sentimental sei „eine künstlerische Gestaltungsweise, die eine aus dem Leben entschwundene Natur wieder als Idee der Dichtung zurückruft", entspricht sicher nicht mehr unserem Sprachgebrauch und sollte seinerzeit wohl nur im Munde des Klassikers die Bestrebungen der Romantiker brandmarken. Aber auch Gehaltlosigkeit in Inhalt und Form ist noch nicht gleichbedeutend mit sentimental; denn es gibt viele gehaltlose Lieder, die hart und herb sind. Auch das Elementare in Melodie, Harmonie und Rhythmus bildet noch kein Kennzeichen des Sentimentalen, da schließlich alle Volkslieder, auch die guten und besten, über elementarste Formen nicht hinausgehen.

[3] Es ist darum auch zu bedauern, daß ein neues Gesangbuch den Anfang der kraftvollen Melodie K. Rackes zum Drevesschen Gedicht „Der Kön'ge König sei gelobt", der an dieser Stelle vollkommen sinngemäß mit den vier Tönen eines Sextakkordes beginnt, durch Ausmerzen des ersten abgeschwächt, ein anderes — vermutlich aus der gleichen unbegründeten Angst vor diesem Sextakkord — gleich die ganze Melodie Rackes durch eine ihr an Wert bedeutend nachstehende ersetzt hat. Es ist auch nicht einzusehen, warum ein drittes neues Gesangbuch bei der ebenfalls sehr schönen Melodie des gleichen Komponisten zum Drevesschen Text „Ein Danklied sei dem Herrn" den ersten Halbschluß auf der Unterdominante in einen auf der Dominante verwandelt hat. Das sind Verschlechterungen und nicht Verbesserungen.

Es muß also irgendwie das Element des Unwahren und Unechten mit hineinspielen. Aber gibt es wirkliche Gefühle, die unecht sind? Sicherlich nicht. Wohl aber gibt es gemimte Gefühle, und auf sie trifft in seiner ganzen Bedeutung das Wort „unecht" zu. Ein Komponist, der eine Melodie nicht rein aus seiner augenblicklichen Empfindung niederschreibt, sondern aus einer früheren bereits abgestorbenen oder geschwächten oder aus einer fremden, der also nur aus Kenntnis der Wirkung bestimmter Tonreihen schreibt, verausgabt gefälschtes Gold. Trotzdem kann eine solche in ihrem Ursprung unechte Melodie im Hörer Gefühle wecken, die ebenso echt sind, wie die Freude des Wilden an wertlosen Glasperlen eine echte Freude ist und eine Lebenserhöhung, also etwas sehr Wertvolles, bedeutet. Das schlichte Volk empfindet anders als der hochgebildete Musiker, oder vielmehr: es werden beim einfachen Mann aus dem Volke Gefühle aus Anlässen geweckt, die den Musiker kalt lassen oder gar abstoßen. Dem Musiker gilt die künstlerische Form mehr als die Wirkung; dem Volk ist die Wirkung eins und alles. Das Subjektive, Relative spielt in diesen Fragen eine geradezu entscheidende Rolle, und es steckt schon ein Körnchen Wahrheit in dem Satze „Über den Geschmack läßt sich nicht streiten".

Man wird dagegen einwenden, es gebe doch, gerade in Kunstsachen, einen geläuterten Geschmack, der eher beim Kenner zu finden sei als bei der Masse. Das ist nun freilich richtig. Aber die Frage ist bei aller Kunst, die zu dienen hat, was das Wichtigere ist: das Kunstwerk an sich in seinem objektiven Bestand oder die Wirkung. Ich glaube, die Wirkung. „Ziehharmonika kann helfen, den Menschen gut und glücklich zu machen, und die Missa solemnis von Beethoven kann es auch. Aber nicht beide bei derselben Person." So Peter Raabe, der Präsident der Reichsmusikkammer, in seiner Schrift „Die Musik im Dritten Reich" (Regensburg 1935). Unser Streben kann also nur darauf gerichtet sein, Werke für das Volk zu schaffen, die künstlerisch vollwertig sind, aber die gleiche Wirkung erzielen wie das Minderwertige, dem Volke die wertlosen Glasperlen zu entziehen und durch echte zu ersetzen, langsam und mit liebevoller Schonung.

Unsere Zeit der rauhen Krieger im profanen Raum, die vor allem das Marschlied und Kampflied pflegt, und die so wichtige und wertvolle liturgische Bewegung im sakralen Raum könnten ein Gegengewicht gegen sentimentales Wesen bilden; aber sie sind nur zu sehr geneigt, alles Feine und Gefühlvolle als Sentimentalität zu verschreien. Nichts wäre verhängnisvoller als eine solche Verwechslung. Weich ist noch nicht weichlich, süß noch nicht süßlich, fromm noch nicht frömmelnd, heiter noch nicht ausgelassen, naiv, klein und kindlich noch nicht kleinlich und kindisch, und es sind auch nicht alle Tränen, die geweint werden, Zeichen von Weinerlichkeit. Will man den Volksgesang reformieren, darf man das berechtigte Sentiment der Volksseele nicht außeracht lassen. Nicht Idealwünsche einer gelehrten Minderheit sind maßgebend, sondern eine vertiefte Volkspsychologie. Von vornherein sollte man sich schon gar nicht die Mühe machen, Lieder, an denen das ganze Volk in Nord und Süd mit Zähigkeit

hängt, die von Jung und Alt immer wieder mit Begeisterung gesungen werden, durch oft recht zweifelhafte theoretische Begründungen zu bekämpfen und eine Art Exkommunikation aus den Gesangbüchern über sie zu verhängen. Eine solche Sperre weiß das Volk, wie die Erfahrung lehrt, ja doch zu durchbrechen. Solche Lieder — es sind ihrer nur wenige — beansprucht das Volk geradezu als seine eigene Schöpfung, da der Komponist ja nur herausgeholt hat, was in der Volksseele schlummert; sein Name wird vergessen, das Lied ist anonym, seine Herkunft bleibt lediglich Sache der Musikforschung. Goethe sagte einmal zu Eckermann: „Wo ich große Wirkungen sehe, pflege ich auch große Ursachen vorauszusetzen, und bei der so verbreiteten Popularität, die Uhland genießt, muß also wohl etwas Vorzügliches an ihm sein." Den gleichen Gedanken, auf Musik angewandt, haben Ambros und Pfitzner ausgesprochen.

Man lasse darum solche Lieblingslieder leben, solange das Volk sie leben läßt. Anderseits fristen aber auch in neuen Gesangbüchern noch manche Lieder ihr Dasein, die bei ihrem zweifelhaften innern Wert und ihrem Mangel an Form- und Stimmungskraft ruhig verschwinden könnten, ohne daß ihnen das Volk eine Träne nachweint. Sie werden eben gesungen, weil sie an der Tafel angekreidet sind; man merkt aber schon an der Art des Singens, daß die Anteilnahme fehlt. Noch wichtiger ist, daß nicht minderwertiges Neues aufgenommen wird. Auch dafür gibt es Beispiele in den neuen Gesangbüchern. Nicht jede lokale Musikgröße ist imstande, gute Volksmelodien zu erfinden.

Bei einem so gemischten Volk, wie es das deutsche ist, mußten sich die Eigenarten der Stämme auch im Liede offenbaren, nicht nur in der Wahl der Lieder, sondern auch beim Zurechtsingen allgemein verbreiteter. Schon aus diesem Grunde konnte man auf die besonders während des Weltkrieges auftauchenden Bestrebungen zur Vereinheitlichung keine großen Hoffnungen setzen. Wir haben aus unserer Skepsis nie ein Hehl gemacht (vgl. diese Zeitschrift, Bd. 90 [1915] S. 326). Neuerdings schreibt Otto Ursprung in seinem wertvollen Buch „Die katholische Kirchenmusik" (1931) S. 281: „Der alte Traum von Einheitsliedern, auf die besonders seit 1908 in Rücksicht auf die fluktuierenden Bevölkerungsverhältnisse hingearbeitet wurde, ließ sich fast nur für die besondern Verhältnisse während der Kriegszeit ... verwirklichen; nach Kriegsschluß machte die Stammeskultur wieder ihre Vorrechte geltend."[4]

Daß sich bei der Pflege des Volksgesanges allerlei Unarten leicht einschleichen, ist bei der im großen und ganzen doch unmusikalischen Masse leicht zu verstehen. Dazu gehört das leidige Schleppen und Detonieren,

[4] An den damals geschaffenen 23 Einheitsliedern konnte man mancherlei bemängeln. Man durfte z. B. nicht erwarten, daß bei Nr. 13 „Komm Schöpfer Geist" der geänderte Schluß, der sich notengetreu in dem Lied „Mein Herz gedenk" findet, vom Süden, der den originellen ursprünglichen (aus „Tochter Sion" 1741) gewohnt war, übernommen würde. Beim Lied „Christi Mutter stand mit Schmerzen" wurde nicht die erweiterte zwölftaktige Form übernommen, sondern die sechstaktige. Dagegen wäre nicht viel einzuwenden, wenn nicht die schöne Kadenzierung (2. Takt a, 4. Takt g, 6. Takt f) dadurch verdorben worden wäre, daß schon der 2. Takt mit g schließt.

meist allerdings ein Zeichen, daß die Sänger an dem Lied keinen rechten Anteil nehmen. Aber auch das Hasten ist von Übel, zu dem wohlmeinende Organisten das Volk bisweilen antreiben möchten. Ein feierlich getragenes Tempo ist dem Volksgesang durchaus angemessen. Grundsätzlich und in jedem Fall verbiete man das Mitsingen einer zweiten Stimme; das gibt nur schrille Mißklänge mit der Orgelharmonie. Derartige Unarten lassen sich nur beseitigen, wenn die Lieder nicht nur mit den Schulkindern, sondern mit der ganzen Gemeinde, am zweckmäßigsten nach dem Gottesdienste, eingeübt werden. Noch schlimmer ist es, wenn schon die Gesangbuch-Redaktion Mißstände fördert, wenn etwa in einem neuen Diözesangesangbuch (hoffentlich dem einzigen) alle Melodien zerpflückt und zwischen Kantor, Schola und Gemeinde aufgeteilt werden. Ein derartiges, in den Melodien selbst ganz und gar unbegründetes mechanisches Verfahren sollte ehestens wieder beseitigt und vor allem nicht nachgeahmt werden. Lieder, die sich zu einer solchen Rollenverteilung eignen, müssen dafür besonders geschaffen sein.

Lied, Volk, Kirche. Über den letzten Bestandteil des echten Kirchenliedes bleibt noch einiges zu sagen. So gewiß es ist, daß das Kirchenlied mit dem eigentlichen liturgischen Zeremoniell, den gregorianischen Choral eingeschlossen, nichts zu tun hat, da es nicht ein für allemal festgelegt ist, sondern dem Wechsel der Zeit unterliegt und schon als Lied seinen Sondercharakter gegenüber der Liturgie wahrt, so muß es doch dem Ernst und der Würde des Gotteshauses, in dem es erklingt, angemessen sein und alles Weltliche in Form und Stimmung fernhalten. Wie einfach und selbstverständlich klingt diese Forderung, wie schwierig aber ist es, das Gebiet des Weltlichen und Kirchlichen scharf abzugrenzen! Woher kommt es denn, daß wir bei einer Rokokokirche all den flimmernden Zierrat nicht als weltlich und unkirchlich empfinden? Weil er teilhat an der sakralen Grundstruktur des Baues, von ihm gewissermaßen umarmt wird. Kann nicht auch das Kirchenlied ebenso von der Grundstimmung des Raumes beherrscht und von seiner Farbe bestrahlt werden? Die Vieldeutigkeit der Musik ermöglicht eine solche Betrachtungsweise, die psychologischer Art ist. Wir wissen ja, daß gar manche Kirchenliedmelodien ursprünglich zu weltlichen Texten gehörten, andere aus dem protestantischen Kirchengesang übernommen wurden. Wo aber ist die Grenze? Gewiß werden wir eine Walzermelodie ohne Besinnen als weltlich bezeichnen. Aber wieviel hängt da vom Vortrag ab! Ich mache mich anheischig, eine so edle Melodie wie etwa „Ave Maria zart" oder „Ich will Dich lieben, meine Stärke" so vorzutragen, daß sie zum Tanzen anregt. In der schweren Getragenheit, in der das Volk seine Lieder zu singen pflegt, liegt ein Gegengewicht gegen unkirchliche Wirkung, und manche Melodie hört sich ganz anders an, wenn sie in der Kirche gesungen wird, als wenn man sie für sich durchliest. Zeit, Ort und besonders gelagerte Umstände dürften da manches aprioristische Urteil nicht unwesentlich ändern. Keineswegs darf aber eine solche milde Auffassung uns verleiten, das Bestreben, Unwürdiges zu tilgen, erlahmen zu lassen. Über die Frage, was unwürdig ist, wird in Grenzfällen wohl nie eine Meinungseinheit erzielt werden.

Man denke nur an die schroff entgegengesetzten Urteile über Mitterers „Auf zum Schwur" oder Grubers „Stille Nacht".

Man kann die schwerwiegende Frage nach der Kirchlichkeit nicht damit beantworten, daß man auf den gregorianischen Choral als Vorbild hinweist. Dazu ist der Choral viel zu sehr mit der antiken Sprache zu einer Einheit verwachsen. Deshalb sind auch Versuche, deutsche Übersetzungen den Choralmelodien unterzulegen, nicht zu billigen, da dies einer Rassenmischehe gleichkommt. Die lateinische Sprache verbunden mit Choralmelismen verklärt manches, was im Deutschen fast trivial anmutet. Wenn z. B. bei Austeilung des Weihwassers der Kantor anstimmt „Ich sah Wasser", noch dazu in verschrumpfter Choralform, die jeder Silbe nur eine Note zuteilt, so wirkt das wahrlich nicht erhebend, und man fühlt geradezu das kalte Wasser über den Rücken rieseln. Schon Luther mußte sich gegen solche Eindeutschungsversuche des Chorals wehren. Am erträglichsten wirkt das noch bei Psalmtönen und einfachen Hymnenmelodien, die sich dem metrischen Zeitmaß anpassen.

Wenn darum manche Rigoristen, seien es laudatores temporis acti oder futuri, Choralfanatiker oder moderne klangfeindliche Atonalisten, auf ihren Grundsätzen ein neuzeitliches Kirchenlied aufbauen möchten, wird man ihren Bemühungen wenig Erfolg verheißen dürfen. Den Ehrentitel „Volkslied" verdankt ein Lied einzig und allein der Gnade des Volkes, nicht dem Willen des Komponisten, oder dem Urteil des Ästhetikers. Das Volk hat gegen alle solche Versuche, ihm Melodien aufzudrängen, die in seiner Seele kein Echo wecken, ein unfehlbares Mittel: passive Resistenz. Gewiß wird man Lieder, die diesen Wunschträumen einer kleinen Minderheit entsprechen, nicht als unkirchlich verdächtigen, aber ihre Kirchlichkeit ist kein positiver, das Volk in seinem Glauben, Hoffen und Lieben stärkender Wert. Schon vor mehr als einem halben Jahrhundert hatte G. M. Dreves den Versuch gemacht, durch sein Gesangbüchlein „O Christ hie merk" das alte, dem heutigen Volksempfinden zum großen Teil nicht mehr entsprechende Kirchenlied einzubürgern. Seine Hoffnungen haben sich nicht erfüllt. Ja, das Kirchenlied ist „zäheste Materie".

Im ganzen und großen hat das gläubige Volk schon das richtig abgewogene Verhältnis zu seinem Herrgott, vielleicht mehr als so manche Oberschicht. Es liebt den Ernst, wo er am Platze ist, es will in der Kirche aber auch mal herzhaft jubilieren. Die Worte, die Ludwig Damm in seinem Aufsatz „Fröhliche Kirchenkunst" (Die Umschau, 7. Juni 1936) niedergeschrieben hat, mag auch der Kirchenmusiker zu seinem Vorteil beherzigen: „Niemals hat die Kirche früher vergessen, daß sie Menschen von Fleisch und Blut dienen und sie zugleich gewinnen will.... Es paßt nur zu gut zu dem ‚nur ernsten' Gehabe und der Leichenbittermiene unserer Zeit, die ihre Kirchen so oft in scheinbar primitiver, dabei um so raffinierterer Einfachheit, ja Nüchternheit, immer kälter und frostiger gestaltet, daß sie immer wieder den Versuch macht, den köstlichen Reiz des gewachsenen Natursteins durch Beton und Eisen zu ersetzen, als letzte technisch-logische Konsequenz, so daß alles ehedem Lebendige auch hier in der fanatischen Sachlichkeitswelle ersticken müßte." Und Peter Raabe

schreibt in seinem bereits erwähnten Büchlein „Die Musik im Dritten Reich" sehr schön: „Der Einfache, der im besten Sinn ‚Einfältige' ist aber ein Ganzer, der hat Kultur, und wenn wir die bewußt in ihm steigern wollen, so müssen wir von ihm ausgehen, wie er ist, nicht von einer Art, der er gar nicht angehören will, weil das Beste an dieser Art nicht zu dem Besten paßt, was er besitzt und eben jener andere nicht."

Zum guten Ende möge noch eine Frage kurz gestreift werden: die Frage nach der Entwicklung des deutschen Kirchenliedes im Ausland. Wir wissen, daß 30 Millionen deutscher Volksgenossen außerhalb der Reichsgrenzen wohnen. Sie haben nicht nur ihre Sprache, sondern auch ihre Lieder mit in die Fremde genommen. In seinem Roman „Soll und Haben" läßt Gustav Freytag einen seiner Helden sagen: „Wenn die Auswanderer alles verlieren, die Liebe zu ihrem Vaterland, selbst den geläufigen Ausdruck ihrer Muttersprache, die Melodien der Heimat leben unter ihnen länger als alles andere, und manch einer, der in der Fremde seinen Stolz darein setzt, ein naturalisierter Fremder zu sein, fühlt sich plötzlich wieder deutsch, wenn er ein paar Takte singen hört, die ihm in seiner Jugend bekannt waren."

Gustav Fellerer, dem die Musikwissenschaft in den wenigen Jahren seiner akademischen Laufbahn schon eine Reihe wichtiger Forschungen verdankt, hat unsere Frage in seinem Buch „Das deutsche Kirchenlied im Ausland" (Münster i. W. 1935) beantwortet, soweit ihm das Material durch Beantwortung ausgesandter Fragebogen zugänglich gemacht wurde. Ein erster Vorstoß in bisher unerhelltes Gebiet und eine mühselige Arbeit. In alle Kontinente der Welt führt uns sein Forschungszug. Grundlage bilden die Lieder der Heimat-Gesangbücher, die dann, vom Mutterboden losgerissen, unter den Einflüssen des Gastlandes mannigfache Umbildungen erfahren. Vielfach wurden beim Zurücktreten der Muttersprache die deutschen Texte in die Gastsprache übersetzt, in selteneren Fällen wurden neue Melodien geschaffen oder ortsgegebene übernommen. Fellerers Arbeit ist eine statistische. Wenn wir die Wertfrage stellen, wird uns die Entwicklung unseres deutschen Kirchenliedes im Ausland nicht sehr befriedigen können. Im allgemeinen macht sich überall dort Wildwuchs geltend, wo die geschulten Liedgärtner fehlen, die den Dreiklang Lied, Volk, Kirche in der Tonstärke seiner Bestandteile genau abzuwägen verstehen.

Katholische Kulturschau

Von Jakob Overmans S. J.

I.

Die Lebenskraft des Islams. Wer selten über europäische und christliche Gedankenkreise hinausblickt, ahnt kaum, daß von der heutigen Bedeutung des Islams mit der geschichtlich und statistisch sorglosen Begeisterung geschrieben werden kann, mit der in „The Islamic Review", einer mohammedanischen Missionszeitschrift (Juli 1936,

S. 243 ff), Scheik Muschir Hussain Kidway einen Aufsatz zu Mohammeds Geburtstag begann. „Es würde der ganzen Menschheit zum Heile gereichen", hieß es da, „wenn sie den Geburtstag des heiligen Propheten Mohammed gebührend feierte. Mohammed war der größte Prophet, der größte Reformer, der größte Mensch, den die Geschichte kennt. Er hat auf die verschiedensten Gebiete des menschlichen Lebens seit mehr als 1350 Jahren eingewirkt, und noch täglich wächst sein Einfluß, seine Macht, sein Ruhm auf der ganzen Welt. Je weiter die Menschheit und die geistige Erkenntnis fortschreiten, desto höher werden Mohammeds prophetischer Seherblick und seine wunderbare Leistung geschätzt, und desto heißer verlangt die Welt, diesen makellosen Mann zu kennen, diesen einzigen Übermenschen, der noch jetzt Herz und Geist von mehr als 600 Millionen auf der ganzen Erde schrankenlos beherrscht, und vor dem sich willig und freudig alles neigt, was in der alten oder neuen Welt sittlich und geistig hervorragt. Goethe fragte: Wenn das der Islam ist, sind wir dann nicht alle im Islam? Und Carlyle antwortete: Ja, wir alle, die ein geistiges Leben führen, wir alle sind im Islam."

Gewiß hat der Islam, der heute ungefähr 230 (also bei weitem nicht 600) Millionen Anhänger zählt, kulturgeschichtlich und machtpolitisch gesehen, eine in mancher Hinsicht glänzende Vergangenheit, und seine religiösen und sittlichen Auswirkungen wie der Charakter seines Stifters sind oft in zu düstern Farben gemalt worden. Aber es bleibt wahr, daß die kritische Forschung der letzten Jahrzehnte, an der Gelehrte der verschiedensten Weltanschauungen sich beteiligt haben, auch die Zerstörung vieler Menschheitswerte durch den Islam außer Zweifel gesetzt hat, und die Medinische Zeit des Propheten führt einen so hervorragenden Kenner wie Professor Tor Andrae von Uppsala in seinem mehrmals (1932 auch ins Deutsche) übersetzten Buche „Muhammed, hans liv och hans tro" schließlich zu dem Urteil, als moralische Persönlichkeit stehe Mohammed nicht auf der Höhe seiner sonstigen, auch nicht seiner religiösen Begabung.

Die heutige Ausbreitungskraft der Gründung Mohammeds ist durchaus nicht so groß, wie es nach manchen Aufsätzen europäischer Zeitungen, namentlich über Japan, wohl scheinen könnte — bei genauer Erkundigung haben sich die Berichte als phantastisch erwiesen —, aber nicht nur macht die mohammedanische Mission jährlich Fortschritte, auch innerhalb des Islams wird noch immer um religiöse Reformen mit glühender Leidenschaft gekämpft. So schrieb aus Algier Lucienne Favre, die Verfasserin geschätzter Bücher über nordafrikanische Zustände, nach der Ermordung des Großmuftis Bendali dem Pariser „Figaro" (Nr. 220, 7. August 1936), seit 1933 sei von Ägypten und Syrien her eine neue Koranauslegung nach Westen vorgedrungen. Ihren Verkündern habe auf Drängen der eingesessenen mohammedanischen Geistlichkeit Algeriens die französische Verwaltung das Predigen in den Moscheen verboten. Aber die religiösen Neuerer hätten sich auch für politische und soziale Forderungen der Arbeiterklasse eingesetzt und überhaupt durch fortschrittliche Lehren rasch einen großen und rücksichtslosen Anhang gewonnen. Als ihr Hauptgegner,

der Großmufti, sich um Hilfe nach Paris wandte, wurde er auf einer belebten Straße Algiers von unbekannter Hand blitzschnell erstochen.

Wendung im ostasiatischen Ritenstreit. Friedlich hat sich in Japan und der Mandschurei eine ebenfalls religiös und politisch verwickelte Frage entwirrt, die seit Jahrhunderten unter dem Namen der chinesischen Riten berühmt war. Diese Riten waren gewisse Formen der Ehrung Konfutses, der Kaiser und der Toten, die in China und Japan der alte Volksbrauch und teilweise auch das Staatsgesetz forderten, die aber wegen ihres Zusammenhangs mit heidnischen Religionen im Jahre 1742 von der katholischen Kirche verboten wurden. Infolgedessen gerieten die Katholiken unter schweren gesellschaftlichen und staatlichen Druck, und der Fortschritt des Missionswerkes wurde gelähmt. Durch die Erschließung Japans für die abendländische Kultur und durch die Revolutionierung Chinas wandelten sich aber in beiden Ländern die Anschauungen allmählich derart, daß manche der den Katholiken verbotenen Riten nicht mehr als religiös angesehen und sogar von den Staatsbehörden ausdrücklich als rein weltliche Forderungen der gesellschaftlichen Höflichkeit und der Vaterlandsliebe erklärt wurden. Sobald sich Rom durch genaue Untersuchung von dieser wesentlichen Änderung der Sachlage überzeugt hatte, war der Weg zur Aufhebung eines Teiles der früheren Verbote frei, und da Japan und die Mandschurei die Teilnahme der Katholiken an gewissen Zeremonien verlangten, gab der Papst nun ausdrücklich seine Zustimmung.

Bei Veröffentlichung der beiden Propagandadekrete, in denen dieser seit langem gewünschte Umschwung vollzogen wurde, sagte der „Osservatore Romano" (Nr. 152, 2. Juli 1936) mit Recht: „Distingue tempora et concordabis iura." — „Die Frucht auf dem Baume, die gestern unreif war, ist heute reif, aber der Baum bleibt immer derselbe." Tatsächlich hatte die Propagandakongregation bereits im Jahre 1659 in ihren Richtlinien für ostasiatische Missionare betont: „Der Glaube verwirft und verletzt keine nationalen Bräuche, solange sie nicht sündhaft sind, im Gegenteil, er verteidigt und schützt sie." Und unter dem 26. Mai 1936 erklärte dieselbe Kongregation, es sei „Pflicht der Missionare, den Gehorsam und die Liebe der Japaner gegenüber ihrem Staatswesen anzuerkennen und in Ehren zu halten, und sie müßten die Gläubigen ermahnen, sich in der Vaterlandsliebe von den andern Staatsangehörigen nicht übertreffen zu lassen." Auch die Abgrenzung gegen die Sünde gilt heute wie früher: in den katholischen Missionsschulen der Mandschurei darf auf behördliches Verlangen das Bild Konfutses aufgestellt und geehrt werden, aber eine Ehrung durch einen Altar mit Kerzen und Weihrauch bleibt verboten, weil darin „zuviel Ähnlichkeit mit religiösen oder abergläubischen Gebräuchen läge und Ärgernis entstehen könnte". Dagegen werden die hergebrachten Verneigungen vor Toten sowie in Japan gewisse Hochzeitsgebräuche und die üblichen Ehrenbezeugungen vor Kaiserbildern und nationalen Gedenkstätten nicht mehr als heidnische Religionsübungen, sondern als rein weltliche Volksgewohnheiten empfunden und sind deshalb erlaubt.

Um alte Meinungsverschiedenheiten über diese praktisch sehr wich-

tigen Dinge nicht wieder aufleben zu lassen, hält Rom an dem Verbote weiterer theoretischerErörterungen auch jetzt fest. Jedenfalls ist schon ohne tiefere Untersuchung klar, daß hier nicht von einem verwerflichen moralischen Relativismus gesprochen werden kann; sondern nach demselben unwandelbaren Grundsatze, der dem Katholiken jede heidnische Religionsübung verbietet, wurden Handlungen, die an und für sich sowohl einen weltlichen wie einen religiösen Sinn haben können, solange verboten, als die öffentliche Meinung mit ihnen tatsächlich einen heidnisch-religiösen Sinn verband, und sie wurden erlaubt, als diese Verbindung aufhörte.

Sittlichkeit und Volksempfinden. Dieselbe Grundsatztreue hat die Kirche in den Jahrhunderten der Missionierung Europas bewiesen, und die katholische Lehre zeigt den Gläubigen noch immer den sichersten Weg zwischen den einander oft widersprechenden Ansichten über das sittliche Urteil des Volkes. Nach dem Berichte der „Frankfurter Zeitung" (11. August 1936, Reichsausgabe) wurde vom Landgericht in Wuppertal eine sonst unbescholtene Frau wegen schwerer Kuppelei mit vier Monaten Gefängnis bestraft. Sie hatte es ihrer Tochter möglich gemacht, mit dem Bräutigam so zusammenzuleben, als ob die beiden verheiratet gewesen wären. Der Verteidiger meinte, „ein längeres Verlöbnis führe üblicherweise zu eheähnlichen Beziehungen, und heutzutage sei der allgemeinen Auffassung nach darin nichts Sittenwidriges, wenigstens nichts Strafbares zu erblicken, zumal wenn die Heirat nur aus wirtschaftlichen Gründen hinausgeschoben werden müsse". Dagegen waren Staatsanwalt und Gericht einig, daß „heute mehr denn je eine von Unverheirateten gepflegte eheähnliche Vertrautheit das Volksempfinden verletze, und daß Eltern, die ihren Kindern, auch wenn es sich um ältere handle, in dieser Hinsicht in der eigenen gemeinsamen Wohnung Freiheiten gestatten, streng zu bestrafen seien". Am folgenden Tage erhob in derselben Zeitung ein Kritiker das Bedenken, die Härte des Urteils widerspreche dem Volksempfinden vielleicht mehr als der verurteilte Tatbestand. Doch gab auch dieser Kritiker zu, daß „die ideale Vorstellung die bleibt, die Eltern möchten in ihrer eigenen Autorität zugleich die der Ehe verkörpern und schützen".

Von ganz andern Anschauungen ging aber das Urteil in einem Kuppeleiprozeß aus, über den die „Frankfurter Zeitung" (Reichsausgabe vom 30. August 1936) nach der „Bodenseerundschau" berichtete. Es handelte sich um das Zusammenwohnen von zwei jungen Leuten, die seit vier Jahren verlobt, aber aus wirtschaftlichen Gründen noch nicht verheiratet waren. Das Gericht gelangte zu einem Freispruch und begründete ihn damit, „daß bei einem so festen Verhältnis und beim sicheren Bevorstehen der Eheschließung nach Ansicht des Volkes keine Unzucht mehr besteht".

Demgegenüber leuchtet es wohl nicht nur dem gläubigen Katholiken ein, daß eine so wichtige Frage des Sittengesetzes nicht dem nach Zeit, Gegend und Erziehung wechselnden und sehr oft durch sinnliche Leidenschaft getrübten Ermessen der Bevölkerung überlassen werden darf. Der Katholik weiß, daß die Gebote der geschlechtlichen Sittlichkeit durch das

Gesetz Gottes und die Erklärungen des von Gott berufenen und in Glaubens- und Sittenlehren besonders geleiteten Lehramtes der Kirche bestimmt werden. Danach ist aber jeder außereheliche Geschlechtsverkehr sündhaft, auch wenn in manchen Fällen wegen der Schwierigkeit der Enthaltung eine gesetzliche Bestrafung nicht ratsam erscheint. Nur der oberflächliche Betrachter kann diese katholische Auffassung lebensfremd finden, bei geschichtlicher und systematischer Durchdringung offenbart sie ihre segensreiche Kraft für unsere Zeit und ihren Einklang mit dem Empfinden des unverdorbenen Menschen.

Die Lebensnähe der französischen Theologie. Nicht nur aus diesem Grunde verdient Beachtung, was der gelehrte französische Dominikaner M. J. Congar in der „Geistigen Arbeit" (Nr. 13, 5. Juli 1936) über die heutige katholische Theologie seines Landes geschrieben hat, und was eine bessere Übersetzung noch treffsicherer gemacht hätte. Die Kluft zwischen Geistlichen und Laien verenge sich. „Dementsprechend besuchen die Geistlichen mehr die Staatsuniversitäten und verlieren hier den Geist des Widerspruchs und der Kritik und die apologetischen Hintergedanken, die ihrer geistigen Tätigkeit oft eine gewisse Enge gaben.... Für einen guten Teil der Theologen werden die Forschungsthemen durch das Leben und das wirkliche Bedürfnis der Seelen bestimmt. Die Jugendbewegungen namentlich ... fordern eine klare, wirklichkeitsnahe Theologie: Corpus mysticum, sakramentarisches Leben, Ehe, soziales Leben, Leben der Gnade usw. Von hier ausgehend sucht eine literarische Gattung theologischer Werke eine ernste wissenschaftliche Basis mit dem Interesse an der Gegenwart zu vereinen." Congar verhehlt sich allerdings nicht die Gefahr, daß unter dieser Ausrichtung auf unmittelbar praktische Zwecke die strenge Wissenschaft leide; bereits entstehe Mangel an „ernsthaften Spezialisten" für „spekulative Theologie, Wissenschaft der Religionen, biblische Wissenschaften, Soziologie." — Daß die kirchlichen Behörden verpflichtet sind, das Glaubensgut und seine überlieferte Begründung vor den Gefahren noch nicht ausreichend bewährter Lehrmeinungen zu schützen, und daß deshalb neue theologische Auffassungen oft auf amtlichen Widerstand stoßen, braucht einen ernsthaften katholischen Wissenschaftler nicht zu entmutigen. Er weiß, daß es Höheres gibt, als die Lösung der ihn beschäftigenden Fragen, und er muß Ausdauer genug haben, schrittweise zu versuchen, was sich sprungweise nicht erreichen läßt.

Molina-Forschung. Dafür ist der Spanier Ludwig Molina eines der glänzendsten Beispiele, wie nun durch den ersten Band der „Geschichte des Molinismus" von Friedrich Stegmüller (Münster 1935, Aschendorff, Mk. 41) urkundlich erhellt worden ist. Aus den Handschriften bringt Stegmüller 355 Seiten Texte, die für das Entstehen der 1588 erschienenen „Concordia" Molinas von wesentlicher Bedeutung sind, und über 400 Seiten Verteidigungsschriften und Briefe aus dem heftigen Streit um diesen damals unerhörten Versuch, das Zusammenwirken von Natur und Gnade, von Gottes Oberherrschaft und menschlicher Freiheit zu erklären. Aus der in allen Einzelheiten genau belegten

Darstellung des Kämpfers und seines Kampfes, die auf 80 Seiten vorausgeht, sieht man, daß manche Lehren Molinas besonders bei seinen Mitbrüdern in der portugiesischen Jesuitenprovinz lange vor dem Erscheinen der „Concordia" sehr besorgten und nachdrücklichen Widerspruch fanden. Dazu kam allmählich die Gegnerschaft großer Dominikanertheologen und eine äußerst unerquickliche Reihe von Verhandlungen vor der portugiesischen und der spanischen Inquisition, endlich vor einer päpstlichen Kommission in Rom. Erst sieben Jahre nach Molinas Tod wurde seine Lehre insofern freigegeben, als der Papst abschließend erklärte, sie sei ebensowenig pelagianisch wie die gegnerische kalvinisch, daher habe die Kirche einstweilen keinen Anlaß, sich für eine der beiden endgültig zu entscheiden.

Treffend fügt Stegmüller bei: „Das kirchliche Lehramt hielt an seiner Entscheidung, noch keine Entscheidung zu geben, fest. Damit wurde zugleich der theologischen Wissenschaft der folgenden Jahrhunderte die Aufgabe gestellt, im Ringen um den echten Sinn der Offenbarung eine kommende Entscheidung des Lehramtes vorzubereiten (63*). Diese bis heute fruchtbar fortwirkende geistige Auseinandersetzung hat aber davon abgehangen, daß der äußerlich unansehnliche und innerlich melancholische und empfindliche Molina sich dennoch durch keinerlei Anfeindungen entmutigen ließ und „geradezu ein Virtuose der Defensive" war (79*).

Velehrad. Mehr als bei diesem innerkatholischen und in der Hauptsache nicht durch nationale Unterschiede bestimmten Streit um Klärung der Gnadenlehre zeigen sich die Gegensätze zwischen verstandesmäßigem Zergliedern und gefühlbetontem Schauen in der auf dem VII. Unionskongreß im mährischen Kloster Velehrad vom 15. bis zum 19. Juli 1936 wieder erörterten Methodik der Einigung zwischen Rom und den getrennten Kirchen des Ostens. Selbstverständlich läßt sich einem Schismatiker nicht ohne jede Spekulation dartun, daß die katholischen Dogmen sich aus dem Glaubensgute der Urkirche rechtmäßig entwickelt haben, aber der zweckmäßigste Weg zu dieser Einsicht muß nach psychologischen Gesetzen gewählt werden und kann deshalb für einen Griechen oder Rumänen nicht genau derselbe sein wie für einen Slawen. Wer die slawische Geistesgeschichte auch nur einigermaßen aus den Quellen kennt, hat namentlich bei den Russen unzählige Klagen über den westlichen Rationalismus gefunden und weiß, daß in den sehr engen Grenzen, in denen überhaupt eine slawische Philosophie entstand, die Spekulation noch lange nicht das abstrakte Denkverfahren germanischer und romanischer Völker ist.

Viel näher als das Scholastische liegt der russischen Geisteshaltung das Mystische, das Geschichtliche, das Liturgische, und wenn irgendwo auf lateinischer Seite, sind in diesen neu erblühenden Gebieten Ansatzpunkte für die sehr weit gespannten Hoffnungen zu finden, die ein sachkundiger Kongreßbesucher, Dr. Rudolf Graber, im „Klerusblatt" (19. August 1936, S. 614) in die Worte kleidete: „Das feste Gefüge der lateinischen Mitte, die nach dem Verlust des byzantinischen Ostens und des germanischen Nordens stehen blieb, wird durch die Union mit dem Osten elastischer und biegsamer — ohne natürlich seine dogmatische Klarheit

preiszugeben — und wird damit befähigt, als die große Una Sancta nicht nur Romana, sondern auch Catholica Ecclesia, als die große weltumfassende Kirche alle Getauften zur civitas Dei zusammenzufassen, zum gemeinsamen Abwehrkampf gegen die civitas terrena des Atheismus und Bolschewismus, damit aber auch zugleich Platz zu schaffen für die Eingliederung der chinesisch-japanischen und indischen Geisteswelt."

II.

Die jetzige Sklaverei. Da der Mensch unmittelbar auf Gott hingeordnet ist, kann er nie das unbeschränkte Eigentum eines andern Menschen werden, und eine so verstandene Sklaverei ist unter allen Umständen unsittlich. Weil aber auch in milderen Formen der Sklaverei sehr leicht unveräußerliche Persönlichkeitsrechte mißachtet werden, richten sich die Bestrebungen des Christentums wie der völkerrechtlichen Vereinbarungen auf die Beseitigung jeder Sklaverei. Trotzdem beweist der letzte Bericht des vom Völkerbund ernannten Sachverständigenausschusses, daß auch heute noch, sogar in Verwaltungsgebieten europäischer Mächte, Millionen von Menschen rechtliches Eigentum anderer sind, so daß diese andern offenen oder versteckten Sklavenhandel treiben können. Solche Zustände bestehen, wenn auch nicht immer mit allen übeln Folgen, keineswegs bloß in Abessinien, sondern ebenso in der französischen Sahara, in großen Teilen Innerarabiens, im Hinterland von Aden, am Nordwestrande des Persischen Golfes, in manchen indischen Fürstenstaaten und in weiten Gegenden Chinas. Rein wirtschaftlich würde die rasche Befreiung aller Sklaven zu so schweren Erschütterungen führen, daß man sich mit langsamem Abbau zufrieden geben muß, wofern nur unterdessen die Überwachung durch den Völkerbund wirksam zu einer fortschreitenden Milderung des Loses dieser Unglücklichen zwingt.

Heimarbeiterinnenelend in Mexiko. Kaum weniger verhängnisvoll wird die Widerstandskraft gegen religionsfeindliche Verbitterung und sittliche Verderbnis durch ein Leben geschwächt, wie es nach Mitteilungen der vom Völkerbund herausgegebenen „Internationalen Rundschau der Arbeit" (Juli 1936, S. 671) zahlreiche Konfektionsschneiderinnen in Mexiko führen müssen. Die mexikanische Landesarbeitskammer habe mit folgenden Gründen verlangt, daß diese weibliche Heimarbeit verboten werde: „In einer ungeeigneten Umgebung, in luftarmen Elendshäusern ohne Licht und ohne Heizung sind Frauen jeden Alters Tag und Nacht über ihre Nähmaschine gebeugt und arbeiten fieberhaft, um am Wochenende für die fertiggestellten Kleidungsstücke einen Hungerlohn zu erhalten." Die Zwischenmeister seien meist Ausländer, „die kein Kapital einsetzen und nicht selbst arbeiten, aber aus den schlechten Arbeitsbedingungen reichlichen Gewinn ziehen. Häufig handelt es sich um Abenteurer, die unter Umgehung der Einwanderungsgesetze ins Land kamen, Stoffschmuggel betreiben, keine Werkstatt besitzen und keine Steuern zahlen."

Soziale Gefahren der europäischen Wirtschaftspolitik. Bekanntlich sind die körperlichen und seelischen Schäden der Heimarbeit

auch in Europa noch nicht überall beseitigt, ja, es werden Stimmen laut, daß nicht nur den Heimarbeitern, sondern allen Ständen infolge der heutigen europäischen Wirtschaftspolitik ein sittlicher Niedergang drohe. So schrieb in der Zeitschrift der Carnegie-Stiftung „L'esprit international" (Juli 1936, S. 307 ff.) der tschechoslowakische Delegierte beim Völkerbund, Gesandter Stephan Osuský, am Schlusse eines Aufsatzes über die Erneuerung des Völkerbundes: „Die Länder Europas verwenden Hunderte von Millionen, verwenden Milliarden und die Großmächte Dutzende von Milliarden ausschließlich darauf, sich gegen billige Waren der Landwirtschaft und der Industrie zu schützen. Wer sieht nicht, daß diese Länder sich dadurch in Armut und Untergang stürzen? Europa kann nicht endlos Jahr für Jahr Dutzende von Milliarden ausgeben, mit denen nicht etwa öffentliche Bauten aufgeführt oder Gesundheit und geistige Tüchtigkeit der Völker gehoben, sondern nur die Mittel zu einem künstlichen Leben beschafft werden sollen, das den allgemeinen Lebensbedingungen der Welt als eines Ganzen vollständig widerspricht. Jährlich Dutzende von Milliarden für seine eigene Verarmung und seinen Ruin ausgeben, das kann wirklich nicht weitergehen! Ein Zusammenschluß, der bloß den Krieg verhindern will, genügt nicht mehr. Es ist für uns alle eine dringende Lebensfrage, daß wir einen gemeinsamen Boden finden, auf dem wir einander nicht verfolgen und berauben, sondern auf dem wir in gemeinsamer Ordnung schöpferisch tätig sind. Der Feind vor den Toren Europas ist nicht bloß der Krieg, sondern ebenso die Seuchen, das wirtschaftliche, soziale und sittliche Elend, die geistige Knechtschaft."

Menschenwürde im Betrieb. Von deutscher Seite ist die jetzige Höhe der zwischenstaatlichen Zollmauern in keiner Hinsicht als ein Ideal betrachtet worden. Aber während die allgemeine Weltlage Deutschland zwingt, sich wenigstens soviel wie möglich selbst zu versorgen, wird zugleich auf die ethischen Nachteile geachtet, die aus dieser äußersten Kraftanstrengung leicht entstehen. So wies die „Germania" (18. August 1936) auf eine Warnung der amtlichen Korrespondenz der Deutschen Arbeitsfront hin, in der gesagt wurde, Abteilungsleiter und Meister seien in Wirtschaftsbetrieben selbstverständlich nicht zu entbehren, und in vielen Fällen seien sie ihrer menschlich nicht leichten Stellung durchaus gewachsen. Nicht selten aber werde „mit haarsträubendem psychologischem Unverständnis und großer Rücksichtslosigkeit" versucht, „aus unterstellten Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen durch Antreibermethoden herauszupressen, was nur irgend gehe. Das geschehe oft, um sich den Anstrich der Unentbehrlichkeit und Tüchtigkeit zu geben". Wo man solche Mißbräuche nicht abstelle, werde die unzufriedene Gefolgschaft zum Schaden des Betriebes „irgendwie ihrer Verärgerung Luft machen und ihrer gedemütigten Menschenwürde Geltung verschaffen". Solche Antreiber „versündigten sich gegen die elementarsten Grundsätze des nationalsozialistischen Arbeitsethos". Es ist ohne weiteres klar, daß die hier gekennzeichneten Gefahren nicht bloß in Gemeinschaften der Handarbeit, sondern überall drohen, wo hohe Leistungen für ein gemeinsames Ziel gefordert werden müssen.

Zur Ethik der Vierzigstundenwoche. Einen gewissen Schutz kann die vielerörterte Kürzung der Weltarbeitszeit bringen, wenn die daraus notwendig entstehende Steigerung des Dranges nach schärfster Ausnutzung in weisen Schranken gehalten wird. Aber nicht bloß aus diesem Grunde verdient Abraham Frowein Beachtung, der im „Deutschen Volkswirt" (24. Juli 1936, S. 2154) beklagte, daß die Frage der Vierzigstundenwoche sehr oft entweder ohne Rücksicht auf sittliche Gesichtspunkte oder sogar mit der stillschweigenden Voraussetzung behandelt wird, eine kurze Arbeitszeit sei ohne weiteres menschlich wünschenswert. „Das Dritte Reich hat mit Recht als seine vordringlichste Aufgabe die Beseitigung der Arbeitslosigkeit betrachtet und hat diese Aufgabe ethisch begründet.... Aber auch die Herabsetzung der Arbeitszeit kann theoretisch so weit getrieben werden, daß dadurch Gefährdungen für Körper und Geist eintreten.... Die Einteilung des Tages in acht Stunden Arbeit, acht Stunden Ruhe und acht Stunden Muße hat ganz zweifellos ihre ethische Bedeutung."

Kirche und Freizeit. So sehr die heutige Not unzähligen Menschen die acht Stunden Muße schmälert oder vergällt, der im Juli 1936 in Hamburg veranstaltete Weltkongreß für Freizeit und Erholung hat bewiesen, daß bei allen Völkern immer noch ein keineswegs geringfügiger Teil des wachen Daseins absichtlich von Arbeit freigehalten wird, und daß gerade von seiner Verwendung die sittliche Höhe der Menschheit wesentlich abhängt. Im Sinne sozialer Versöhnung wurde angeregt, die körperliche und seelische Erholung der Armen durch eine besondere Luxussteuer der Reichen zu ermöglichen. Nachdrücklich besann man sich auf den Wert einer angemessenen Freiheit in der Wahl der Erholungsmittel bei Menschen, denen das Leben sonst oft wenig Freiheit läßt, und von verschiedenen Seiten wurde die unleugbare Wichtigkeit der Wahrung des Familienzusammenhangs durch eine auf alle Familienglieder Rücksicht nehmende Verwendung der Freizeit betont. Kein Volksbildner kann leugnen, daß die katholische Kirche durch die formenreiche Feier des Gottesdienstes wie durch ihre mannigfaltige Erziehungstätigkeit in Schule und Verein über wertvolle Erfahrungen für die edelsten Aufgaben der Freizeitgestaltung verfügt. Aber die „Germania" (Nr. 213, 2. August 1936) mußte feststellen: „Trotz der über hundert Einzelvorträge, die wir in diesen acht Tagen hören konnten, kam kein Vertreter der Kirche zu Wort."

Soziale Woche der französischen Katholiken. Umgekehrt wies die in Versailles fast gleichzeitig gehaltene „Soziale Woche" der französischen Katholiken in ihren durchaus religiös betonten Entschließungen ausdrücklich auf die hohe weltliche Bedeutung der Freizeit hin: auf ihr beruhe zum großen Teil die Entwicklung der verschiedenen Kulturen und ihre friedliche Zusammenarbeit („Documentation catholique, 8. August 1936, Sp. 197 ff.). Hauptgegenstand der Tagung war die Untersuchung des Gegensatzes zwischen der zunehmenden Gleichheit der Völker auf dem Gebiete der Technik und selbst der Gesetzgebung — und der zunehmenden Verschiedenheit auf dem Gebiete des Geistes. In den Ent-

schließungen wurde erklärt, die wünschenswerte Einheit in der Mannigfaltigkeit könne nicht durch das Recht des Stärkeren auf Kosten der persönlichen Würde des einzelnen, wohl aber durch die allgemeine Verwirklichung der katholischen Grundsätze erreicht werden. „Nicht als ob der Katholizismus alle Lebensformen, alle körperlichen oder geistigen Besonderheiten der weltlichen Kultur gleichmachen wollte. Im Laufe der Geschichte hat er verschiedenartige Kulturen durchdrungen, ohne sich mit irgendeiner von ihnen zu verschmelzen und ohne einen Volksbrauch zu beseitigen, der dem Naturgesetze nicht widersprach. Er hat alle Kulturen, mit denen er in Berührung kam, menschlich veredelt. Er arbeitet unablässig daran, im Sinne der Nächstenliebe, die überall das echte Zeichen der Jüngerschaft Christi ist, die Beziehungen zwischen den Kulturen friedlich auszubauen. Er hilft den Völkern verschiedener Kulturen in ihrem Bemühen um Verständigung, weil er für alle eine brüderliche Lebensgemeinschaft im Übernatürlichen schafft, das allen zur richtigen und vollen Entfaltung ihrer natürlichen Anlagen notwendig ist."

III.

Weiße Sorgen. Hätte Wahrhold Drascher in seinem weniger systematisch als kämpferisch geschriebenen und auf umfassender Weltkenntnis beruhenden Buche „Die Vorherrschaft der weißen Rasse" (Stuttgart 1936, Deutsche Verlagsanstalt, geb. Mk. 9) sich mit einer Darstellung der Tatsachen, also der bis ins 19. Jahrhundert hinein rasch zunehmenden und seit einigen Jahrzehnten sichtbar abnehmenden Weltherrschaft der Weißen, begnügt, so wäre ihm die gewollte Abkehr von „moralischen Maßstäben" (5 100) vielleicht nicht so verhängnisvoll geworden. Aber er betrachtet die „Führung der Weltgeschicke" als ein natürliches Recht der Weißen (19 32 134 247) und hält es daher für „Wahnsinn", daß sie die Farbigen technisch und militärisch ausgebildet haben (254). Bei aller Hochachtung für die christlichen Missionen, auch die katholischen (24 198 364), meint er doch, ihre Leistungen wesentlich aus dem Machtgedanken ableiten zu müssen (59 77), und erklärt kurzerhand: „Eine Rasse, die sich berufen glaubt, andere zu beherrschen, kann diesen nicht gleichzeitig eine Lehre übermitteln, in der geschrieben steht, daß alle Menschen Brüder sind und den Reichen die Verdammnis so gut wie sicher ist" (256). Die Grausamkeit und die Laster jeder Art, die mit der Aufrichtung der weißen Herrschaft allenthalben verbunden gewesen sind, verschweigt Drascher nicht, aber er hält die segensreichen Folgen für überwiegend (5 247). Weder den in den letzten Jahrzehnten besonders von England vertretenen Gedanken der ethischen Pflicht, die Kolonien allmählich zu politischer Selbständigkeit zu befähigen, noch die seit Francisco de Vitoria klar festgehaltene Erkenntnis der katholischen Völkerrechtslehrer, daß Eignung und Wille zur Herrschaft durchaus kein Recht auf Unterwerfung anderer Rassen verleihen, läßt Drascher gelten, sondern er ordnet das Ewige dem Zeitlichen so sinnwidrig unter, daß er behauptet, wenn das Christentum außerstande sei, das durch die Farbigen bedrohte Abendland zu einigen, müsse „eine neue Religion erstehen, die dem

innersten Wesen der weißen Rasse entspricht und ihr neue Kraft gibt, im Abwehrkampf zu bestehen" (377).

Bartholomäus Diaz. Wahrhaft edel und christlich wirkt neben der herrischen Befangenheit dieses Eroberer-ideals ein Zug im Leben des berühmten Portugiesen Bartholomäus Diaz, der 1486 zum ersten Mal das Kap der Guten Hoffnung umsegelte. In dem sorgfältig mit Quellenangaben versehenen Buche „Europe's Discovery of South-Africa" von Sidney R. Welch (Kapstadt 1936, Juta & Co., geb. 15 s.) ist diese denkwürdige Tat edler Selbstbeherrschung dem grundlegenden Werke von J. de Barros (Lissabon 1552) entnommen und unserer Zeit heilsam ins Gedächtnis gerufen worden. Diaz wollte von der Ostseite Südafrikas weiter nach Indien, aber seine erschöpfte Mannschaft verlangte nach Hause. Da befahl er, wie es durch königliche Anordnung für solche Fälle vorgesehen war, seinen Unterführern, schriftlich und eidlich zu erklären, was nach ihrer Ansicht für König und Vaterland das Beste sei. Fast alle stimmten für Heimfahrt, und als sie auch nach drei Tagen weiteren Vordringens bei ihrer Meinung blieben, kehrte Diaz um, obwohl er damit auf die Hoffnung verzichtete, als erster Europäer zur See nach Indien zu gelangen. Er hätte ja seine Leute zur Weiterfahrt zwingen können, aber „Bartholomäus Diaz war glücklicherweise", schreibt Welch (209), „ein vernünftiger, geduldiger und anständiger Mann, ... der es offenbar für besser hielt, die Entdeckung des Seeweges nach Indien einstweilen hinauszuschieben, als sein Gewissen mit tyrannischer Gewalttat zu beflecken".

Religion und Nationalismus in Syrien. Wie leidenschaftlich weniger ausgeglichene Menschen im fortreißenden Ungestüm kühner nationaler Unternehmungen nicht nur gegen die Schranken des Sittengesetzes, sondern auch gegen die überragenden Werte der Religion anstürmen können, zeigten wieder die nun erfolgreich beendeten Kämpfe der Syrier um Befreiung von der französischen Mandatsmacht. In der Monatschrift „Asia" (August 1936, S. 491 ff.) erzählte ein amerikanischer Augenzeuge, überall im Lande sei die oft national betonte grausame Feindschaft zwischen christlichen und mohammedanischen Gruppen, aber auch zwischen den christlichen Bekenntnissen größtenteils verschwunden. Dagegen gelte nun der Haß der gegen Frankreich vereinten Bevölkerung nicht selten der Religion überhaupt. Während früher in Beirut Christen, die das mohammedanische Viertel betraten, mit Steinen beworfen worden seien, neige die nationalistische Jugend jetzt dazu, alle Religionen für volksfeindlich zu halten. Selbst Geistliche seien sich der klarsten Unterschiede zwischen religiösen und nationalen Zielen erstaunlich schwach bewußt. Bei dem achtwöchigen Generalstreik in Damaskus wurde „ohne Zweifel zum ersten Mal in der Geschichte Syriens ein Brief des maronitischen Patriarchen Ahrida in der großen Omajadenmoschee verlesen. Trotzdem bewarfen unversöhnliche Fanatiker beim Begräbnis eines durch die Polizei getöteten Christenknaben den Leichenzug mit Steinen. Aber sofort riefen die anwesenden mohammedanischen Scheiks und christlichen Priester warnend, eine Spaltung im Volke werde nur der Mandatsmacht nützen, gegen

die der Streik sich doch richte. Und zum Zeichen, daß die Religion nicht länger die nationale Einheit stören dürfe, warfen sie ihre liturgischen Kopfbedeckungen zu Boden."

Spanische Kirchenverfolgung. So ungeheuerlich eine solche Verachtung der Religion dem vorderasiatischen Empfinden in früherer Zeit erschienen wäre, Spanien hat die Welt noch furchtbarer überrascht. Die wahre Natur der grauenhaften Kämpfe, die dort im Juli 1936 ausbrachen, kennzeichnet der gemeinsame Hirtenbrief der beiden Bischöfe des Baskenlandes vom 6. August 1936 („Documentation catholique", 5. September 1936, Sp. 323 ff.) mit dem Satze: „Nach einer fünfjährigen politischen Revolution kommt plötzlich über uns die grausamste soziale Revolution." Die sozialen Pflichten waren im allgemeinen so wenig ernst genommen worden, daß der Katholikenführer Gil Robles drei Wochen nach dem unglücklichen Ausfall der letzten Wahlen erklärte („El Debate", 7. März 1936), ein „sehr großer Teil" der Besitzenden habe allerdings wahre soziale Gesinnung bewiesen; „aber nicht wenige haben selbstsüchtig und blind, sobald die rechtsgerichteten Parteien Anteil an der Macht erlangten, die Löhne gesenkt, die Mieten erhöht, die Landpächter ungerecht verjagt und bei all dem die traurigen Erfahrungen der Jahre 1931 bis 1933 vergessen. Die Folge war, daß die armen Bauern und die Landarbeiter den Linksparteien die Stimmen gaben, die sie bei gerechter Sozialpolitik uns gegeben hätten.... Die Sühne wird kommen, und sie wird nicht nur die Schuldigen treffen."

Selbstverständlich hat die katholische Kirche dieses unsoziale Verhalten nicht gebilligt, aber sie galt bei sehr vielen als Verbündete des konservativen Besitzes, teilweise auch deshalb, weil ihre soziale Tätigkeit sich im ganzen nur schwach entwickelt hatte. Salvador Madariaga, der Vertreter Spaniens beim Völkerbund, verteidigte in seinem 1935 erschienenen Buche „Anarquía y Jerarquía" die spanische Kirche gegen viele Vorwürfe und zog besonders ihre Schulen und ihre karitativen Organisationen den nichtkirchlichen vor, aber die Monatschrift der Madrider Augustiner („Religión y Cultura", Juli 1936, S. 89) empfiehlt der Beachtung doch auch die Kritik, die Madariaga in folgende Worte zusammenfaßt: „Wer vernünftig und ohne Parteilichkeit urteilen will, kann der katholischen Kirche allerdings Mangel an weltlicher Kultur und Rückständigkeit in wirtschaftlichen und sozialen Fragen vorwerfen. Aber eigentlich besteht ihre Kulturlosigkeit nur darin, daß sie in dieser Hinsicht an dem Verfall aller übrigen spanischen Einrichtungen teilgenommen hat, ohne mit der bescheidenen spanischen Erneuerungsbewegung der letzten fünfzig Jahre Schritt zu halten.... Ihre Bemühungen um wirtschaftliche und soziale Fragen zeigen erst in allerletzter Zeit, daß in ihr der christliche Geist, den sie amtlich vertritt, tatsächlich neu auflebt."

Infolge dieses teils wirklichen, teils vermeintlichen Zurückbleibens der spanischen Kirche hinter den sozialen Forderungen der Zeit verbündeten sich drei sonst einander scharf bekämpfende Arbeiterparteien, die Anarchisten, die Sozialisten und die zahlenmäßig viel schwächeren Kommunisten, gegen alles Katholische und gewannen dadurch die lebhafte Unter-

stützung der Freimaurer, die an der kirchenfeindlichen Verfassung des republikanischen Spaniens wohl die Hauptschuld tragen. Natürlich strebte Moskau jetzt noch entschiedener als früher nach der obersten Führung. „Aufwiegler, die in russischen Schulen gelernt hatten, bolschewistische Zeitungsleute und Beobachter strömten seit Februar unaufhörlich und unauffällig nach Spanien, und es ist bezeichnend, daß führende russische Kommunisten bereits im Frühling voraussagten, Spanien werde im Juli einen völligen Umsturz erleben" („The Times Weekly Edition", 6. August 1936, S. 4).

In dem Ministerium, das nach den Februarwahlen gebildet wurde, saß freilich kein Sozialist und kein Kommunist, aber wer auch nur den „Heraldo de Madrid" liest, kann sich überzeugen, daß es in Spanien genug bürgerliche und adelige Kirchenfeinde von sinnloser Verbissenheit gibt. Schon deshalb durfte nicht erwartet werden, daß der Papst nur den Kommunismus als eine täglich drohende Gefahr für die Religion brandmarken werde. Wie deutlich und dringend er übrigens vor und nach den spanischen Greueltaten seine Stimme gegen die kommunistische Irrlehre erhoben hat, zeigte die portugiesische Monatschrift „Brotéria" (August/September 1936, S. 118 ff.) durch den Nachweis von 19 Kundgebungen, wozu dann am 14. September 1936 eine besonders eindrucksvolle Papstrede in Castel Gandolfo kam. Dem bolschewistischen Druck war die spanische Regierung nicht gewachsen. „Sie erwies sich zu schwach, die Atheisten im Zaume zu halten; ein verhängnisvoller Streik folgte dem andern, Gotteshäuser wurden entweiht und verbrannt, Ländereien und kirchliche Gebäude widerrechtlich in Besitz genommen und in erschreckender Zahl politische Morde verübt" („The Month", September 1936, S. 196).

Als im Juli General Franco mit marokkanischen Truppen losschlug, um die Regierung zu stürzen, und viele Garnisonen sich ihm anschlossen, wurden zur Bekämpfung der Aufständischen verbrecherische Horden mit Waffen aus den staatlichen Zeughäusern versehen. Die Katholiken mußten nun für alles, was ihnen heilig war, das Ärgste befürchten; sie strömten in Scharen unter die Fahnen der Aufständischen oder organisierten auf eigene Faust, oft auch unter Beteiligung von Priestern, bewaffnete Abwehr gegen Überfälle auf Kirchen und Klöster. Das gab der Verhetzung neuen Antrieb, und es kam zu Greueln, wie sie sogar in Bürgerkriegen ungewöhnlich sind.

Der Nichtspanier wird bei der Beurteilung dieser Dinge, die selbstverständlich jeden anständigen Menschen und erst recht einen ritterlichen Spanier aufs tiefste empören, immerhin eine unleugbare Schattenseite des spanischen Charakters in Rechnung stellen müssen, über die ein Kenner wie Ludwig Pfandl in seinem „mit redlicher Liebe" (XV) geschriebenen Buche „Spanische Kultur und Sitte des 16. und 17. Jahrhunderts" (München 1924, S. 108) sagt, daß in schroffem Gegensatze zur „Religiosität" die „Brutalität und Zügellosigkeit" stehe, „eine gewisse rohe Ungeschlachtheit des Gefühls gegenüber Mensch und Tier, und die Leidenschaftlichkeit, mit der man der Befriedigung der Rachgier frönte". Dazu kommt jene im Guten wie im Bösen erstaunliche Hartnäckigkeit, die sich in dem

Sprichwort ausdrückt, wenn dem Spanier beim Einschlagen eines Nagels der Hammer zerbreche, schlage er den Nagel mit seinem Schädel ein.

Hinduistische Scheu vor Sozialpolitik. Kaum irgendwo ist von dieser politischen Opferbereitschaft die große Masse des Volkes weiter entfernt als in Indien. K. M. Panikkar sieht durch die sozialpolitische Trägheit eines großen Teiles seiner Landsleute die Wirksamkeit der neuen indischen Verfassung von vornherein gelähmt. Früher hätten sich, schrieb er in „The Asiatic Review" (Juli 1936, S. 541 ff.), die wechselnden Eroberer Indiens im allgemeinen an die hinduistische Auffassung gehalten, daß die beiden religiös geheiligten Grundlagen des Hindulebens, die Kaste und der Familienverband, durch kein Staatsgesetz angetastet werden dürfen. Geistig führende Inder seien zwar immer mehr zu der Überzeugung gekommen, daß auf diese Weise schwere soziale Schäden niemals ausgerottet werden können, und so besäßen denn die neuen Volksvertretungen Gesamtindiens wie der Provinzen weitreichende Vollmacht auch zu sozialer Gesetzgebung.

Aber wenn diese Änderung sich heilsam auswirken solle, müsse zuerst „die grenzenlose Gleichgültigkeit des Volkes als Gesamtheit gegenüber den großen Aufgaben der nächsten Zukunft" aufhören. „Die gedrückte Lage der Parias, das Witwenelend, die Erniedrigung der Tempelmädchen und die vielen andern Fragen des Gemeinwohls regen das Hindugewissen nicht auf. Allerdings hat in letzter Zeit die Pariafrage starke Beachtung gefunden, aber mit wenigen Ausnahmen, zu denen Mahatma Gandhi gehört, nicht aus Gründen des Gewissens, sondern aus kühler machtpolitischer Berechnung. Gerade Gandhi ist an der Unmöglichkeit gescheitert, seine eigene sittliche Entrüstung auf das Volk zu übertragen. Das soziale Gewissen läßt sich nicht wecken, weil es nicht vorhanden ist. Auserlesene Menschen haben zu allen Zeiten ihr sittliches Empfinden durch diese brennenden Fragen und durch diese Gleichgültigkeit der Volksmassen verletzt gefühlt, aber niemals hat ihre Empörung darüber den Widerhall gefunden, der die sozialen Zustände bei den Hindus hätte umgestalten können. Höchstens entstanden einige neue Sekten, die allmählich selbst wieder in ihrem Besserungseifer erlahmten und in den allgemeinen Hinduismus zurücksanken."

Durchaus widerspricht solche Teilnahmslosigkeit der katholischen Lehre über die allgemeine Pflicht aufrichtiger und tätiger Mitwirkung am Gemeinwohl. Je nach der Staatsform kann die Art der Mitwirkung verschieden sein, aber auch wo die entscheidenden Beratungen ganz innerhalb der nach dem Führerprinzip berufenen Körperschaften liegen, ist das Interesse der gesamten Bevölkerung an diesen Beratungen von hoher sozialethischer Bedeutung, und der große Vierjahresplan des Nürnberger Parteitages hat es ja auch von neuem lebhaft aufgerufen.

IV.

Aufklärungsgedanken. In dem von Heinz Kindermann herausgegebenen „Handbuch der Kulturgeschichte" hat Emil Ermatinger den Band „Deutsche Kultur im Zeitalter der Aufklärung"

(Potsdam 1935, Athenaion, 7 Lieferungen, je Mk. 2.80) lesbar geschrieben und lehrreich bebildern lassen. Es ist eine übersichtlich aufgebaute, alle lichten und düstern Lebensäußerungen des deutschen Volkes im 18. Jahrhundert berücksichtigende, aber doch zu sehr im Bann der Aufklärungsgedanken verhaftete Darstellung, als daß die auf nicht wenigen Seiten versuchten philosophisch-religiösen Durchblicke befriedigen könnten. Namentlich bei katholischen Dingen sind die Mißgriffe häufig. Was über den katholischen Wissenschaftsbegriff (4), über die Verwerfung der Sinnenwelt (7), die theologische Tragweite des Kopernikanischen Systems (14), das Naturrecht (15) gesagt wird, gibt von der katholischen Lehre eine unrichtige Vorstellung. Verblüffend abwegig ist die Behauptung, die katholische Kirche des 18. Jahrhunderts folge „der Auffassung Augustins, der den Liebesverkehr der Eheleute als Sünde bezeichnet" (271).

Der leider durchgängige Mangel an Belegen stört besonders bei dem ungeheuerlichen Satze, Papst Clemens XI. habe „zweimal August dem Starken zu Gefallen die Ehen adeliger Frauen geschieden, damit der König sie zu seinen Geliebten machen konnte" (65). Abgesehen von dem ganz unmöglichen „damit", käme es wenigstens auf den Nachweis an, daß die Ehen ohne einen kirchenrechtlich anerkannten Grund für ungültig erklärt worden sind. Von einer solchen beispiellosen Pflichtverletzung des Papstes ist aber nichts bekannt.

Und wie durfte Ermatinger gerade eine fragwürdige Jugenderinnerung des abenteuerlichen Franz Xaver Bronner, der zweimal, als Benediktiner und als Weltpriester, dem geistlichen Stande entfloh, zum Zeugnis für die angeblich bloß äußere „Dressur" und die innere „Selbstbeheuchelung" der Jesuitenschulen wählen (219), wo ihm doch der 4. Band von Bernhard Duhrs „Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge" (München 1928) eine Fülle zuverlässiger Quellenbelege geboten hätte! Auch wäre das abfällige Urteil über die katholisch gewordenen Fürsten jener Zeit (61 f.) wohl anders ausgefallen, wenn Ermatinger die von Räß im 9. und 10. Band seiner „Konvertiten seit der Refomation" (Freiburg 1869 und 1871) gesammelten Urkunden auf sich hätte wirken lassen. Aber nicht nur diese unentbehrlichen Werke fehlen in dem sonst reichhaltigen Literaturverzeichnis, sondern Ermatinger hat sich überhaupt die wichtigen katholischen Untersuchungen über das Aufklärungszeitalter nicht zunutze gemacht, so daß man von den stärksten Kräften katholischer Erneuerung im 18. Jahrhundert, z. B. von den zahlreichen, tief aufrüttelnden Volksmissionen und Standesexerzitien, von der bahnbrechenden Wirksamkeit eines Franz Hunolt, Johann Michael Sailer und der damals eine wirkliche Blütezeit erlebenden bayrischen Kapuzinerprovinz, gar nichts erfährt. Durch solche und ähnliche Versehen (z. B. bei Behandlung des Deismus und der Freimaurerei) leistet Ermatingers Buch, zumal da es zunächst nicht mit fachmäßig geschulten Lesern rechnet, der unzulässigen Verallgemeinerung Vorschub, daß die deutsche Kultur des Aufklärungszeitalters einfachhin eine Kultur der Aufklärung gewesen sei.

Der Katholizismus als Bildungsmacht. Wie für die da-

malige Zeit, so ist man sich auch für die heutige meistens höchst unvollkommen bewußt, mit welcher Kraft katholischer Geist trotz der verschiedensten andersartigen Strömungen gestaltend auf den Menschen wirkt. Darum hat im rechten Augenblick ein weitblickender katholischer Pädagoge, Professor Friedrich Schneider, sich der verdienstvollen Mühe unterzogen, deutsche und ausländische Fachkenner zu einem stattlichen Sammelwerke über „Bildungskräfte im Katholizismus der Welt" (Freiburg 1936, Herder, geb. Mk. 8.20) zu vereinigen. In 25 Beiträgen werden mit guten Literaturnachweisen sowohl die katholischen Bildungsgrundsätze und die allgemeinen Bildungsbewegungen auf katholischer Seite wie der heutige Stand des katholischen Bildungswesens zunächst in den Ländern deutscher Sprache, dann in den wichtigsten romanischen, angelsächsischen und asiatischen Kulturländern gemeinverständlich erörtert.

Entschieden betonen Behn (4) und Allers (394), daß die katholische Bildungslehre gegen Pragmatismus, Relativismus und Psychologismus an dem objektiven Werte der reinen Wahrheit und an einer unwandelbar durch Gott bestimmten Wertordnung der Bildungsziele festhält. Unter den literarischen Bildungsmitteln findet nicht das schöngeistige, sondern das philosophische und das religiöse Buch den stärksten Anklang (Antz 25). In den katholischen Schulen Englands werden Tausende nichtkatholischer Mädchen erzogen, die zwar nicht zum Katholizismus übertreten, aber die Vorurteile gegen die katholische Kirche verlieren (Drinkwater 197). In den Vereinigten Staaten kann „trotz aller großen Anstrengungen und heroischen Opfer" nur die Hälfte der katholischen Kinder katholische Schulen besuchen, aber mit dem Steuerbeitrag der Katholiken für die weltlichen Schulen wäre es möglich, auch der andern Hälfte katholische Schulen zu geben (Johnson 200).

Mit Recht wird hervorgehoben, wie nachdrücklich schon vor Jahrzehnten der katholische Prälat August Pieper für die Erkenntnis des Wachsens der Persönlichkeit aus der Volksgemeinschaft gewirkt hat, und wie klar damals Hermann Platz vor den katholischen Akademikern bekannte: „Antinationalismus und Internationalismus sind, soweit sie die dem Nationalen innewohnende, eigengesetzliche Seinsweise und Baukraft und die daraus sich ergebenden Pflichten leugnen, sündhafte Verkennungen eines naturnotwendigen, also gottgegebenen Bestandes" (Antz 32 f.). Dem katholischen Österreicher ist die Welt „keine Denkaufgabe, er erlebt sie schauhaft, als ein Spiel, als heiliges Theater", dem er „mit Aug und Herz" hingegeben ist (Lehrl 66). In allen Ländern steht heute die führende katholische Jugend unter dem apostolischen Bildungsgesetze der Katholischen Aktion (Noppel 238), wie auch die innerlich wandelnde Kraft der katholischen Caritas überall fühlbar wird (Wollasch 303). In Frankreich sind unter den hoffnungsvoll entwickelten sozialen Bildungsmitteln der Katholiken besonders die „Semaines sociales de France", die „Action Populaire" und die großen katholischen Standesvereinigungen zu nennen;

„die praktisch wirksamste Sozialpädagogik ist vielleicht von der ‚Union Sociale d'Ingénieurs Catholiques' geleistet worden" (Geck 356 f.).

Glücklicherweise ist das Buch nicht ein Zeugnis kritikloser Selbstgefälligkeit. Der Herausgeber ist sich bewußt, daß bedeutende Leistungen noch zu selten sind (VI). Ob das Katholische, das sich vor einigen Jahrzehnten in der französischen Geisteswelt so überraschend zu regen begann, „echte Bildungsmacht ist, ob es Dauer verheißt, ob es Christenheit erneuert, das liegt in Gottes Hand" (Platz 132). In Italien ringt der auf den Gymnasien erst vor kurzem eingeführte Religionsunterricht noch mit allen Hemmungen der Unerfahrenheit (Baroni 166). Wegen mangelhafter Vertrautheit der nordamerikanischen Laienwelt mit Fragen des höheren Geisteslebens fehlt es an katholischen Führern (Shuster 180). Und über die Bildungswerte der Liturgie urteilt Linus Bopp, sie seien zwar „ungeheuer", und die liturgische Bewegung sei wirklich eine „Weltbewegung", aber einstweilen sei das Ergebnis „mehr Verheißung als Erfüllung" (296 f.). Doch ist ja, wo es um die Dauer bildender Einwirkung geht, das Streben oft wichtiger als der restlose Erfolg.

Nach der Berliner Olympiade. Diese alte Weisheit hat man auch bei dem in Berlin großartig organisierten Weltfeste der Körperbildung nicht vergessen, dem ein griechischer Bischof in Olympia das weiteste aller Ziele steckte, als er bei der Weihe der ersten olympischen Fackel unter dem tiefen Schweigen Tausender von Zuschauern betete, das Wort Gottes, das Licht aller Menschen, möge diese sonnengeborene Flamme heiligen, daß sie Herz und Geist der Läufer und der Kämpfer erleuchte und mit ihnen die ganze Menschheit in Liebe, Frieden und Gerechtigkeit zum alleinigen wahren Gotte führe („Germania", Nr. 201, 21. Juli 1936). Aber nicht nur dieses erhabenste Ziel alles menschlichen Tuns lockt selbst den besten olympischen Kämpfer immer noch zu höherer Vollendung — auch den nächsten Zweck der Spiele soll er nach dem vom Gründer gewollten Sinn ihrer Ethik nicht im Erringen der Siegerehrung, sondern im Ringen selber sehen. Nur so werden die Spiele, statt Berufsathleten zu züchten, Völker erziehen. Was von vielen sportkundigen Augenzeugen empfunden wurde, sprach im Pariser „Temps" (Nr. 23 375, 18. August 1936) Paul Rousseau in seiner Schlußbetrachtung mit den Worten aus: „Müßte beim Zusammentreffen der Weltjugend nicht der Sieger weniger glänzen, damit man so viele andere nicht vergäße? Pierre de Coubertin hatte gesagt: ‚Das Wichtigste bei den Olympischen Spielen ist nicht der Sieg, sondern die Beteiligung; denn im Leben ist es nicht so wesentlich zu siegen, wie gut zu kämpfen.' Diese Worte standen am Eröffnungstage auf dem Giebel des Stadions, und Lautsprecher riefen sie in die Ohren von hunderttausend Zuschauern."

Der Papst über den Film. Daß im Eifer eines an sich edlen Wettbewerbs der Erfolg leicht stärker wirkt als das höhere Gesetz der Selbstbeherrschung, ist noch immer nicht so beschämend, als wenn niedrige Sucht nach Geldgewinn und Vergnügen den Sieg davon trägt, wie es beim Film oft zu beklagen gewesen ist. Wegen des weltweiten Einflusses

der amerikanischen Filmindustrie wandte sich der Papst in einem amtlichen Rundschreiben („Acta Apostolicae Sedis", 15. Juli 1936, S. 249 ff.) zunächst an die Bischöfe der Vereinigten Staaten, in zweiter Linie aber ausdrücklich auch an die übrigen Kulturländer. Im März 1930 hätten sich die amerikanischen Filmunternehmer öffentlich und schriftlich verpflichtet, alles Unsittliche aus den Vorführungen fernzuhalten. Dieses Versprechen sei äußerst mangelhaft erfüllt worden, und deshalb hätten die Bischöfe zur Gründung eines Bundes zum Schutze der Sittlichkeit (Decency Legion) aufgerufen, dessen Mitglieder sich verpflichteten, allen Filmaufführungen fern zu bleiben, bei denen die christliche Sitte verletzt werde. Diesem Bunde seien nicht nur Katholiken in ganzen Scharen, sondern auch viele Protestanten und Juden beigetreten. Dadurch habe sich die Sittlichkeit der Filme, aber auch ihr Gehalt an Kunst und allgemeiner Kultur gehoben, und anständige Leute, die früher das Kino gemieden hätten, seien ihm nun zugeströmt.

Aber das alles werde wieder verloren gehen und von neuem einer mit viel weniger Mühe und Kunst zu erreichenden Ausbeutung gemeiner Instinkte Platz machen, wenn der von den Bischöfen gegründete Bund seine Mitglieder nicht immer wieder über den unermeßlichen Schaden schlechter und den vielseitigen Wert guter Filme belehre. Das sei ein wichtiger Teil der Hirtensorge, mit der die Bischöfe in allen Ländern über die Verwendung der Freizeit zu wachen verpflichtet seien. Und da nicht wenige Katholiken bei Herstellung und Vorführung von Filmen mitwirkten, müsse man ihnen unablässig ihre Verantwortung und die Größe ihrer sittlichen und allgemein geistigen Aufgabe vor Augen stellen. Auch bei ihnen liege ein Teil der Entscheidung darüber, ob Millionen von Menschen Tausende von Stunden zu ihrem Heil oder zu ihrem Verderben hinbringen.

Serbische Volkslieder. Einen selbstverständlich viel geringeren, aber keineswegs geringfügigen Einfluß hat in Ländern, in denen der Quell der Volksdichtung noch kräftig sprudelt, das von Dorf zu Dorf gesungene Lied. Man weiß, daß in Volksliedern das Liebesleben oft derb und unsittlich dargestellt wird, und daß auch manches andere in ihnen nicht zu loben ist. Aber selbst unter dieser Voraussetzung muß die Verirrung des sittlichen Gefühls, die sich in den künstlerisch sonst oft bewunderungswürdigen Guslaliedern schismatischer Bosniaken zeigt, wo sie die Ermordung des Erzherzogs Franz Ferdinand und seiner Gemahlin Sophie besingen, Staunen erregen. Der französische Slawist René Pelletier teilte in „Le monde slave" (Jahrgang 1936, Bd. 2, S. 169—205) eine Anzahl solcher Lieder mit, die er aus zerlesenen und beschmutzten Broschüren gesammelt hat.

Da offenbart sich eine durchaus abstoßende Mischung von Religion und Verbrechen. Der Attentäter Tschabrinowitsch springt nach seinem Bombenwurf, der zwölf Menschen verwundet, aber das Fürstenpaar verfehlt hat, in den Fluß; „und als er Gift nehmen wollte, um nicht lebend in die schwarzen Hände zu fallen, da packten sie ihn, die Bestien, die Banditen,

sie packten ihn! O wenn er doch das Gift hätte trinken können, der Held hätte nicht leiden müssen, was nie ein Mensch gelitten hat!" Der Erzherzog setzte seine Fahrt durch die Stadt fort. „Wir danken dir, großer Gott! War es Zufall, war es Schicksal, war es dein allmächtiger Wille — das Wunder geschah: ein Auto hält vor Princip, und im Auto sitzen die drei, der Henker Franz, die Frau Sophie und ihnen gegenüber der Fuchs Potiorek ... und zweimal drückt Princip den Revolver ab." Als der Mörder niedergeschlagen wird, „fragt er bewußt und erstaunt: Weshalb tut ihr mir das, ist es ein Verbrechen, daß ich den Henker getötet habe?" Im Gefängnis überlegt Princip: „Zur Freiheit, mein Vaterland, o meine Mutter, gelangt man nicht auf Blumenwegen, sondern man muß einen Strom von Blut durchwaten, der aus der Brust deiner dich glühend liebenden Söhne fließt. Aus diesem Blute, mein Vaterland, o meine Mutter, wird die ersehnte Freiheit geboren, und mit ihr kommen Ruhe und Glück." — So verblendet kann ein leidenschaftliches Volk auch die verwerflichsten Mittel verherrlichen, wenn es durch sie ein an sich nicht verwerfliches Ziel seiner Sehnsucht erreicht hat.

Umschau

Nochmals „Kinderreiche Familien"

Zu dem von uns in Bd. 130, Heft 6 dieser Zeitschrift behandelten Thema veröffentlicht Dr. Heinrich Heribert Gehle unter dem Titel „Kinderreichtum der Katholiken?" in Heft 11 des Jahrgangs 1935/36 der Zeitschrift „Hochland" einen Aufsatz, den wir nicht ohne Erwiderung lassen möchten. Der Verfasser sieht es als einen Fehler an, daß bei der Frage nach dem Einfluß des Religionsbekenntnisses auf die Geburtenhäufigkeit die christlichen Religionen einander gegenübergestellt werden. „Denn im nichtkatholischen Christentum sind", wie er sagt, „generell und ursprünglich keine anderen moralischen Kräfte wirksam als in der katholischen Kirche." Bezüglich der Glaubenslehren kann man das, soweit es sich um die Grundwahrheiten des Evangeliums handelt, hingehen lassen, wenn auch die Auslegung und die praktischen Schlußfolgerungen durchaus nicht immer übereinstimmen. Aber der Verfasser übersieht dabei ganz die übernatürliche Einwirkung der Sakramente, insbesondere des Buß- und Altarsakramentes. Die günstige Einwirkung des Bußsakramentes auf eine dem Naturgesetz und dem göttlichen Gebot entsprechende Kindererzeugung wird auch von namhaften nichtkatholischen Autoren unumwunden zugegeben, wie wir das im „Kirchlichen Handbuch für das katholische Deutschland" und in unsern Aufsätzen über die Geburtenfrage in dieser Zeitschrift wiederholt hervorgehoben haben. In der Beichte besitzt die katholische Kirche eine Handhabe zu unmittelbarer Einwirkung auf die Eheleute, die der evangelischen Kirche abgeht.

Statt der Gegenüberstellung von Katholiken und Protestanten, die bei Untersuchungen über die konfessionelle Seite der Geburtenfrage für deutsche Verhältnisse bis in die jüngste Zeit — d. h. bis zu den Massenaustritten aus den christlichen Kirchengemeinschaften — allein in Betracht kommen kann, empfiehlt Gehle die Vergleichung der Geburtenhäufigkeit von Christen und Nichtchristen. Das scheint uns, da doch das Ziel unserer Untersuchungen ein praktisches, die Eindämmung der unter den abendländischen Kulturvölkern eingerissenen unnatürlichen Geburtenbeschränkung, ist, durchaus unzweckmäßig. Nicht eine hemmungslose Kindererzeugung in Masse streben wir ja an, sondern die Beobachtung des göttlichen Sittengesetzes, das eine künstliche Verhütung des Kindersegens verbietet. Daß Naturvölker, die gar keine ethischen Hemmungen und Rücksichtnahmen kennen, eine höhere Gebur-

tenhäufigkeit aufweisen als Kulturvölker, ist eine bekannte Tatsache, die nicht erst bewiesen zu werden braucht, die aber in ihrer Wirkung auf den Bevölkerungsstand durch die um vieles höhere Sterblichkeit bei diesen Völkern durch verheerende Seuchen, Hungersnöte und Naturkatastrophen zu einem sehr großen Teil wieder ausgeglichen wird. So war denn auch, wenn man von der rein rechnerischen Vermehrung durch richtigere Schätzungen der Einwohnerzahlen der außereuropäischen Kontinente absieht, die natürliche Vermehrung der europäischen Völker im 19. Jahrhundert tatsächlich höher als die der asiatischen und afrikanischen. Die außerordentlich starke Vermehrung der japanischen Bevölkerung in den letzten Jahrzehnten ist eine Ausnahme, die darauf beruht, daß Japan sich die Verbesserungen der Hygiene und der sterblichkeitsmindernden Maßnahmen der europäischen Völker zunutzegemacht hat, ohne einstweilen die unnatürliche europäische Geburtenbeschränkung durchgängig nachzuahmen. Ob das auf die Dauer dort so bleiben wird, ist eine andere Frage. — P. Charles S. J., auf den sich Dr. Gehle als Kronzeugen für seine Ansicht beruft, ist ein sehr verdienter und bedeutender Missionswissenschaftler, aber kein Bevölkerungsstatistiker. Seine Behauptung, das jährliche Geburtendefizit der katholischen Kirche belaufe sich auf 6,5 Millionen, ist eine vage Schätzung, für die sich statistisch einwandfreie Beweise nicht erbringen lassen. Das hindert überhaupt am meisten die von Dr. Gehle empfohlene Vergleichung der Geburtenhäufigkeit von christlichen und nichtchristlichen Völkern, daß die für eine solche Vergleichung erforderlichen statistischen Unterlagen bei den nichtchristlichen Völkern — von wenigen Ausnahmen abgesehen — nicht vorhanden sind.

Dr. Gehle warnt dann weiter vor Überschätzung der zum Beweise der höheren Geburtenhäufigkeit der deutschen Katholiken vorgebrachten Zahlen. Wir stimmen ganz mit ihm überein, wenn er die Vergleichung von vorwiegend evangelischen und katholischen Regierungsbezirken in Bezug auf ihre Geburtenhäufigkeit als ungeeignet zur Feststellung der Einwirkung des konfessionellen Faktors in dieser Frage bezeichnet. Aber gerade dieser Methode bedient sich Dr. Johannes Müller, auf den sich Dr. Gehle für seine Auffassung beruft, in dem von ihm erwähnten Aufsatz im Allgemeinen Statistischen Archiv, dessen Schlußfolgerungen wir aus diesem Grunde bereits in Band 126, Heft 3 (S. 170) dieser Zeitschrift als nicht stichhaltig bezeichnet haben. Ebensowenig wie eine Vergleichung von vorwiegend evangelischen und katholischen Regierungsbezirken kann die vom Statistischen Reichsamt vorgenommene Gegenüberstellung der Konfession der Ehefrauen und deren Kinderzahl in drei für diesen Zweck ausgewählten Regierungsbezirken die Frage nach dem Einfluß der Konfession auf die Geburtenhäufigkeit entscheiden, schon deshalb nicht, weil dabei die in sehr vielen Fällen abweichende Konfession des Ehemanns, die mindestens ebenso großen Einfluß hat, gar nicht berücksichtigt wird, wie wir das in dem erwähnten Aufsatz in Band 130, Heft 6 ausführlich dargelegt haben. Größeres Gewicht ist auf die von uns in dem gleichen Aufsatz angegebene Durchschnittszahl der in ganz Preußen auf je eine Eheschließung kommenden Kinder in rein katholischen, rein evangelischen und konfessionell gemischten Ehen zu legen. Aber, daß die bedeutend höhere Kinderzahl der rein katholischen Ehen auf die katholische Religion als Ursache zurückzuführen sei, ist auch durch diese Ziffern statistisch nicht erwiesen. Seit vielen Jahren haben wir sowohl im „Kirchlichen Handbuch für das katholische Deutschland“ wie in unseren Aufsätzen über die Geburtenfrage in dieser Zeitschrift immer wieder hervorgehoben, daß außer der Konfession noch eine ganze Reihe von anderen Faktoren auf die Höhe der Geburtenziffern einen tiefgehenden Einfluß hat und daß daher nur durch Ausschaltung der durch andere Faktoren herbeigeführten Verschiedenheiten der Einfluß des Religionsbekenntnisses auf die Geburtenhäufigkeit statistisch einwandfrei nachzuweisen ist. Diesen Nachweis hat aber, wie wir in Band 126, Heft 3 dieser Zeitschrift ausgeführt haben, der Würzburger Universitätsprofessor Dr. L, Schmidt-Kehl in seiner Untersuchung über „Die Fruchtbarkeit mittel- und süddeutscher, 1918—1922 geschlossener bäuerlicher Ehen“ im Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie erbracht. Diese Abhandlung von grundlegender Bedeutung scheint, ebenso wie unsere sich

über Jahrzehnte hinziehenden zahlreichen Untersuchungen über die Geburtenfrage, Dr. Gehle unbekannt zu sein. Er erwähnt nur unsere im Jahr 1904 erschienene „Konfessionsstatistik Deutschlands", die er aber mißverstanden hat, da dort nicht von einer zeitweise höheren Geburtenhäufigkeit der Protestanten, sondern von einer höheren absoluten Vermehrung und einer entsprechenden Steigerung des Prozentsatzes der evangelischen Bevölkerung die Rede ist. Die Schwankungen in der Anteilziffer der Konfessionen in Deutschland während des 19. Jahrhunderts wurden durch die Wanderbewegung, die konfessionellen Mischehen, höhere Sterblichkeit bei den Katholiken, niemals aber durch geringere Geburtenhäufigkeit der Katholiken herbeigeführt. Die Unterschiede hinsichtlich der Geburtenhäufigkeit der Protestanten und Katholiken waren in Deutschland bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts nicht groß. Erst in den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts begann die Geburtenbeschränkung sich bei der evangelischen Bevölkerung auszubreiten, während die katholische Bevölkerung davon bis in die letzten Jahre vor dem Weltkrieg wenig berührt worden ist. Seit dem Weltkriege ist die Geburtenhäufigkeit auch beim katholischen Volksteil stark zurückgegangen. Aber die katholische Geburtenziffer blieb bis in die Gegenwart ungefähr um 50 Prozent höher als die evangelische.

Unberechtigt ist auch die Kritik Dr. Gehles an der vortrefflichen Schrift Dr. Leclercs („Katholik und Heldentum der Lebensbereitschaft"). Schon die Voraussetzung, daß die Schrift Leclercs den Beweis der Richtigkeit der „Konfessionstheorie" zum Ziele habe, ist nicht zutreffend. Ihr Hauptzweck ist, an einem Beispiel zu zeigen, daß aufrichtig religiöse Familien — dazu gehören weitaus die meisten Theologenfamilien — das göttliche Sittengesetz hinsichtlich der Ehe und Kindererzeugung treu beobachten. Daß man die durchschnittliche Kinderzahl der Familien, aus denen Theologen stammen, nicht ohne weiteres mit der durchschnittlichen Kinderzahl der Gesamtbevölkerung in Parallele setzen kann, ist richtig. Das tut aber Dr. Leclerc auch gar nicht; vielmehr stellt er die Kinderzahl der Theologenfamilien derjenigen der Familien gegenüber, aus denen Hochschulstudenten hervorgegangen sind. Die Hochschulstudenten des Wintersemesters 1933/1934 stammen in gleicher Weise wie die Theologiestudierenden aus Vorkriegsehen bzw. aus Ehen der ersten Kriegsjahre, so daß in dieser Beziehung die Vergleichbarkeit nicht angezweifelt werden kann. Leclerc hat auch die Theologenfamilien sowohl nach dem Wohnsitz wie nach dem Beruf gegliedert. Eine Kombination der beiden Angaben wäre freilich ein Vorzug gewesen, war aber für einen Bearbeiter, dem nicht die Individualangaben, sondern Zusammenstellungen der Seminar- und Konviktsleiter zur Verfügung standen, eine Unmöglichkeit. Die Wahrscheinlichkeitstheorie, die Dr. Gehle als Argument gegen die Beweiskraft der Leclercschen Zahlen ins Feld führt, kommt hier gar nicht in Frage. Denn, daß — vom rein natürlichen Standpunkt betrachtet — die Wahrscheinlichkeit, daß aus einer Familie ein Theologe hervorgeht, bei einer kinderreichen Familie größer ist als bei einer kinderarmen, ist eine Selbstverständlichkeit, die für jede Berufsart in gleicher Weise gilt und daher nicht hervorgehoben zu werden braucht. Entscheidend für die Wahl des Priesterberufes ist letzten Endes nicht der Wille der Eltern, sondern der Wille des Kandidaten selbst. Dieser Wille ist unabhängig von der Zahl der Geschwister und gründet sich auf die Überzeugung, von Gott zum Priesterstande berufen zu sein. Auch Geistliche, die einem Knaben durch ihre Unterstützung das Theologiestudium ermöglichen, werden sich bei der Auswahl nicht durch den Kinderreichtum der Familie, sondern durch die Überzeugung leiten lassen, daß Anzeichen einer göttlichen Berufung vorhanden sind.

Dr. Gehle sagt zum Schluß seines Aufsatzes, seine Einwendungen brauchten kein Anlaß zu einer pessimistischen Beurteilung des „Kinderreichtums" der Katholiken zu sein. Tatsächlich müssen aber seine Ausführungen naturgemäß diese Folge haben, da die meisten und wichtigsten Beweismittel, die für eine Vorzugsstellung der Katholiken auf diesem Gebiete sprechen, von Dr. Gehle nicht erwähnt werden, während er alles, was zu Zweifeln an der Durchschlagskraft dieser Beweise führen könnte, hervorhebt. Nichts wirkt aber lähmender in dem entschieden aufgenommenen mühsamen Kampfe unseres Volkes gegen

den Geburtenrückgang als eine pessimistische Auffassung der Sachlage und der Möglichkeit der Eindämmung des Übels. Diese Erfahrungstatsache darf niemals zu Schönfärberei und einseitiger Hervorhebung günstiger Momente verleiten; aber sie muß ein Ansporn sein, einseitigen pessimistischen Darstellungen entgegenzutreten. H. A. Krose S. J.

Kirchenskandal im Roman

Ein junger Geistlicher unterweist die noch jüngere Nichte eines Domherrn, die vielleicht einen andern Domherrn zum Vater hat, in der griechischen Philosophie. Sehr bald mißbrauchen sie das unbegrenzte Vertrauen des Onkels und führen in seinem Hause ein verborgenes Liebesleben, aus dem ein Sohn hervorgeht. Da der Verführer noch keine höheren Weihen empfangen hat, läßt er sich mit seiner Geliebten heimlich trauen, obwohl sie sich aufs äußerste sträubt, ihm dadurch eine glänzend begonnene kirchliche Laufbahn zu versperren. Daher leugnet sie, als ihr Onkel das Versprechen der Geheimhaltung bricht, die Ehe vor aller Welt, und weil der Onkel sie deswegen mißhandelt, läßt sie sich von ihrem Manne, da sie ja doch nicht öffentlich zusammenleben wollen, in ein Kloster bringen. Der geistliche Onkel sieht darin die Absicht des Verführers, sich seines Opfers zu entledigen, und aus Rache dingt er um schweres Geld verwegene Gesellen, daß sie den Schlafenden bei Nacht überfallen und entmannen. Obwohl die Untat überall bekannt wird, nimmt der Verstümmelte nach kurzer Zurückgezogenheit seine akademischen Vorlesungen wieder auf. Die Studenten strömen ihm in wachsenden Scharen zu, weil seine Lehre sachlich und methodisch ganz neu ist. Aber von Rom werden manche seiner philosophischen und theologischen Sätze verworfen. Mit seiner Jugendgeliebten bleibt er unmittelbar oder mittelbar in brieflicher Verbindung. Er läßt sich zum Priester weihen und steigt zum Abt eines ziemlich verwahrlosten Männerklosters auf, sie zur Äbtissin eines Frauenklosters, das er gegründet hat, und in dessen Kirche sie zuletzt beide fromm begraben werden.

Wenn jemand in der Kirchengeschichte nach Stoff zu einem Skandalroman suchte, brauchte er sich gewiß keinen besseren Fund zu wünschen. Aber der gelehrten Helen Waddell aus Belfast war es durchaus nicht um Skandal zu tun, als sie ihren „Peter Abälard“ schrieb[1]. Nicht als ob Rücksicht auf ihre eigene Kirche sie veranlaßt hätte, die Wahrheit zu verbergen: ich erfahre aus Irland, daß Miß Waddell nach Familie und Erziehung überhaupt nicht zu den Katholiken gehört. Durch ihre Studien wurde sie in die mittelalterlich-lateinische Welt der fahrenden Schüler gelockt. Sie widmete ihnen eine geschichtlich wie philologisch bemerkenswerte Untersuchung („The Wandering Scholars“, London 1927), und einige Jahre später erwies sie sich in einer umfangreichen Auswahl aus der oft rücksichtslos gemeinen und noch öfter glänzend geformten Scholarenliteratur als meisterhafte Nachdichterin („Mediaeval Latin Lyrics“, London 1929). Kein Wunder also, daß ihr Gestaltungsdrang sich dem tragischen Paare zuwandte, das aus dieser wissensdurstigen und genußhungrigen Studentenjugend am weitesten über die Jahrhunderte ragt: Abälard und Heloise, er als Dichter und verwegen bahnbrechender Denker, sie als erstaunlich begabte Schülerin, beide als Verkörperung unheimlicher Leidenschaft und sühnender Reue.

Wie im alten Paris Dom und Kloster inmitten schmutziger Gassen und sündentollen Studententreibens doch von allen als Ausdruck wahrer Gläubigkeit und heiliger Sehnsucht empfunden wurden, so verschwindet in diesem Roman der hohe Sinn der Kirche nirgendwo hinter den Lastern ihrer Bekenner. Allerdings hat sich die Dichterin auf den theologischen Sonderwegen Abälards nicht ganz zurechtgefunden, und sie hätte ihre Auffassung des eigenwilligen Denkers klären können, wenn sie, anstatt der hier wohl kaum unparteiischen „Historia calamitatum“ ihres Helden zu folgen, die besten der Antworten Bernhards von Clairvaux auf dem Konzil zu Sens (S. Bernardi Epist. 190) in die Darstellung einbezogen hätte. Aber auch so bewahrt sie schon durch die Hochachtung, mit der sie den hl. Bernhard wie den hl. Ivo von Chartres umgibt, und selbst durch die Schilderung der braven All-

[1] Peter Abälard. Ein Roman. Von Helen Waddell. 12° (340 S.) Hamburg 1935, H. Goverts Verlag. Geb. M 5.80.

täglichkeit im Nonnenkloster von Argenteuil die Leser vor dem Eindruck, als ob in der damaligen Kirche alles im Niedergang gewesen wäre. Dichterisch versinnbildet im ganzen Verlauf der Handlung die epikureische Gestalt des Domherrn Gilles de Vannes den Ausgleich zwischen Himmlischem und Irdischem auf der angeblich vernünftigen Ebene, wo man das Erhabene bewundernd andern überläßt und das Gemeine ohne viel Mühe verachtet. Die Wonnen eines leuchtenden Burgunders oder eines würzigen Schinkens weiß Gilles nicht weniger zu schätzen als die Feinheiten altlateinischer Klassiker, und keine überspitzte Dialektik beirrt seinen ruhigen Blick für die begrenzte Wirklichkeit des menschlichen Durchschnitts. Aus schweren Fettmassen ringt seine Seele sich in ernsten Stunden betend zu Gott, todkranke Herzen gesunden an seiner überlegenen Ruhe, und sogar der strenge hl. Bernhard hat ihn gern.

Aber auch Abälard und Heloise bleiben sich in aller Raserei ihrer sündigen Liebe des unvergänglichen Wertes kirchlicher Gnadengemeinschaft bewußt. Eher noch zerflattert ihm in den Stürmen der Sinnlichkeit die früher so fruchtbare Freude an philosophischer Forschung als die Bindung seines Gewissens an die fromme Feier heiliger Zeiten, und zuletzt überwindet in ihm der Gedanke an das Leiden Christi allen betörenden Zauber irdischer Lust. Selbst Heloise, die mit der Gefühlsglut ihres Frauenherzens immer wieder die Gedanken an Himmel und Hölle zu toter Asche verbrannt zu haben meint, kann sich im tiefsten Innern gegen die von der Kirche ausstrahlende Kraft nicht wehren, und in einem gnadenvollen Augenblicke wird sie davon so überwältigt, daß auch sie sich von Gilles unter das Kreuz getrösteter und siegender Entsagung führen läßt.

All dieses äußere und innere Geschehen taucht die Dichterin, die in Lucy von Wangenheim eine sehr geschickte, nur selten durch eine zu englische oder in liturgischen Dingen ungebräuchliche Wendung auffallende Übersetzerin gefunden hat, in ein fast traumhaft mildes Halbdunkel. Sehr vieles erfährt der Leser nur durch zusammenfassende Rückschau in stimmungsreichen Ruhepausen der Handlung, und auch wo die Leidenschaft der beiden Liebenden eine unmittelbare Darstellung künstlerisch fordert, bewahrt die Erzählung, ohne matt zu sein, edle Zurückhaltung. Noch weiter werden unerquickliche Empfindungen hier wie gegenüber dem wüsten Leben der Studenten oder den oft kleinlichen Umtrieben der Lehrer durch die befreiende Wirkung der Naturschilderungen zurückgedrängt, durch die tausend Spiele des Mondscheins über den Dächern des lateinischen Viertels, durch das Blühen und Klingen in flußdurchschimmerten Tälern, durch die Teilnahme an dem unentweihten und doch oft so mühseligen Leben traulicher Tiere.

Meilenfern hält sich also diese wirklichkeitsnahe Dichtung um einen berühmten Kirchenskandal von den unrühmlichen Sümpfen der Skandalromane. So entspricht es künstlerischer Ehrlichkeit und menschlichem Anstand. Es ist ja nicht wahr, daß die Lehre von der Heiligkeit der Kirche mit den Lastern, die in allen Zeiten der Kirchengeschichte zu beklagen sind, unvereinbar wäre! Die Montanisten des zweiten und die Novatianer des dritten Jahrhunderts wollten keinen in der Kirchengemeinschaft dulden, der nach der Taufe eine schwere Sünde begangen hatte, aber diese Sekten sind längst untergegangen, während die katholische Kirche zur größten aller Religionen geworden ist und trotz aller Skandale bis auf den heutigen Tag unübersehbare Scharen heiliger Männer und Frauen hervorgebracht hat, deren außergewöhnliche Tugenden durch wissenschaftliche Untersuchungen katholischer und nichtkatholischer Gelehrter sicher bewiesen sind. Als Ludwig von Pastor in der langen Bändereihe seiner Papstgeschichte Skandal um Skandal quellenmäßig belegte, haben ihn die Päpste nicht nur gehindert, sondern unterstützt und geehrt, weil er anständig genug war, neben dem Schlechten auch das Gute ins Licht zu rücken.

Worauf es hier für das letzte Verständnis ankommt, ist in einem vielgelesenen Buche, das vor mehr als dreißig Jahren zuerst in deutscher Übersetzung erschien, einleuchtend so gesagt worden: In der geschichtlichen Entwicklung der Kirche „muß man zwei Prinzipien unterscheiden: ein göttliches Prinzip, das nach Christi Verheißung einigend, orga-

nisierend, heiligend wirkt — und ein menschliches Prinzip, den Stoff, an dessen Bewältigung das göttliche Prinzip arbeitet, indem es ihm die Richtung gibt, ohne ihm dabei seine Natur und eine verhältnismäßige Selbständigkeit zu rauben. Aus diesem menschlichen Stoff bestehen natürlich nicht nur die niedern Glieder des kirchlichen Organismus, sondern auch die höhern und das Haupt. So wollte Gott es, damit die Kirche eine göttlich-menschliche Schöpfung sei. Daraus folgt, daß im zweitausendjährigen Leben der Kirche immer menschliche Gebrechen, Dunkelheiten und Ausschreitungen mitwirken, die durch das menschliche Prinzip unaufhörlich hereingetragen werden. Aber ebenso unaufhörlich ist das göttliche Prinzip bemüht, dem Übel zu steuern und zu verhindern, daß es die wesentlichen Lebensbedingungen der Kirche erschüttere. Und wenn auch der Organismus oft todkrank zu sein oder zu altern scheint, das göttliche Prinzip heilt ihn immer wieder und gibt ihm wunderbar seine Jugend zurück" (Marian Morawski S. J., Abende am Genfer See, 14. Aufl., Freiburg 1926, S. 190 f.).

An und für sich kann also die Kirche viel weniger als irgend eine andere Einrichtung dadurch gefährdet werden, daß man wahre oder erdichtete Vergehen kirchlicher Personen öffentlich bekannt macht. Nur schwache Köpfe und schwache Charaktere lassen sich dadurch in der Treue zu ihrem Taufgelübde beirren. Schon in der frühesten christlichen Zeit stand fest, daß die Pflicht der Unterwerfung unter die kirchliche Amtsgewalt nicht von der Würdigkeit, sondern von der rechtmäßigen Einsetzung des Amtsträgers abhängt. Der katholische Glaube ruht auf göttlichem Grunde, und Gott hat auch unter den schlechtesten Päpsten seine Kirche vor falschen Glaubenssätzen oder sittenwidrigen Geboten bewahrt. Aber um der vielen willen, die diese Dinge nicht so klar sehen, und die nicht so unabhängig urteilen, muß die Kirche verlangen, daß die sonst unter ehrlichen und anständigen Menschen geltenden Anschauungen über gehässige oder einseitige Hervorhebung des Schlechten, geschweige denn über unwahre Verleumdung, auch ihr gegenüber in Geltung bleiben. Helen Waddell hat aufmerksamen Lesern bewiesen, daß man nicht katholisch zu sein braucht, um diese Forderung zu verstehen und zu erfüllen.

Jakob Overmans S. J.

Die Kindertaufe

Man spricht heutzutage von dem Umbruch des Denkens, der in unsern Tagen geschehen ist. Früher war der Einzelmensch das erste, und man baute sich mühsam eine Art von Gesellschaft auf. Jetzt ist die Gemeinschaft das erste, und von dort her gelangt man zum Einzelmenschen. Die katholische Kirche war niemals liberal und individualistisch; ihr Wesen ist zutiefst sozial, und so war auch ihr Denken, wenn es vielleicht auch zur Zeit des Liberalismus nicht immer den vollendeten Ausdruck fand. So können wir Katholiken weithin bejahen, was heute von der natürlichen Volksgemeinschaft und deren Bedeutung gesagt wird. Sonderbar ist, daß viele Vorwürfe von heute gegen die Kirche oft noch ein liberalistisches und individualistisches Denken zur Voraussetzung haben. Sonderbarer noch, daß sie oft von denen stammen, die in Sachen der natürlichen Volksgemeinschaft keinen Liberalismus und Individualismus kennen. Ein Beispiel hierfür ist der Artikel über „Mission, Frühtaufen und Nationalsozialismus", den Graf Reventlow im „Reichswart" vom 23. Mai d. J. veröffentlicht. Ihm ging eine Kontroverse über Mission und Propaganda voraus, und es folgten noch einige Beiträge. Hier wird die kirchliche Praxis der Kindertaufe ganz vom liberalistischen Standpunkt beurteilt.

So heißt es in dem angeführten Artikel: „Die Kirche würde keinen Millimeter von den Sendungsworten Jesu abweichen, wenn sie nur die heranwachsende Jugend taufte. Jesus hat gesagt: ‚Lehrt alle Völker und taufet sie!' Also erst lehren und dann taufen!... Die Taufe des kleinen Kindes ist eine Handlung der Eltern und Geistlichen, die den Versuch einer innerlichen Freiheitsberaubung bedeutet.... Daß die Kirche das Verfahren umgedreht hat, zuerst tauft, dann lehrt, ist von einem religiösen Standpunkt aus widersinnig, vonseiten der Kirche eine wohlberechnete Überrumpelung.... Die Seelen mag ergreifen, wer kann, aber zur Beeinträchtigung und Fesselung der religiösen Selbstbestimmung haben die christlichen Bekenntnisse weder das innere Recht, noch einen gerechtfertigten

Anspruch.... Und die Tätigkeit der Kirchen auf diesem Gebiet ist mit jedem Jahr weniger zu rechtfertigen, weder religiös noch volksgenössisch."

Von protestantischer Seite wurde verschiedentlich gegen diese Auffassung Stellung genommen. So entgegnet Gottfried Traub in den „Eisernen Blättern" vom 7. Juni, „daß von diesem Standpunkt aus jede Erziehung des Kindes in einem bestimmten Sinn und Geist ‚Freiheitsberaubung' ist. Denn alle Beeinflussung vonseiten der Sippe, des Geschlechts, des Volkes geschieht ja auch ohne irgendwelche Zustimmungserklärung des Kindes. Auch die Namengebung, die bekanntlich auch urgermanisch ist, wäre dann Freiheitsberaubung."

Wir können von katholischer Seite derartigen Erwägungen protestantischer Theologen nur beipflichten. Es gibt Parallelen von der Natur her, von dem mit dem Menschendasein Gegebenen, von dem Hineingeborenwerden in eine Familie und in ein Volk; sie könnten noch weiter ausgebaut werden. Ist nicht die Tatsache allein, daß wir natürlich wirkenden Ursachen ohne unser Zutun und ohne unsere Zustimmung das Dasein verdanken, eine Freiheitsberaubung? Aus dem Gedankengut der heutigen Zeit wird man am besten die Analogie mit der natürlichen Gemeinschaft des Volkes und der Familie zu Hilfe nehmen. So kann man fragen: Bedeutet es für einen Deutschen eine unberechtigte Freiheitsberaubung, daß er ohne seine Zustimmungserklärung als Deutscher geboren worden ist und damit auch Pflichten auf sich genommen hat? Längst ehe der Mensch geistig Stellung genommen hat und überhaupt nehmen kann, ist er Glied seines Volkes; später hat er in bewußter Willensentscheidung die durch die Geburt übernommenen Pflichten für gültig zu erklären; dann kann er allerdings, weil er frei ist, sich der Gemeinschaft seines Volkes entziehen, aber das ist gegen seine Verpflichtung: die Gemeinschaft hat ihre Hand auf ihn gelegt. In gleicher Weise tritt die Gemeinschaftsidee der Kirche an den Einzelmenschen heran.

Gegenüber den Angriffen der Deutschgläubigen rächt sich, daß die protestantische Theologie weithin und allzu lange die Religion fast ausschließlich von der ethisch-persönlichen Entscheidung her gesehen und die seinsmäßige Wirklichkeit der Erlösungstätigkeit Christi und ihrer Fortdauer in den Sakramenten verkannt hat. Die Praxis der Kindertaufe blieb dabei eine glückliche Inkonsequenz. Ferner läßt sich aus der Heiligen Schrift allein, die für den Protestanten bekanntlich die einzige Richtschnur des Glaubens bildet, die Kindertaufe nur schwer rechtfertigen. Gewiß ist die Schrift nicht gegen die Kindertaufe, aber erst die Auslegung des Taufbefehls Jesu durch die Theorie und vor allem durch die Praxis der Kirche von den ersten Zeiten an fortlaufend durch die Jahrhunderte bringt uns allseitige Klarheit und Sicherheit [1].

[1] In einer Zuschrift an die „Eisernen Blätter" wird auf die bekannte Exegese von Matth. 28, 18 ff. hingewiesen, nach der Christus nur fordert, daß alle Völker zu Jüngern gemacht werden (matheteuein), und dann beschreibt, wie das geschehen soll, durch Taufe und Lehre, ohne daß etwas über die Reihenfolge gesagt wird. Diese Exegese ist gut, und es wird dann auch die Berechtigung der Kindertaufe verständlich, wenn sie vielleicht auch so aus der Schrift allein nicht zwingend dargetan wird. Reventlow wendet sich gegen diese Deutung („Reichswart" vom 25. Iuli 1936, Beilage „Religion und Leben", „Erst taufen oder erst lehren?"): „Es ist... ganz klar und einfach, daß die Lehre dem Zum-Jüngermachen vorhergegangen ist und vorhergehen muß." Aber es bleibt bestehen, daß das griechische „matheteuein" nicht schlechthin dem deutschen „lehren" gleichgesetzt werden kann, nur die Beziehung auf Belehrung ist gegeben, die vorhergehen oder nachfolgen kann. Man könnte so übersetzen: Macht euch alle Völker hörig durch Taufen und Lehren.

In einer späteren Nummer des „Reichswart" (vom 1. August 1936, Beilage „Religion und Leben", „Sind Taufe und Mission göttlicher Auftrag?") sucht Reventlow die Matthäusstelle als unecht darzutun: „So gut wie sicher hat Jesus jene Weisung, auf der als Grundlage die christlich-kirchliche Taufe und die gesamte Mission stehen, nicht gesprochen." Er beschränkt sich auf innere Gründe, wie nach den Evangelien Christus vorher niemals von der Taufe geredet habe und darum im Schlußkapitel des Matthäus ein „späterer, sorgsam durchdachter Zusatz" vorliegen müsse. Abgesehen davon, daß das Schlußkapitel bei Matthäus so

Gerade aus dem Gedankengut, das heutzutage in größerer Lebendigkeit vor uns steht, werden wir es leicht verstehen, daß man dem Christentum nicht gerecht wird, wenn man es lediglich in seinen ersten schriftlich niedergelegten Urkunden sieht; sicherlich wird eine Bewegung ihre ersten Satzungen heilig halten und hoch werten, aber es gibt noch eine lebendige Deutung, die die Bewegung selber über sich gibt; so auch im Christentum.

Eine zwingende Begründung für die Berechtigung der Frühtaufe bietet die katholische Theologie. Nach ihr ist die Taufe keine unberechtigte Freiheitsberaubung, sondern eine Bereicherung in einem von Menschen nie geahnten Sinne. Die Taufe vermittelt die Freiheit von der Sünde. Sie bedeutet eine Weihe des Menschen an den dreieinigen Gott, der nun auf einen neuen Rechtstitel hin von der Seele Besitz ergreift. Sie ist endlich wirkliche Teilnahme an dem göttlichen Leben der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Diesen letzten Gedanken möchten wir ein wenig weiter ausführen.

Jedwedes geschaffene Sein ist Teilnahme am göttlichen Sein, und je vollkommener es ist, desto mehr ahmt es das göttliche Sein nach. Das unbelebte Sein ist die unvollkommenste Art des Seins, es ist fast eher ein Nichtsein als ein Sein zu nennen, es wird gehabt von andern und besitzt sich selber nicht; und doch zeigt es die Spur Gottes, da es den denkenden Geist zu dem hinführt, der es geschaffen hat. Vollkommener ist das lebende Sein und da besonders das geistige Leben, ein Sein, das sein eigenes Sein erfaßt; da ist das Bild des lebenden Gottes eingeprägt, wir steigen empor zu Gottes Leben und Vollkommenheit. Am vollkommensten ist das Sein der Gnade, es ist die Teilnahme an dem Leben der drei göttlichen Personen. Göttliches Leben strömt aus vom Vater durch den Sohn in den Heiligen Geist, von dort über auf das begnadete Geschöpf durch den Sohn zum Vater zurück. Und dieses Leben wird dem unmündigen Kinde in der Taufe zuteil. Noch kann das neue Leben sich nicht betätigen, aber schon sind die Anlagen und Fähigkeiten dieses neuen Lebens da, die übernatürlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe mit dem ganzen Organismus der Übernatur. Später wird der Adel der Gotteskindschaft Anforderungen und Aufgaben stellen, vorläufig ruht er noch in der Seele.

Das neue Leben wird dem Menschen zuteil als einem Glied der Gemeinschaft der erlösten Gotteskinder. Immer hat Gott seine Gnade einer Gemeinschaft der Menschen gegeben. In Adam war die ganze Menschheit begnadet, in Adam fiel die gesamte Menschheit in die Sünde, in Christus ist der Gemeinschaft der Menschen die Gnade wiedergeschenkt. Durch die Taufe tritt der Mensch in diese Gnadengemeinschaft ein. Jede gute Gemeinschaft bedeutet Bereicherung für das Einzelwesen, das Glied der Gemeinschaft wird. Es wächst über sich selber hinaus, es bleibt nicht mehr in der Beschränktheit seines Einzelseins. Besonders bedeutet das Eintreten in die Gemeinschaft der erlösten Gotteskinder Bereicherung.

Diese Gedanken allein schon dürften als Entgegnung auf die Angriffe genügen. Aber man könnte noch folgenden Einwand erheben: Zugegeben, daß die Teilnahme an dem göttlichen Leben in der Gemeinschaft der Gotteskinder Bereicherung ist; aber ich will sie nicht, ich will sie nicht ungefragt annehmen, das ist dann doch Freiheitsberaubung. Um diesem Einwand zu begegnen, wollen wir noch einen Gedanken hinzufügen.

Zunächst ist das göttliche Leben nicht in das Belieben der Menschen gestellt, sondern in der bestehenden Ordnung für alle verpflichtend. Gott hätte es anders einrichten können. Das Geschenk, das er den Menschen gab, geht über die Ansprüche eines jeden Geschöpfes hinaus, es ist ungeschuldet, aber tatsächlich für alle Menschen bestimmt und nun von allen Menschen gefordert. Es gibt keine natürliche Ordnung mehr, es besteht nur das eine übernatürliche Ziel für die gesamte Menschheit. Nur dann erfüllt der Mensch seine Bestimmung auf Erden, wenn er das göttliche Leben in sich trägt; nur dann wird der Mensch seine Bestim-

---

gut bezeugt ist wie das ganze Evangelium, läßt sich zeigen, wie dieses Evangelium in seiner universalistischen Tendenz — man denke an die heidnischen Namen im Stammbaum des Herrn (1. Kapitel), an die Berufung der Weisen aus dem Morgenlande (2. Kapitel), an die universalistischen Lehren der Bergpredigt und an den universalistischen Sinn der Parabeln (5. und 13. Kapitel) usw. — die Worte 28, 18 ff. als Gipfelpunkt fordert.

mung im Jenseits erreichen, wenn er die Fülle des göttlichen Lebens in der beseligenden Anschauung Gottes besitzt. Deshalb spricht der Heiland zu Nikodemus: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wenn einer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen" (Joh. 3, 5). Die Analogie aus dem natürlichen Leben — das Heilandswort von der Wiedergeburt legt uns sie nahe — ist vollkommen: der Mensch kann auch auf das natürliche Leben nicht verzichten, er kann und darf sich nicht damit begnügen, als Tier zu leben, seine Bestimmung durch die Natur geht auf das Leben des Geistes. So ist in der Übernatur auch die Bestimmung zum göttlichen Leben verpflichtend.

Hier drängt sich noch eine weitere Analogie aus dem natürlichen Leben förmlich auf. Wir sind der Volksgemeinschaft verhaftet, es wäre Sünde gegen die Gemeinschaft, aber auch gegen Gott und gegen sich selber, wenn einer sich dieser Gemeinschaft entziehen wollte. Es darf keiner sagen: ich bin mir selber genug, ich sorge nur für mich und kümmere mich nicht um die andern. Ebenso ist es in der Gemeinschaft der Gottesfamilie. Beide Gemeinschaften, die des Staates und die der Gottesfamilie, die des Staates und die der Kirche, erfassen den Menschen ganz. Die christliche Philosophie hat beide mit dem Namen „societas perfecta" bezeichnet. Die Deutung dieses Ausdruckes ist nicht einhellig, und besonders ist es nicht leicht, in der Ausdehnung des Machtbereiches die beiden Gemeinschaften gegeneinander abzugrenzen. Aber das ist beiden gemeinsam — und vielleicht könnte man auch darin den Sinn der societas perfecta sehen —, daß sie nicht in das Belieben der Menschen gestellt sind, sondern intensiv den ganzen Menschen verlangen.

Wir haben darauf hingewiesen, wie bei der Kindertaufe die Hinordnung auf die später folgende persönliche Entscheidung gewahrt wird. Ja diese ist so wesentlich, daß es unstatthaft wäre, ein Kind zu taufen, wenn nicht die Aussicht gesichert ist, daß dieses Kind später, wenn es heranwächst, sein göttliches Leben in der Gemeinschaft der Gotteskinder auch betätigen kann; etwa wenn die Eltern ungläubig sind und sonst nicht für eine christliche Erziehung Sorge getragen wird. Es gibt gewiß auch eine unangebrachte Propaganda und Proselytenmacherei, die die Kirche verurteilt. Anderseits kennt sie den Auftrag des Herrn, zu lehren und zu taufen, und sie wird weiterhin diesem Auftrag entsprechen. So erfüllt sie die Aufgabe der einen wahren übernatürlichen Religion, und so dient sie in unserem Vaterlande dem Wohl der Volksgemeinschaft. Und damit zeigt die katholische Kirche, wie sie fern ist in ihrem Tun und Denken von jedem Liberalismus und falschem Individualismus, wie sie dasteht als die von Gott gewollte Gemeinschaft der Heiligen.

Joh. Bapt. Beumer.

Besprechungen

Zur Bibellesung

1. Praktisches Bibelhandbuch. In Verbindung mit Männern der Wissenschaft und der Praxis im Auftrage der Katholischen Bibelbewegung herausgegeben von Joh. Straubinger und Jos. Bärtle. 4° (IX u. 432 S., 4 Karten, 32 Bilder.) Stuttgart 1936, Kommissionsverlag Kepplerhaus. Geb. M 12.—
2. Das Alte Testament, aus dem Grundtext übersetzt und erläutert von Eugen Henne O. M. Cap. 2. Teil: Die Lehrbücher und die prophetischen Bücher. 1. u. 2. Auflage. 8° (1192 S.) Paderborn 1936, Schöningh. Geb. M 3.80.
3. Die Heilige Schrift, für das Leben erklärt. Band XI, 2: Das Evangelium des hl. Matthäus und des hl. Markus, erklärt von Willibald Lauck. gr. 8° (XII u. 392 S.); in Leinen M 7.80, in Halbleder M 9.60, bei Abnahme des Gesamtbibelwerkes M 6.50 u. M 8.—. Band XII: Das Evangelium des hl. Lukas, erklärt von Wilh. Bartelt; Die Apostelgeschichte, erklärt von Otto Cohausz S. J. gr. 8° (XII u. 494 S.) Freiburg 1936, Herder; in Leinen M 14.40, in Halbleder M 16.80, bei Abnahme des Gesamtbibelwerkes M 12.— u. M 14.—
4. Kurzgefaßter Kommentar zu den vier hl. Evangelien. Von F. X. Pölzl — Th. Innitzer. 2. Band:

Kommentar zum Evangelium des hl. Markus mit Ausschluß der Leidensgeschichte. 3. durchgesehene und erweiterte Auflage von Gottfried Stettinger. 8° (LII u. 347 S.) Graz 1935, Styria. Geb. M 9.—

5. Ordnung der Liebe. Anmerkungen zur Hl. Schrift. Von Kurt Ziesché. 1. Band: 1. Buch Moses. 8° (323 S.) Graz 1934, Styria. Geb. M 3.50.

6. Der Lichtgedanke in der Hl. Schrift und Meßliturgie. Eine Bibelstundenreihe von Anton Stonner. 8° (126 S.) Paderborn 1936, Schöningh Kart. M 1.80.

7. Das Leben Marias, der Mutter Jesu. Von Franz Michel Willam. 8° (598 S., mit vielen Bildern.) Freiburg i. Br. 1936, Herder. Geb. M 6.40.

8. Charakterbilder der biblischen Frauenwelt. Von M. Kardinal Faulhaber. 6. Auflage. 8° (XV u. 238 S.) Paderborn 1936, Schöningh. Geb. M 3.80.

9. Unsere Bibel. Die Lebensquellen der Hl. Schrift. Von Norbert Peters. 3. Auflage. 8° (XV u. 383 S.) Paderborn 1935, Bonifacius-Druckerei. Kart. M 4.—

Erfreulich rasch ist der in dieser Zeitschrift (Bd. 127, S. 417) ausgesprochene Wunsch nach einem volkstümlich gehaltenen biblischen Hilfswerk in Erfüllung gegangen in dem „Praktischen Bibelhandbuch" (1), das die rührige Hauptstelle der katholischen Bibelbewegung in einem stattlichen Band den Freunden der Bibellesung darbietet. Der Benützer findet hier zunächst auf 50 Seiten eine knappe, aber wohlgelungene Einführung in die allgemeinen Bibelfragen von Ernst Benz, dessen Schrift „Das Buch der Bücher" (vgl. diese Zeitschrift, Band 130, S. 64) bereits in gleicher Richtung vorangegangen war. Die anschließende über 300 Seiten starke Wortkonkordanz wagt zum ersten Mal auf katholischer Seite den Versuch einer solchen Wortzusammenschau für alle Bücher der Hl. Schrift, ein Versuch, der ebenso dankenswert wie schwierig ist, allein schon wegen der Notwendigkeit, die Textformen der verschiedenen deutschen Übersetzungen unter einen Hut zu bringen. Mit Geschick und noch größerem Fleiß wurde die mühevolle Arbeit bewältigt und so eine Nachschlagemöglichkeit geschaffen, die den Suchenden nur selten im Stich läßt. Es folgen ein biblisches Namen- und Sachverzeichnis, eine kurzgefaßte Beschreibung des Heiligen Landes, ein Anhang mit Zeittafeln, Gewicht-, Maß- und Münztabellen, eine reichhaltige Literaturübersicht, mehrere Karten und endlich 32 Aufnahmen, die sich durch Auswahl des Charakteristischen und scharfe Wiedergabe vorteilhaft vor manchen anderen Bildern über das Heilige Land auszeichnen. Alles in allem: eine wirklich brauchbare Hilfe für das praktische Studium der Bibel.

Die durch Erscheinen des 2. Teiles vollständig gewordene „Henne-Bibel" (2) stellt sich würdig neben ihren neutestamentlichen Vorläufer, den weitverbreiteten „Rösch", dessen äußere Vorzüge der Handlichkeit und Übersichtlichkeit der Anordnung sich auch in ihr, vielleicht noch in gesteigertem Maße, wiederfinden. Was insbesondere diesen zweiten Band auszeichnet, ist neben der Gewissenhaftigkeit der Übertragung und Erklärung, die dem ganzen Werk eignet, vor allem die Sorgfalt, die mit glücklichem Erfolg der Wiedergabe der dichterischen Teile, also der formell vielleicht schwierigsten Partien des Alten Testamentes, gewidmet wurde. In nicht wenigen Stücken und Versen ist wirkliche Sprachkraft lebendig, die dem Leser einen Eindruck von der Kraft und Weihe des dichterischen und prophetischen Urtextes vermittelt.

In rascher Folge erschienen in Herders großem Bibelwerk der Schlußband Matthäus-Markus und der Band, der Lukasevangelium und Apostelgeschichte erklärt (3). Die Verschiedenheit der Bearbeiter bringt eine für das Gesamtwerk vorteilhafte Verschiedenheit der Bearbeitung mit sich. Während Lauck wie schon im ersten Teil seiner Matthäuspassion mehr exegetische und viele, manchmal wohl auch zu weit gehende sachliche Einzelheiten gibt, die die große Linie des Matthäus-Aufbaues und die fromme Ausdeutung in den Hintergrund treten lassen, bieten die Erklärer des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte mehr eine wohlverständliche fortlaufende Umschreibung des biblischen Berichtes mit teils knappen, teils, wie bei Cohausz, auch breiter ausgeführten Anwendungen auf den Leser von heute. Die letztere Form scheint uns besonders geeignet für eine Gemeinschaftslesung des Kommentars im Familienkreis, die nach wie vor ein Hoch-

ziel der Bibelbewegung bleibt (vgl. unsere Ausführungen in dieser Zeitschrift Band 127, S. 417).

Mehr auf die Bedürfnisse des Klerus abgestellt ist der „Kurzgefaßte Kommentar zu den vier heiligen Evangelien", der mit dem neu bearbeiteten Markusband (4) wieder vollständig vorliegt. Die gedrängte Fülle und die Gediegenheit der Texterklärung, die bereits der vorhergehenden, durch den jetzigen Kardinal von Wien besorgten Auflage das Gepräge gab, ist geblieben, während die neuere Literatur und die Forschungsergebnisse der letzten Jahre gebührende Berücksichtigung fanden. Zeichnet sich dieser Kommentar durch Gründlichkeit, wissenschaftliche Zuverlässigkeit und Ergiebigkeit aus, so läßt sich dies von dem Bändchen „Ordnung der Liebe" (5) nicht in gleichem Maße behaupten. Zwar will es zu den einzelnen Kapiteln der Genesis nur „Anmerkungen" bieten, die den tieferen Zusammenhang des Heilsgeschehens aufzeigen und den also wissend Gewordenen zur Gottesliebe führen wollen — daher der Titel —, allein der Gehalt der Erklärung ist trotz mancher anregenden Bemerkung und trotz des gewiß ansprechenden Grundzieles doch zu dürftig und in exegetischen Einzelheiten zum Teil zu anfechtbar, als daß dem Versuch größere Wirkung beschieden sein könnte.

Wertvoll dagegen, besonders als Anregung und Beispiel für thematische Bibelstunden, erscheint das schmale Bändchen, in dem Stonner dem Lichtgedanken in Schrift und Liturgie nachgeht (6). Mit großem Fleiß ist hier zusammengetragen und in einer Reihe thematisch gut abgerundeter Lesungen dargeboten, was die heiligen Bücher an Aussagen und Gedanken über das Licht bringen: das Licht als Geschöpf und als Symbol Gottes, als Symbol Christi und seines Reiches. Wohl hätte die Darstellung noch ausgebaut werden können, wenn die ungemein reiche Lichtmystik christlicher und außerchristlicher Herkunft noch herangezogen worden wäre, aber auch so bietet das Büchlein eine Fülle von anregenden Erkenntnissen und wohlbelegten Einzelheiten, die es insbesondere für Leiter von Bibelkreisen empfehlenswert machen.

Willam hat seinem weitverbreiteten Leben Jesu nun „Das Leben Marias, der Mutter Jesu" (7) folgen lassen und in diesem neuen Werk ein Volksbuch geschaffen, das durch Schriftausdeutung, Schriftbetrachtung, theologische Besinnung und dichterische Einfühlung das Marienleben in neuen, frischen Farben vor dem Gläubigen entstehen läßt. Die Kargheit der Nachrichten über die Mutter des Herrn in den geschichtlichen Quellen ist bekannt, ebenso die Unzuverlässigkeit der meisten legendären Überlieferungen in den außerkanonischen Berichten. Diese schiebt der Verfasser mit Recht beherzt zur Seite, jene deutet er behutsam und sinnig aus und beleuchtet sie aus der palästinischen Umwelt von damals und heute. Man mag dabei in der Darbietung von Einzelheiten wie in der Ausdeutung innerer Vorgänge hinsichtlich des Grades der Gewißheit da und dort noch größere Zurückhaltung wünschen, im ganzen ist dieses Marienleben eine würdige Leistung und wohl das Beste, was wir in dieser Art gegenwärtig haben. Es ist ein gutes Zeichen für das Buch wie für den Geschmack der Leserschaft, daß die außerordentlich starke erste Auflage des Werkes bereits den Weg ins Volk gefunden hat und eine zweite ihr auf dem Fuße folgen kann.

In 6. Auflage erschien ein klassisch gewordenes Werk biblischer Interpretation, die „Charakterbilder der biblischen Frauenwelt" von M. Kardinal Faulhaber (8). Wenn es bei einem Werk wie diesem, in dem sich strenge Wissenschaftlichkeit, Kraft des Gedankens und der Sprache in den Dienst eines zunächst ebenso spröden wie dankbaren Themas stellen, noch eines Hinweises bedürfte, so auf die Zeitgemäßheit dieses nunmehr 24 Jahre alten Werkes gerade heute, wo die „Gegner der christlichen Religion auch die kulturgeschichtliche Bedeutung der Bibel, ihre menschlich-literarische Schönheit, ihre sittlichen Lebenswerte nicht mehr gelten lassen wollen" (Vorwort). So hat das Buch in unserer Zeit eine Mission zu erfüllen, die die Neuherausgabe doppelt dankenswert macht.

Aus demselben Grunde begrüßt man die Neuauflage von Peters' „Unsere Bibel" (9), die durch einige für den Laien unwesentliche Kürzungen für die Allgemeinheit noch erschwinglicher gemacht wurde. Eine Unmenge von Gedanken, klärenden, anregenden und erhebenden, ist in diesem Bande, den echte, reife

Liebe zu seinem Gegenstand schrieb, zusammengetragen. Wer ihn gelesen hat, kann unmöglich mehr der Hl. Schrift so ahnungslos gegenüberstehen wie die meisten derjenigen, die heute über sie zetern, ohne jemals ein wahrhaft wissendes Buch über sie oder auch nur das Buch der Bücher selbst gelesen zu haben. A. Koch S. J.

Kirche

Die Kirche unseres Glaubens. Grundlegung katholischer Weltanschauung. Von Ludwig Kösters. Volksausgabe (ohne Bibliographie und Anmerkungen). 8° (236 S.) Freiburg i. Br. 1936, Herder. Kart. M 2.50, in Leinen geb. M 3.40.

Das Mitte vorigen Jahres erschienene Buch (vgl. „Stimmen der Zeit" 129 [1935] 267—274) fand rasche Verbreitung und sehr günstige Aufnahme. In wenigen Monaten waren die 3000 Exemplare der ersten Auflage verkauft und wurde eine neue Auflage nötig, deren Preis bedeutend herabgesetzt werden konnte (M 6.— statt M 7.60; kart. M 5.20; geheftet M 4.40 statt M 6.—), weil der Satz stehen geblieben war. Englische, französische und spanische Übersetzungen sind beinahe fertiggestellt, andere in Vorbereitung. Um auch weiteren Kreisen die Anschaffung des Buches zu ermöglichen, entschlossen sich Verlag und Verfasser, auf sehr häufige Anregung hin, auch eine Volksausgabe zu veranstalten, in der die ausführliche „Bibliographie" und die sehr eingehenden „Belege und Ergänzungen" fortfallen sollten. Zwar gehörten diese Teile wesentlich zu der beabsichtigten wissenschaftlichen Eigenart des Buches, wie sie denn auch in verschiedenen Besprechungen als der wertvollste Teil bezeichnet wurden; aber es schien doch auch eine kurze, zuverlässige Zusammenfassung der Forschungsergebnisse, wie der Text sie zu bieten sucht, für viele von Wert. Es handelt sich also nicht um eine Popularisierung, sondern eine Verbilligung des Werkes, so daß die Volksausgabe den unverkürzten Text bietet, der nur übersichtlicher und lesbarer gestaltet wurde. Die wichtigsten Belege aus der Heiligen Schrift und notwendige sachliche Ergänzungen wurden aus den Anmerkungen in den Text übernommen. So sucht die Volksausgabe auch ihrerseits zu verwirklichen, was die große Ausgabe erstrebte: wissenschaftlich zuverlässige Antwort auf die brennenden religiösen Tagesfragen in neuartiger Methode, die Analyse, Synthese und dogmatische Wesensschau miteinander verbindet; statt uferloser Einzelapologetik positiver Aufbau.

L. Kösters S. J.

Einheit im Glauben. Von göttlicher Ordnung und menschlicher Not. Von Oskar Bauhofer. 8° (279 S.) Einsiedeln 1935, Benziger. Geb. M 4.40.

Die Schrift vereinigt wertvolle, aus guter Sachkenntnis stammende Aufsätze, die alle wenigstens mittelbar der Einheit im Glauben dienen und zu diesem fernen Ziele Hilfsarbeit leisten. Dies geschieht einerseits durch Klarstellung der katholischen Lehre über Glaube, Kirche, Heilige Schrift, Heiligenverehrung und Liturgie, anderseits durch Erhellung der kirchlichen Zeitsituation im Protestantismus (dialektische Theologie, Kirchenkrise, Einheitsbestrebungen, Anglikanismus). Der Geist, von dem die Untersuchungen beseelt sind, liegt in den Worten des Verfassers ausgedrückt (S. 169 f.): „Der Wahrheit wird besser gedient, wenn wir uns Auge in Auge gegenüberstehen, zwischen uns die reine und unverwischbare und unerbittliche Problematik theologischer Relevanz. Die Möglichkeit, die trennenden Distanzen irgend einmal zu überwinden, ist größer, wenn die Distanzen klaren Geistes gemessen, das Trennende ermessen und erwogen wird." Ein unverkennbares Streben, aller Wahrheit gerecht zu werden und den Gegner und seine Probleme ernst zu nehmen, führt zu scharfen (manchmal etwas überspitzten) Formulierungen und zwingt den Leser zum Mitvollzug der Gedanken, die in eine gewandte, eigenwillige, zuweilen dunkle Sprache gefaßt sind. Wohltuend wirken die Achtung und Liebe, die der Konvertit seinen früheren Glaubensgenossen entgegenbringt, aber auch die Offenheit, mit der er auf wunde Punkte, z. B. auf die „Kreisellogik" (S. 76) der dialektischen Theologie, hinweist. Bei Nathan Söderblom und der Stockholmer Bewegung scheint mir die sozialchristliche Seite nicht genügend gewürdigt (vgl. diese Zeitschrift 122 [1931/32] 297-302), und in der vorzüglichen Schilderung des anglikanischen Rätsels hätte die Erklä-

rung der Lambethkonferenz von 1920 über die Weihen Erwähnung verdient (vgl. ebd. 120 [1930/31] 99). Von dem Wort „existentiell" ist wohl ein allzu reichlicher Gebrauch gemacht.

M. Pribilla S. J.

Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. In Verbindung mit Dr. Max Größer P. S. M., Peter Heuser, D. Dr. Nikolaus Hilling, Hermann A. Krose S. J., Dr. Matthias Lichius, Joseph Sauren, Alfons Väth S. J. und Dr. Paul Westhoff herausgegeben von der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik des katholischen Deutschlands Köln. gr. 8° (XVI u. 366 S.) XIX Band 1935/1936. Köln 1936, J. P. Bachem. Geb. M 10.80.

Das im Jahre 1908 gegründete Kirchliche Handbuch kann nunmehr auf ein beinah dreißigjähriges Bestehen zurückblicken. Der Umstand, daß das Kirchliche Handbuch in der jetzigen kritischen Zeit, der das seit 62 Jahren bestehende und mit Recht sehr geschätzte Schneidersche „Kirchliche Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands" und so viele andere wertvolle periodische Veröffentlichungen zum Opfer gefallen sind, sich behauptet hat, darf gewiß als ein Zeichen der Nützlichkeit und Solidität des Unternehmens angesehen werden. Das Handbuch ist sich nach Anlage und Aufbau im wesentlichen immer gleich geblieben, wenn auch die Bearbeiter, mit Ausnahme des Begründers und ersten Herausgebers, wiederholt gewechselt haben. Der weitschichtige Inhalt gliedert sich beim 19. Band, wie es seit Jahren üblich ist, in 9 Abteilungen. Der Bericht über die religiös-kirchlichen Vereine und die karitativ-soziale Tätigkeit der deutschen Katholiken (6. Abteilung) mußte allerdings in diesem Jahrgang wegen der zur Zeit noch schwebenden Verhandlungen über die endgültige Gruppierung und Umgestaltung der katholischen Vereine bis zum nächsten Band zurückgestellt werden, so daß diesmal von der 6. Abteilung nur der seit einigen Jahren als Anhang beigefügte Bericht über die kirchlich-religiöse Lage der deutschstämmigen Katholiken außerhalb des Reiches (Bearbeiter P. Dr. Max Größer P. S. M.) übrig geblieben ist. Die Bearbeiter der einzelnen Abteilungen sind sämtlich Fachmänner auf ihrem Gebiet, so daß den Benutzern des Handbuchs die Gewähr für eine sachkundige und zuverlässige Orientierung geboten wird. Die gegenwärtig so wichtige Abteilung über die konfessionelle Seite des Unterrichtswesens hat sogar drei Bearbeiter (Rektor Peter Heuser, Leiter der Bischöfl. Hauptarbeitsstelle für die Katholische Aktion, Dr. Matthias Lichius und Dr. Paul Westhoff, Referenten dieser Stelle).

Die von Direktor Joseph Sauren bearbeiteten ersten Abteilungen über die Organisation der Gesamtkirche und der katholischen Kirche in Deutschland enthalten Personalangaben über die Inhaber der wichtigsten kirchlichen Ämter nach dem neuesten Stand. — Über die kirchliche Gesetzgebung und Rechtsprechung berichtet im 19. Band, wie schon seit 27 Jahren, mit vorbildlicher Genauigkeit der Freiburger Universitätsprofessor für Kirchenrecht Dr. Nikolaus Hilling. Alle seit Erscheinen des 18. Bandes bis zum Jahre 1935 ergangenen wichtigen Erlasse und Entscheidungen sind in dieser Zusammenstellung angeführt, auch die staatlichen Gesetze und Entscheidungen, die sich auf die katholische Kirche beziehen. — Die von dem bekannten Missionsschriftsteller P. Alfons Väth S. J. bearbeitete 4. Abteilung über die katholische Heidenmission beschränkt sich, dem Ziele des kirchlichen Handbuchs entsprechend, auf das deutsche Missionsfeld und das heimatliche Missionswesen in Deutschland. Eine sehr sorgfältig ausgearbeitete Gesamttabelle gewährt einen Überblick über die Arbeitsgebiete und die Erfolge der deutschen katholischen Heidenmissionare: 1 168 776 Christen und 117 522 Taufbewerber wurden von 1296 Priestern (davon 90 einheimische), 907 Ordensbrüdern, 3011 Ordensschwestern und 7633 sonstigen Hilfskräften betreut; 105 305 Taufen (davon 20 105 Taufen Erwachsener) wurden gespendet und 2417 Schulen mit 155 796 Schülern geleitet. — Der Bericht des verdienten Auswandererseelsorgers in Hamburg P. Dr. Max Größer P. S. M. über die kirchlich-religiöse Lage der deutschstämmigen Katholiken außerhalb des Reiches gewinnt immer mehr an Bedeutung, nachdem das Zusammengehörigkeitsgefühl aller Deutschen unabhängig von der staatlichen Zugehörigkeit des Wohnsitzes in den

letzten Jahren einen so erfreulichen Aufschwung genommen hat.

Die von P. Hermann A. Krose S. J. bearbeitete 7. Abteilung über die Konfessionsstatistik Deutschlands ist deshalb besonders wichtig, weil darin der Stand der Konfessionen in Deutschland nach der Volkszählung vom 16. 6. 1933 in umfassender Weise für Länder, größere und mittlere Verwaltungsbezirke und Großstädte wiedergegeben und erläutert ist. Die konfessionelle Bevölkerungsbewegung durch Eheschließungen, Geburten und Sterbefälle ist für die Jahre 1930—32, zum Teil auch 1933 dargestellt. Bedauerlich ist nur, daß die in dem zwischen Abschluß des Manuskriptes und Veröffentlichung des 19. Bandes liegenden langen Zwischenraum erschienenen amtlichen Quellenpublikationen nicht mehr verwertet werden konnten. Auch die im vorliegenden Bande besonders eingehenden Ausführungen über die konfessionelle Seite der Moralstatistik konnten aus dem gleichen Grunde nicht bis zur unmittelbaren Gegenwart fortgesetzt werden. Bei der Moralstatistik kommt es aber auch weniger auf die — meist wenig erheblichen — Jahresschwankungen der Ziffern als auf Zusammenfassungen zu größeren Zahlenreihen an, die eine Gewähr dafür bieten, daß es sich nicht um vorübergehende Erscheinungen, sondern um eine dauernd in gleicher Richtung verlaufende Entwicklung handelt.

Auch der von Direktor Sauren bearbeiteten 8. Abteilung über die religiösen Orden und Kongregationen im Deutschen Reich kommt in der gegenwärtigen Zeit eine erhöhte Bedeutung zu. Die mitgeteilten Zahlen- und Personalangaben müssen durchweg als besonders vertrauenswürdig angesehen werden, da sie Mitteilungen der Ordensleitungen selbst zur Grundlage haben. Um so bedauerlicher ist es, daß — wohl infolge der langen Verzögerung des Erscheinens des 19. Bandes — in einigen Fällen veraltete Angaben zum Abdruck gekommen sind, die dem gegenwärtigen Stande nicht mehr entsprechen. Die auch von Direktor Sauren bearbeitete 9. und letzte Abteilung des Handbuches gibt Aufschluß über das kirchliche Leben und die kirchlichen Handlungen, die Trauungen, Taufen und kirchlichen Beerdigungen, über Kirchenbesuch und Sakramentenempfang, über Austritte aus der katholischen Kirche und Übertritte zur Kirche, über Seelenzahl und Priesterzahl usw. Dieser Abteilung kommt vor allem für den Seelsorgsklerus und die kirchliche Verwaltung die größte Bedeutung zu, und man kann nur wünschen, daß sie auf Pastoralkonferenzen und Dekanatsversammlungen zu Vergleichungen und Erörterungen gründlich ausgewertet werde. Sehr lehrreich sind vor allem zeitliche Vergleichungen. Voraussetzung dafür ist aber, daß die Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik, die große Dekanatstabelle am Schluß des Bandes für jedes einzelne Kalenderjahr veröffentlicht wird. Bis zum Jahre 1927 ist das auch geschehen. Von da ab fehlen aber leider die Jahre 1928, 1930 und 1932. Das ist ein höchst bedauerlicher Mangel, da dadurch die Kontinuität der Zahlenreihen unterbrochen und zusammenfassende Bearbeitungen des wertvollen Materials unmöglich gemacht werden. Das Kirchliche Handbuch ist von seinem Begründer eben aus Rücksicht auf diese Kontinuität und auf den berechtigten Wunsch der Benutzer, durch dasselbe stets über den gegenwärtigen Stand unterrichtet zu werden, als Jahresveröffentlichung gedacht worden und kann seinen Zweck nur dann vollkommen erfüllen, wenn es wieder zu einer Jahresveröffentlichung gemacht wird. Wenn es aber gar nicht möglich sein sollte, unter den 21 695 Weltgeistlichen und 4028 Ordensgeistlichen (im Jahre 1934) und den noch viel zahlreicheren kirchlich interessierten Laien in Deutschland eine genügende Anzahl jährlicher Abnehmer zu gewinnen, so wäre es besser, unter Beiseitelassung alles nicht unbedingt zur Orientierung Erforderlichen den Umfang und dementsprechend den Preis erheblich zu vermindern, damit der Absatz gesteigert werden kann. Oder es müßten die Mitteilungen der Zentralstelle jährlich gesondert herausgegeben werden, während dem Handbuch zusammenfassende Berichte für mehrere Jahre vorbehalten blieben. Eine Ehrenpflicht ist es aber für das katholische Deutschland unter allen Umständen, das Kirchliche Handbuch, das sich in den drei Jahrzehnten seines Bestehens als nützliches Hilfsmittel für die Interessen der deut-

schen Katholiken bewährt hat, nicht zu Grunde gehen zu lassen.

H. A. Krose S. J.

Una Sancta. Zum Geleit in das ökumenische Jahr 1937. Von D. Dr. Adolf Deißmann. 8° (66 S.) Gütersloh 1936, Bertelsmann. M 2.—

Es gibt wenige Menschen, die so berufen sind, über die ökumenische Bewegung, ihre Ziele und Geschichte ein sachkundiges und geklärtes Urteil abzugeben, wie Adolf Deißmann. Seit langen Jahren an dieser Bewegung unmittelbar an hervorragender Stelle beteiligt, kennt er sowohl die führenden Persönlichkeiten als auch die leitenden Ideen, die großen Zusammenhänge und die kleinen Zwischenspiele. Von dem Zeugnis der Heiligen Schrift über die Una Sancta ausgehend, legt er die Gründe dar, die zum Wiedererwachen des Einheitsgedankens in unsern Tagen geführt haben, und schildert Weg und Arbeit der Stockholmer und Lausanner Bewegung. Überall verrät sich die Nähe des Augen- und Ohrenzeugen, und eine verhaltene Ergriffenheit, in der die eigenen Erlebnisse, Sehnsüchte und auch Enttäuschungen mitschwingen, durchzieht die ganze Schrift. Aus ihr kann der Katholik lernen, wie sich die christliche Einigungsbewegung in dem Geiste eines weitblickenden, vornehm und versöhnlich denkenden Protestanten spiegelt, der in der Kirche das corpus mysticum Christi sieht und die Spaltungen unter den Christen schmerzlich empfindet. Mit schlichter, aber desto nachdrücklicherer Beredsamkeit wird die Pflicht der Christen eingeschärft, auf die Einheit bedacht zu sein und kleinlichem Hader zu entsagen.

Es ist selbstverständlich, daß der Katholik die dogmatischen Fragen anders sieht, aber desto mehr freut er sich, daß er in der Methode und praktischen Zusammenarbeit auf weite Strecken mit dem Verfasser einig gehen kann. Ein besonderes Wort der Anerkenung gebührt diesem für die Entschiedenheit, mit der er hier wie früher — im Einklang mit der Stockholmer Botschaft — „den Primat des christlichen Ethos auf allen Gebieten des menschlichen Handelns, auch des öffentlichen Handelns, proklamiert und dadurch mit der für ein christliches Gewissen unerträglichen These aufräumt, daß es Gebiete des Handelns gebe, die einer moralischen Beurteilung nicht zu unterwerfen seien, weil sie lediglich von den harten Notwendigkeiten ihrer ‚Eigengesetzlichkeit' beherrscht seien" (S. 42 f.). Finden sich doch immer wieder protestantische Theologen, die diese logisch, ethisch und christlich gleich unhaltbare „Moral der Dschungel" (S. 43) zu verteidigen suchen und dadurch nicht geringe Verwirrung anrichten.

Der Untertitel der Schrift erinnert an die Weltkirchenkonferenzen, die 1937 zu Oxford und Edinburg als Fortsetzung von Stockholm und Lausanne abgehalten werden sollen. Die katholische Kirche wird an diesen Konferenzen nicht teilnehmen, aber die Katholiken werden ihren Verhandlungen mit jener Achtung und Aufmerksamkeit folgen, die sie den aufrichtigen Bemühungen so vieler Christen um die Einheit schulden.

M. Pribilla S. J.

Katholizität und Geistesfreiheit. Nach den Schriften von John Dalberg-Acton (1834—1902). Von Ulrich Noack. gr. 8° (377 S.) Frankfurt a. M. 1936, H. Schulte-Bulmcke. Geb. M 6.80.

Lord Actons Name war in den Tagen des Vatikanischen Konzils und in den darauf folgenden kirchlichen Kämpfen auch bei uns viel genannt. Der Jünger und Freund Döllingers hatte in der Fehde um das Unfehlbarkeitsdogma zum Meister gestanden, ohne freilich auf einen eigenen Standpunkt zu verzichten, wie er ja auch trotz allem der Kirche treu blieb. Da die innerkirchlichen Kämpfe um das Vatikanum sich durch ruhige Einsicht in den theologischen Sachverhalt längst erledigt haben, und auch Actons besondere Gründe zum Widerstreit als überholt empfunden wurden, versank sein Name allmählich in Vergessenheit. Höchstens wußte man noch, daß er, der Schüler deutscher Geschichtswissenschaft, auch ihr Herold in der englischen Geisteswelt geworden sei, als einflußreicher Leiter mehrerer Zeitschriften, denen er den Stempel seines hohen und mächtigen Geistes aufprägte, als Mittelpunkt geistvoller Kreise, die er in seinen gastfreien Landsitzen um sich sammelte, endlich, auf der Höhe seines Lebens, als „regius Professor" für Geschichte zu Cambridge, wo er durch Begründung des vielbändigen Werkes „Cambridge Modern

History" ein bleibendes Denkmal hinterließ.

Ein junger Gelehrter der Frankfurter Universität bemüht sich nun in eindringender Arbeit, zu zeigen, daß Lord Actons geistige Gestalt und geistige Welt nicht Vergangenheit sind, sondern ernsthaft unsere Aufmerksamkeit verdienen. In einem ersten Werk „Geschichtswissenschaft und Wahrheit" (Frankfurt 1935) hatte er Acton als den „Historiker der Freiheit" dargestellt, wobei aus den Schriften dieses geistesstarken Geschichtsdenkers ganze Garben von Licht und Glut sich über Fragen ausbreiteten, die auch wir heute als Lebensfragen erkennen: über den Sinn der Ethik in der methodischen Haltung des Historikers, über die deutsche Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts als ethisches Problem, über die ethischen Werte der geschichtlichen Wahrheit überhaupt.

Nun greift Noack noch tiefer in Lord Actons Lebensschicksal und Geistesringen, indem er beides, Schicksal und Ringen, von seinem Grundgedanken aus deutet und uns nahe bringt: Katholizität und Geistesfreiheit.

Im ersten Teil wird „der Weg des Lebens" Actons im Lichte dieses seines Lebensideals aufgewiesen; im zweiten wird so etwas wie Actons System der „Katholizität und Geistesfreiheit" dargeboten, dessen Bestandteile er vor allem in der ersten Hälfte seines Lebens herausgearbeitet hatte. Es ist in der Tat ein stolzer Glaube an die wesenhafte und gottgewollte Vereinbarkeit von Geistesfreiheit und Katholizität, der Actons Denken beseelt; ja beide bedingen und fordern einander. Wohl selten hat echter „Liberalismus" sein innerstes Wesen und seinen Segen für Kirche und Menschheit tiefer und leidenschaftlicher ausgesprochen, ein Liberalismus, der sich ebensosehr entfernt weiß von der grundsatzlosen Kulturverherrlichung, die abschreckend im sogenannten „westlerischen" Liberalismus vor uns steht, wie von jeder starren Reaktion. Acton hat, um Noacks Systematisierung in den Hauptlinien nachzuzeichnen, das Dogma als Wahrheit gefeiert und als die Entfaltung des Glaubens zugestalteter und gestaltender Wahrheit, das Leben der Heiligen aber als seelische Wahrheit; er glaubt an die Entfaltung der katholischen Wissenschaft zur Freiheit der Forschung, wobei er besonders die Bedeutung der historischen Methode für die katholische Geisteswissenschaft hervorhebt. Er entwirft ein Bild vom „wahren Ultramontanismus", von der „freien Kirche im freien Staate"; es kommt da zur Sprache das Verhältnis von Christentum und Politik, von Katholizismus und liberalem Staatsrecht, von der römischen Universalkirche und den Nationen. Demgegenüber steht die „protestantische Ratlosigkeit" vor dem Staat und seinen Aufgaben. „Autorität und Freiheit" behalten ihr Recht und ihren Raum, und selbst „Historik und Scholastik" hindern sich nicht, sondern helfen einander, wenn Katholizität und Geistesfreiheit sich gefunden haben.

Es ist ein großartiges Weltbild vom Geiste her entworfen und von edlem Pathos der Wahrheit und Wahrhaftigkeit durchhaucht, das imstande ist, den Nichtkatholiken auf die Kirche hinzulenken und sie ernst zu nehmen, den Katholiken aber zwingt, seinen geistigen Besitz und seine Art, ihn zu besitzen, durchzuprüfen. Man staunt, wie unmittelbar ein Denker zu den heutigen Fragen spricht, der vor zwei Menschenaltern in vornehmer Abgeschlossenheit seine glänzenden Gedanken formte. Oder wird da nur etwas von der ewigen Gegenwart der tiefsten Lebensfragen und des katholischen Gedankens sichtbar? Und dennoch — uns dessen inne zu werden, scheint uns der fruchtbarste Eindruck des Buches — an dem Bild katholischer Geisteshaltung, letztlich an dem Bild der katholischen Kirche, wie es Acton vorschwebt, wird der Katholik, zumal aus dem lebendigen Ringen um Kirche in heutiger Stunde, etwas vermissen; er wird unbefriedigt bleiben. Wir denken hier nicht an die wahrhaft peinliche Bitterkeit, mit der der englische Lord 10 Jahre lang nach dem Unfehlbarkeitsdogma in vertraulichen Briefen an Gladstones Tochter über die vermeintlichen kirchenpolitischen Sünden des Papsttums der Vergangenheit spricht, — das hat Noack, der bekenntnistreue Protestant, mit bewunderungswürdigem Takt (der übrigens auch das ganze Buch beherrscht) aus Actons persönlicher Lage begreiflich zu machen versucht; wir meinen vielmehr jenen kalten und erkältenden Zug, die Wahrheit als den höchsten Gerichtshof auch

über die Kirche einzusetzen und die Kirche vor sie zu berufen. Sicherlich, die Wahrheit ist ein Kind des Gottesgeistes, und nichts, auch die Kirche nicht, darf sie kränken. Aber nicht Wahrheit ist letzter Quell und höchstes Maß der Kirche, sondern Liebe, jene Liebe, die von Gott aus erbarmende und erhebende Gnade ist, von der Kirche her aber aufbauendes Christusleben. Die Kirche ist zuerst und zutiefst Leib Christi, corpus Christi mysticum, das ist ihr Wesen, und ihn in der Menschheit aufzubauen, ist Wesen ihrer Aufgabe und ihrer Geschichte. Das hat Acton zu wenig erfahren. Wohl aber wird das heute so lebendige Denken der Kirche gut tun, auch Actons Gedanken ernst zu nehmen und in die katholische Gedankenwelt hineinzubauen.

E. Böminghaus S. J.

Ethik

Die Soziallehre nach Leo XIII. und Pius XI. Unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft. Von Joh. B. Schuster S. J. 8° (184 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. M 4.80

Welche Sozialauffassung liegt den Rundschreiben der Päpste Leo XIII. und Pius XI. zu Grunde? In den Diskussionen der Nachkriegszeit, die unter den deutschen Katholiken geführt wurden, sind die sozialen Enzykliken wohl nicht immer genügend beachtet worden. Unglücklich war auch die einseitige Betonung der sogenannten Primatsfrage zwischen Individuum und Gemeinschaft. Sehr wenig wurde der in „Quadragesimo anno" als Hauptpunkt einer gesunden Sozialphilosophie bezeichnete Grundsatz der helfenden Ergänzung (principium subsidiaritatis) ausgewertet. Endlich hat man bei der Forderung einer Ganzheitsauffassung mehr auf die deutsche idealistische Philosophie als auf die den päpstlichen Rundschreiben zu Grunde liegende scholastische Philosophie gehört und den Gedanken einer zielorientierten und zielgebundenen Lebensauffassung und damit einer teleologischen Gesellschaftslehre mit Unrecht als den modernen Forderungen nicht mehr entsprechend beiseite gelassen. Meine Absicht war, die Sozialphilosophie der päpstlichen Rundschreiben als scholastische Seins-, Wert- und Gesellschaftsphilosophie darzustellen und dabei den Grundsatz der Subsidiarität genau in seinem Sinn zu erläutern, zu beweisen und als Aufbaugesetz der Gemeinschaft darzutun. Ein letzter Abschnitt erörtert die Soziallehre des corpus Christi mysticum, zieht die Nutzanwendung aus den philosophischen Untersuchungen für das Problem von Wirtschaft und Staat und gibt eine zusammenfassende Würdigung der scholastischen Gesellschaftslehre.

J. B. Schuster S. J.

Philosophie

Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes. I. Band. Von Platon bis Thomas von Aquin. Von Dr. Friedrich Billicsich. (Philosophische Abhandlungen im Auftrage der österreichischen Leo-Gesellschaft, hrsg. von Univ.-Prof. Dr. Wenzel Pohl, I. Band.) 8° (264 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia. Kart. S 14.—; M 8.40.

Wie vielleicht noch nie lastet auf dem heutigen Menschen die bange Frage: Warum Schuld und Schmerz? Wie läßt sich die Tatsache des ungeheuren Weltleides und der überströmenden Bosheit vereinen mit dem Glauben an die Existenz eines allmächtigen und allgütigen Gottes? — Billicsich zeigt uns, wie die größten Geister aller Zeiten, vom gleichen Problem gequält, ihren ganzen Scharfsinn anspannten, um zu einer Lösung zu kommen. Im vorliegenden Band — ein zweiter soll die Neuzeit behandeln — werden uns die Lösungsversuche der Klassiker aus der Antike bis ins Mittelalter hinein dargelegt, Plato, die Stoa, Plotin, Origenes, Augustin, Scotus Eriugena und Thomas von Aquin, um nur die wichtigsten Namen zu nennen. Der Verfasser, der über ein ganz ungewöhnliches Wissen verfügt, begnügt sich nicht mit einigen oberflächlichen Andeutungen oder fertigen Ergebnissen. Er läßt uns das Ringen miterleben, indem er diese letzteren herauswachsen läßt aus den systematischen Voraussetzungen, zeigt, wie da und dort unter dem Druck der Tatsachen ein Riß ins System kommt oder wenigstens eine stillschweigende Umbiegung sich vollzieht. So wird gerade das Theodizeeproblem zum spekulativen Prüfstein der scheinbar aus einem

Guß sich aufbauenden Weltanschauungen, was besonders bei der Stoa und bei Plotin sichtbar wird. — Ebenso wird einem aus dem Werke klar, wie es in der modernen Zeit bis heute kaum eine Lösung des Theodizeeproblems gibt, die nicht schon ihre Vorläufer gehabt hätte in der Antike, besonders in der Stoa. Auffallend ist, wie das ästhetische Motiv von der Schönheit des Weltalls, das auch seine Schatten haben muß, durch Jahrhunderte hindurch seine Anziehungskraft bewahrt hat. Für die christlichen Denker ist Augustin, der trotz seiner Verbundenheit mit der Antike doch ein Bahnbrecher gerade in dieser ihn zeitlebens umdrängenden Frage wurde, maßgebend geworden. Gewiß, auch ihm ist es nicht gelungen, so wenig wie einem hl. Thomas, eine theoretisch restlos befriedigende Lösung zu geben. Hier muß eben, wie beide richtig gesehen haben, der Glaube an die über unserer kleinen menschlichen Vernunft stehende göttliche Vorsehung einsetzen.

Das Werk von Billicsich ist wohl die gründlichste und erschöpfendste Darstellung der Geschichte des Theodizeeproblems. Solides Quellenstudium, unterstützt von einer ausgedehnten Fachliteratur, spekulative Durchdringung, all das geboten in klarer, fließender Sprache, wobei die Autoren selber in reichem Maß zu Wort kommen, ergeben ein Werk, das einen von der ersten bis zur letzten Seite fesselt. — Sollen noch Wünsche geäußert werden, so sind sie mehr äußerlicher Natur. Die Kapiteleinteilung dürfte mindestens um das vierfache vermehrt werden. Ebenso wird der gänzliche Mangel an Kapitel- und Seitenüberschriften unangenehm empfunden. Endlich würde ein eingehendes Sachregister den Wert des Buches außerordentlich erhöhen und es bei der Reichhaltigkeit des Stoffes zu einer wahren Fundgrube machen. M. Rast S. J.

Franz Brentano und die Scholastik. Von Dr. H. Windischer. (Philosophie und Grenzwissenschaften VI. Band, 6. Heft.) 8° (64 S.) Innsbruck 1936, Rauch. S. 3.60; M 2.—

Angesichts der lebhaften Beschäftigung mit Brentano und seinem Einfluß auf die Philosophie der letzten Jahrzehnte stellt sich der Verfasser die begrüßenswerte Aufgabe, die Grundlinien und Leitmotive der Weltanschauung Brentanos kurz und klar herauszuarbeiten und sie sowohl aus ihrer Zeitgebundenheit wie aus der starken wissenschaftlichen Persönlichkeit Brentanos und der damit gegebenen Überwindung der Zeitschwächen zu erklären, vor allem aber auch, das Ganze und das Einzelne der Brentanoschen Lehren kritisch vom Standpunkt der „katholischen Weltanschauung" zu beurteilen und zu bewerten. Was nach Absicht und Programm zu erwarten war, dem entspricht die Ausführung. In sechs Kapiteln wird das geistige Bild des Denkers in klaren Umrissen und genügender Fülle skizziert: Zeit u. Persönlichkeit, Allgemeine philosophische Wissenschaftslehre, Das Problem der Wahrheit, Wert und Evidenz, Grundprobleme der Metaphysik, Glauben und Wissen. Ein besonderer Vorzug des jugendfrischen, kräftigen Könnens ist das Hineinstellen der einzelnen Sätze und Anschauungen Brentanos in das Ganze der Philosophie vom Altertum bis zur Jetztzeit.

So sehr das Bemühen anzuerkennen ist, sowohl die Aktiva wie die Passiva, Wahrheit und Irrtum, Können und Versagen des bedeutsamen, selbständigen Philosophen anzuerkennen und zu scheiden, so drängt sich doch die Kritik gelegentlich zu stark auf, eine Gefahr, die freilich von vornherein mit der Aufgabe der kleinen Schrift gegeben war. Noch ein zweites Bedenken. Durchaus lobenswert ist es, der Problematik Brentanos, seinem Ringen um Lösung dieser und jener Frage mal wieder das Ganze der griechisch-scholastischen Philosophie gegenüberzustellen und nun überzeugend nachzuweisen, daß die meisten Teilprobleme nur aus der Schau des Ganzen, vor allem der Metaphysik, befriedigend zu lösen sind. Anderseits ist es aber notwendig, in der „katholischen Weltanschauung" streng und reinlich Philosophie und Theologie, natürliche und übernatürliche Erkenntnis zu trennen. Gerade die augenblicklichen lebhaften Auseinandersetzungen um den „Begriff der christlichen Philosophie" zeigen diese Notwendigkeit. B. Jansen S. J.

Anthropologie

Der Mensch, das unbekannte Wesen. Von Alexis Carrel. Übersetzt von W. E. Süskind. 8° (320 Seiten.)

Berlin 1936, Deutsche Verlags-Anstalt. In Leinen M 6.—

Heute, wo überall die Frage nach dem Menschen gestellt wird, ist es lehrreich, in diesem Buch zu sehen, wie ein typischer Amerikaner das Problem sieht und zu lösen versucht. Der Verfasser, Träger des Nobelpreises für Biologie und Physiologie, lehrt seit etwa 30 Jahren am New Yorker Rockefeller-Institut für medizinische Forschung. Anders als deutsche Gelehrte, die sich fast alle um das metaphysische Wesen des Menschen bemühen, geht er aus von der körperlichen Konkretheit des Menschen, unter scharfer Ablehnung aller Abstraktionen, welche die Vielgestaltigkeit des Menschen nicht fassen könnten. Anderseits wird klar herausgestellt, daß die rein physiologische Erfassungsweise, welche über der quantitativen Betrachtung die Wertung des Qualitativen übersehen habe, abwegig gewesen sei. Die sittlichen und religiösen Werte seien bisher übergangen worden, zum großen Schaden für den Menschen. Charakteristisch für den Verfasser sind besonders zwei Dinge. Die pragmatische Art des Denkens, welche immer etwas in Gefahr ist, die Eigenständigkeit des Moralischen und Religiösen zu relativem Nutzwerte herabzusetzen, und die stark pädagogische Ausrichtung aller gewonnenen Erkenntnisse, welche fraglos jedem Erzieher brauchbare Anregung geben wird. Das Buch will Wege weisen zu neuem Menschentum, das durch die Technik schwer bedroht ist, unter verantwortlichem Einsatz aller Kenntnisse nicht nur der Physiologie, sondern auch der Pädagogik, Soziologie, Religion. Es wird die in Deutschland etwas gar sehr ins Spekulative gekommene Aussprache über das Wesen des Menschen ohne Frage bereichern. Th. Hoffmann S. J.

Abstammungslehre und Darwinismus. Von Richard Hesse. 7. Aufl. 8° (108 S. u. 64 Abb.) Leipzig 1936, Teubner. Geb. M 4.20.

Bisher erschien unter gleichem Titel dies Büchlein meines verehrten Lehrers als Band 39 der Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt". „Von den vorangegangenen sechs Auflagen des Buchs sind bereits 36 000 Exemplare abgesetzt worden. Die jetzige siebente Auflage, die selbstverständlich den jüngsten Forschungsergebnissen Rechnung trägt, ist beträchtlich erweitert und mit zahlreichen Abbildungen ausgestattet worden" (briefl. Mitteilung des Verlags). Das Buch ist, wie Hesse-Doflein, Tierbau und Tierleben (2. Aufl. 1. Bd. 1935), ein echter Hesse: klar, begeisternd, zuverlässig; es bietet aus allen biologischen Einzelwissenschaften die übereinstimmenden Zeugnisse für die Tatsache einer natürlichen Entwicklung der systematischen Arten.

Die Deutung wird im Sinne Weismanns geboten. Niemand wird sich der überzeugenden Tatsache verschließen, daß Mutation, im Sinne von afinaler (final-regulatorisch überwundener) Störung und Schädigung des Erbgutes, und Selektion, d. i. Auslese im Daseinskampf, ihren Anteil an dem Werdegang unserer Organismenwelt haben und gehabt haben, und auch von theologischer Seite ist dagegen nichts einzuwenden. Hesse hütet sich vor der Behauptung: mit Mutation und Selektion sei die (sinnhafte) Entwicklung und Anpassung der Organismen bereits restlos erklärt, ein Mitspielen psychischer Faktoren von der Wissenschaft widerlegt. Eine auf die rein stofflich-mechanistische Seite der Lebensvorgänge sich beschränkende Mendelforschung und Physiologie wird psychische Faktoren so wenig finden wie das Messer des Anatomen die Seele. Aber Pawlow hat bereits 1879 auf die seelische Seite vitaler Vorgänge hingewiesen: im Magen eines Hundes werden Salzsäure und Säfte abgesondert, sobald er einen Leckerbissen erkennt, und die „Entdeckung des Unterbewußtseins" weist darauf hin, daß auch unterbewußte vitale Akte psycho-physisch sind. Wer nun, wie Hesse es (S. 82) ausdrücklich tut, von der psychischen „Seite" der Lebensvorgänge des Einzelindividuums und ihrer summenhaften Auswirkung in stammesgeschichtlich divergierenden Individualketten absieht, weil die psychischen Faktoren angeblich einem Gebiet angehören, „das sich nicht wissenschaftlich exakt behandeln läßt", leugnet den wissenschaftlichen Wert jeder psychophysiologischen Forschung, verzichtet damit selbst auf eine allseitige, ganzheitliche, wissenschaftliche Untersuchung des vitalen ontogenetischen wie phylogenetischen Geschehens und ignoriert u. a. die Psycho-Therapeutik — eine Haltung, die auch dem Seelsorger

nicht gleichgültig sein kann. Mag das, was man bei einseitiger Betrachtung der stofflichen „Seite" der Lebensvorgänge findet, noch so belehrend und wertvoll sein, es ist eben nur die eine „Seite" des Problems, nicht das ganze Problem. Niemand leugnet heute mehr, daß die Entwicklung der systematischen Arten sich in und am Stofflichen und mit dessen energetischen Potenzen vollzieht, aber damit ist das Mitspielen eines unstofflichen psychischen Faktors in keiner Weise ausgeschlossen.

F. Rüschkamp S. J.

Geschichte

Wahrheit und Geschichte. Von Karl Buchheim. 8° (234 S.) Leipzig 1935, Hegner. Kart. M 3.80, geb. M 5.50.

Buchheim will den Gründern der vielbeklagten Lebensfremdheit der modernen Wissenschaft nachgehen. Den Hauptgrund findet er darin, daß in der Neuzeit ein einseitig mathematisches, mechanisch-kausales Denken, das „Raumdenken", in Philosophie und Wissenschaft alles beherrschte. Dieses Raumdenken befähigte zwar zu erstaunlichen technischen Leistungen, konnte aber in den großen Lebensfragen der Menschheit nicht zur Wahrheit führen und brachte die Wissenschaft in Gegensatz zum Glauben. Heilung kann nur gefunden werden, wenn wieder die ganze menschliche Erfahrung, die vor allem zeitliche, geschichtliche Erfahrung ist, in ihre Rechte eingesetzt wird; ein „Zeitdenken" ist also gefordert. Dieses Zeitdenken scheint zweierlei zu bedeuten: einmal, bezüglich des Gegenstandes der Erkenntnis, ein Beachten des zeitlichen Werdens und Schicksals der Menschen und Dinge, die „zeitgerecht", d. h. vom zeitlich Früheren her und in diesem Sinn „a priori" begriffen werden sollen; dann, was die Methode der Erkenntnis angeht, Schätzung der Tradition. In all dem scheint dem Verfasser die griechische Philosophie vorbildlich zu sein; dadurch wurde sie zur Wegbereiterin des Christentums. In einem geistvollen Durchblick durch die Geschichte griechischer Philosophie und Wissenschaft von den Anfängen bis auf Aristoteles wird dieser Gedanke durchgeführt. So ergeben sich manche überraschende Einsichten und Deutungen. Freilich wird man es dem kritischen Leser nicht verargen können, wenn sich hie und da der Verdacht regt, ob nicht die Begeisterung für griechisches Denken und die eigene These der nüchternen „Zeitgerechtheit" in etwa Eintrag tue. — Jedenfalls scheint uns der Grundgedanke Buchheims, daß die Vorherrschaft des abstrakten „Raumdenkens" die Krisis der modernen Erkenntnis verschuldet habe, richtig zu sein. Das „Zeitdenken" wird freilich auch keine Abhilfe schaffen können, solange es reine Empirie bleibt; es führt dann nur zu leicht, wie der Verfasser selbst bei der Behandlung Heraklits andeutet, zum Relativismus. Aus dem letzten Kapitel über Aristoteles geht allerdings klar hervor, daß Buchheim das „Zeitdenken" nicht so verstanden wissen will. Im Strom der Erfahrungsgegebenheiten muß die metaphysische „Form" zum Aufleuchten kommen. Dadurch bekommt dann aber auch das „a priori" einen andern guten Sinn außer dem des nur zeitlich Früheren, freilich nicht den von Buchheim mit Recht abgelehnten Sinn völliger Erfahrungsunabhängigkeit.

J. de Vries, S. J.

Das Spanien des Cid. Von Ramón Menéndez Pidal. Übersetzt von Gerda Henning und Margaretha Marx. 1. Band. 8° (347 S. mit Karten und Abbildungen.) München 1936, M. Hueber. Geb. M 10.80.

Die Übersetzung dieses bedeutendsten Werkes des Präsidenten der spanischen Akademie der Wissenschaften kann auch die deutsche Wissenschaft in manchem fördern. Die Literaturforschung und die mit religiösen Fragen so innig verwobene mittelalterliche Geistesgeschichte wird aus einer erhöhten Kenntnis der spanischen Kultur des 11. Jahrhunderts sowohl für die Stoff- und Motivgeschichte wie für die Kenntnis der Formen manches lernen können. Noch immer ist die Frage über die Entstehung der höfischen Lyrik nicht gelöst. Ist sie durch die Araber beeinflußt oder eigenständisch? Hat auch die deutsche Epik von Spanien her, unmittelbar aus dem maurischen Erzählungsgut oder aus den Kämpfen der spanischen Könige um die Wiedereroberung der iberischen Halbinsel, Gestalten, Ereignisse übernommen und verarbeitet? Der Geschichtsschreiber des Cid hatte zwar nicht die Absicht, in diese Gebiete ein-

zudringen, aber schon die oberflächliche Lesung des Buches genügt, um zu erkennen, daß die spanischen Kämpfe wahrscheinlich auch die französischen und deutschen Ependichter befruchtet haben. Die Unkenntnis dieses phantastisch reichen Geschehens in Deutschland hat dem Blick des Forschers eine ganze Welt des Rittertums verborgen gehalten. Vorbildlich, sich gleich weit von Zweifelsucht und Vertrauensseligkeit fernhaltend, schöpft Menéndez Pidal aus den Überlieferungen der spanischen Spielleute, die er durch alle erreichbaren Privaturkunden auf ihre Glaubwürdigkeit prüft, und gewinnt so ein ganz farbenprächtiges Bild der Zeit. Man möchte wünschen, daß alle, die sich mit der mittelalterlichen deutschen Dichtung beschäftigen, dieses Buch lesen und überhaupt die Gelehrtenarbeit eines Menéndez Pidal, Palacios Asín usw. nützen.

Die Rolle der Kirche, insbesondere der Cluniazenser Reform, scheint uns nicht richtig angegeben zu sein. Daß sie nur an zweiter Stelle behandelt wird, kann man zwar damit rechtfertigen, daß der Verfasser ein politisches und menschliches Bild Spaniens und des Cid zeichnen will. Aber bei der Wertung des Cluniazenser Einflusses und der Kirchenpolitik Gregors VII. fehlt es dem Verfasser wohl an der Kenntnis der Gesamtgeschichte dieser Bewegungen, was wir ihm aber nicht allzu sehr vorwerfen dürfen, da unsere eigene Einseitigkeit im Vergessen Spaniens bedeutend größer ist. Die Forschungen des Freiburger Rechtshistorikers Vincke dürften übrigens manche Schiefheiten bald beseitigen.

Nach einer glänzenden Vorführung der früheren, oft irrenden Geschichtsschreiber des Cid weist M. Pidal einige Anschuldigungen gegen seinen Helden zurück, ohne dabei das Quellenmaterial anzuführen, das dem Leser ein Urteil über die besseren Gründe erlaubte. Das scheint uns in dieser Form überflüssig zu sein, da die Gesamtdarstellung des Verfassers von selbst den Cid Campeador über solche Anwürfe erhaben zeigt; der Leser fühlt sogar in sich den Gedanken aufsteigen, daß M. Pidal apologetisch eingestellt sei, und muß den Mangel an Vertrauen in seine Beweisführung abwehren.

Im ganzen gehört dieses Buch zu den großen Werken der Geschichtsschreibung. Die Übersetzung freilich läßt manches zu wünschen übrig. Das wird der vor allem fühlen, der die wunderbare ruhige Prosa des Verfassers selbst liest.

H. Becher S. J.

Stimmen der Zeit, Katholische Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgegeben von Theo Hoffmann S. J., München, in Verbindung mit A. Koch S. J., Joseph Kreitmaier S. J., Jakob Overmans S. J. Schriftwaltung Theo Hoffmann S. J., München 2 NO, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher 32 749). Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg i. Br. Für Österreich im Sinne des Preßgesetzes verantwortlich: W. Peitz S. J. (Feldkirch, Vorarlberg, Leonhardsplatz 2). — DA. III. Vj. 1936 7907 Stück. Zur Zeit ist Preisliste Nr. 3 gültig!

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Hefte ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftwaltung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück.

Sicherungen?

Von Peter Lippert S. J.

Der „Bürger" steht heute nicht hoch im Kurs. Man preist den Kämpfer, den Arbeiter, den Empörer; ja selbst der Verbrecher gilt da und dort mehr als der Bürger (Ernst Jünger). Mit Recht — wenn der Bürger Typus ist alles Flachen, Kleinlichen, Schwächlichen, wenn er schuld ist an der Verödung und Sinnberaubung des Lebens, an dem Erlöschen aller lodernden Flammen, an dem Versiegen aller rauschenden Quellen. Der Bürger ist der satte, bequeme, schläfrige Mensch, der jede Störung seines Behagens sorgfältig meidet und darum über alles die Ordnung liebt, die alles Unvorhergesehene, Unberechenbare und Gefährliche ausschließt. Er ist der Mensch, der in einer ganz klaren und hellen Welt leben will, in einer Welt, die vor seinen Augen und vor seinen Gedanken völlig durchforscht und erklärt daliegt, in der keine dunklen Winkel mehr sind, aus denen plötzlich eine Gefahr hervorbrechen könnte. Er ist der friedliebende Mensch, der dem Kampf und Streit aus dem Wege geht, weil sie seine Gewohnheiten, seine Geruhsamkeit stören. Er liebt die Harmonie als wohltuenden Zusammenklang aller Dinge und betreibt die Verheimlichung alles Ungeziemenden und darum Beunruhigenden, die Verklärung und Übermalung aller ihm widerwärtigen Stellen im Lebensgebäude. Kurz gesagt, er ist der Mensch der Sicherungen. Er will in Sicherheit leben und kann sich nicht genug an Sicherungen verschaffen, um seinen gewohnten und als bequem empfundenen Zustand zu schützen. Darum ist er auch fleißig, ja betriebsam, aber nur im Interesse seiner bürgerlichen Sicherheit, also vor allem des materiellen Erfolgs, d. h. des Geldes, das ihm seine Ruhe am sichersten gewährleistet.

Ob es diesen Bürger, so wie man ihn beschreibt, wirklich gibt in Reinkultur, ist vielleicht fraglich. Aber die eine oder andere der genannten Stimmungen und Haltungen gibt es ohne Zweifel in jedem Menschen. In jedem steckt der Bürger. Ist das eine unbedingt beklagenswerte Tatsache? Muß der Bürger in uns auf jeden Fall und vollständig überwunden werden? Wenn man die heutigen Schmähungen auf den bürgerlichen Menschen und auf die Verbürgerlichung des Lebens, der Kirche, sogar der Wissenschaft und Kunst und Religion hört und liest, dann möchte man schon denken, daß es nichts Abscheulicheres gibt als das Bürgerliche. Ein Daseinsrecht scheint nur noch der heldische Mensch zu haben, der unentwegte Kämpfer, der von einer Gefahr zur andern stürzende, der in Todesgefahr jauchzende Mensch. Der Mensch, der sich allen Behaglichkeiten und Bequemlichkeiten entreißt, der nichts Weiches, Zartes, Beruhigendes, Heilendes in seinem Leben und in seiner Umgebung

dulden will. Es soll einstmals Aszeten gegeben haben, die in ständiger „Abtötung" leben wollten, die überall das Strenge, Harte und Wehtuende aufsuchten, die sogar den kargen Bissen ihres täglichen Brotes mit Asche bestreuten. Solche Menschen gibt es wohl heute nicht mehr. Es hat ihrer nie viele gegeben, ja im strengsten Sinn keinen einzigen. Ob es den heldischen Menschen gibt, der von religiösen und von profanen Aszeten und Nur-Streitern als der wahrhaft gültige und vollkommene Mensch gepriesen wird? Sicher ist wohl, daß die Preisenden selbst nicht immer zu den heldischen Charakteren gehören, sondern gar manches Mal zu den bürgerlichen: denn die Menschen, die wirklich heldisch in Gefahr leben, reden nicht gern und nicht viel, sondern kämpfen und leiden.

Ist es denn überhaupt möglich, alles Bürgerliche in dem beschriebenen und vielgetadelten Sinn von uns abzutun? Offenbar nicht; denn wir können ohne gewisse Ruhepausen, also ohne Sicherungen, einfach nicht leben. Man kann nicht immerfort kühn blicken; man muß zuzeiten, und sogar ziemlich lange, auch die Augen schließen und einschlafen. Schlafen aber ist immer etwas Bürgerliches. Selbst der hochgemute „Räuber", der unsere Kinderphantasie erregte, mußte zuweilen in seiner Höhle ruhen und seinen Schlaf von der „Räuberbraut" bewachen lassen. Die Nacht ist schließlich dazu da, um zu schlafen, nicht, um unentwegt in das Dunkel zu starren. Es ist unmöglich, den hellen Tag nicht zu lieben und eine helle, begreifliche und durchsichtige Welt zu fliehen, in der es vernünftig zugeht. Ja vernünftig! Das ist auch eine echt bürgerliche Parole: Vernünftigkeit! Gewiß gibt es eine flache, armselige und kleinliche Vernunft. Wir müssen sie überwinden, müssen über sie hinausschreiten; denn es gibt herrlich weite Bezirke des Lebens, die einer kleinen und engen Vernunft widerstreiten. Die Logik der Liebe ist sehr verschieden von der Logik des Nutzens. Die Forderungen der Ehre und der Treue, die Belange der Gemeinschaft und der Freundschaft, all das macht auf alltägliche, gemächliche und selbstsüchtige Naturen den Eindruck des Unvernünftigen und Törichten. Aber der Widerspruch liegt hier nicht eigentlich auf dem Gebiete des Verstandes, sondern des Herzens. Einen wirklichen Widerspruch gegen den Geist, gegen den klaren und zwingenden Gedanken, gegen die Einsicht in die Wirklichkeit und ihre Gesetze, darf auch der herrlichste Held nicht wagen, auch nicht der begeistertste Kämpfer, der glühende Martyrer, der ekstatische Heilige, ja nicht einmal Gott selbst. Wenn Paulus von der Torheit des Kreuzes redet, die er gegenüber der Weisheit dieser Welt preist, dann dürfen sich auf ihn sicher nicht die unklaren, unwissenden und unfähigen Köpfe berufen oder die engstirnigen Eiferer. Auch das Kreuz Christi darf nicht im Widerspruch stehen zu den Gesetzen, auf denen unsere Wissenschaft beruht, zu den Gesetzen der Biologie oder Psychologie, zu den Gesetzen der Wahrheit und Gerechtigkeit.

Zu diesen unverbrüchlichen Gesetzen, die auch vom heiligen Geiste Gottes, vom Geist der Liebe und des Heldentums geachtet werden müssen, gehören auch die Gesetze der Gesundheit, vor allem der geistigen, der seelischen Gesundheit. Die Schätzung der Gesundheit findet sich freilich

bei allen guten Bürgern; aber daraus folgt nicht, daß sie nur bürgerlich sei und darum verächtlich. Auch der tapferste Held hat nicht das Recht oder die Pflicht, Gesundheit und Leben achtlos zu vergeuden. Er soll sie im Gegenteil aufsparen, um sie in sinnvoller Weise zu verbrauchen und darum auch den Schmerz als Warnungsruf gestörter Gesundheit hören und beachten. Der Schmerz ist nicht der Urgrund alles Lebens, sondern ein Zeichen gestörten Gleichgewichts. Es wäre lebenswidrig, den Schmerz um seiner selbst willen kultivieren zu wollen. Am meisten zu schätzen aber ist die geistige Gesundheit; sie ist geradezu ein Kennzeichen der Echtheit und Gültigkeit für die höchsten Werte. Eine Heiligkeit, die zu geistigen Störungen führt oder aus solchen stammt, wird kaum jemals echt sein, und das Heldentum eines Wahnsinnigen ist nicht Heldentum, sondern Tobsucht. Ein geistig gesunder Bürger ist immer noch wertvoller und größer als ein toll gewordener Berserker. Gesundheit aber bleibt nur gewahrt, wenn der Mensch auch Zeiten der Ruhe, der Behaglichkeit, der Gelöstheit findet und genießt, wenn er irgendwo hinter Sicherungen sich bergen und in einem froh gestimmten Frieden sich entspannen darf. Auch die großen Helden der Vorzeit mußten nach getaner Kampfesarbeit heimkehren dürfen an ihren Herd, zu Weib und Kind, und dort sich Wehr und Waffen abnehmen lassen von zarter Hand.

Noch weniger als der körperliche Kampf kann die geistige Anspannung ununterbrochen aufrechterhalten werden. Der Geist muß irgendwann und irgendwo ruhen, sich hingeben, sich aufgeben können in Sorglosigkeit und Geborgenheit. Selbst die höchsten Tätigkeiten, und gerade sie können nicht ohne Aufhören fortgesetzt oder in unbeschränkter Weise gesteigert werden; andernfalls schlagen sie um in Überspanntheit. Es ist ungesund, geistig verwirrend und störend, immerfort in die Abgründe unseres Daseins zu starren, immer nur die Tragik und Dunkelheit des Lebens zu empfinden, so wie es ungesund ist und Schwindelgefühle erregt, wenn wir das Tempo unseres Lebens, die Geschwindigkeit unserer Fahrzeuge, den Ablauf unserer Vorstellungen ins Ungemessene steigern wollen. Auch die Tiefe und Fülle unseres Erlebens ist nicht beliebiger Vermehrung fähig; es ist sogar ein verzweifeltes Kennzeichen gewisser Geisteskrankheiten, wenn das Seelenleben von einer übergroßen Hast und Menge der Vorstellungen durchflutet wird. Auch in den Abgrund Gottes können wir nicht immerzu hineinblicken, in den Abgrund seiner Größe, Unbegreiflichkeit und Ferne; wir müssen in ihm auch ruhen können. Und wenn wir von einem Fallenlassen, von einem Sich-hinein-stürzen in seinen Abgrund reden, so kann es schließlich nur der Abgrund seiner Liebe, seines Herzens, seines Friedens sein, in den wir uns hineinsinken lassen. Gerade wenn wir uns liebend vor ihm auslöschen wollen, zündet er uns immer aufs neue an; wenn wir uns aus Vertrauen zu ihm unserem Nichts überantworten, dann hebt er uns auf. Unsere Selbstentwertung findet ihre Grenze oder vielmehr ihren Umschlag in seiner Aufwertung, die er uns gibt. Das ist ein Zeichen, daß auch in seinen Gedanken über uns das Wagnis und der Kampf und das Abenteuer schließlich ein Ende nehmen müssen in Ruhe und Sicherheit. Wir müssen doch schließlich bestehen bleiben vor ihm,

wenn er uns besitzen soll; wenn wir immer nur ein Nichts wären, hätte er auch nichts geschaffen.

Wie wir in Gott ruhen müssen, so auch in einigen seiner Kreaturen, in der Natur, im Wissen und in der Gewißheit, in der Liebe und in der Freiheit. Auch die Einfügung in ein größeres Ganzes, in eine Gemeinschaft ist nur zu ertragen, ist nur dann mit geistiger Gesundheit und Kraft vereinbar, wenn sie nicht eine Einsargung oder Einschmelzung bedeutet. Alle Räume, in denen wir dauernd leben wollen, müssen eine Türe oder ein Fenster haben, durch die es hinausgeht in das Für-sich-sein, in das Alleinsein, in das Unbeanspruchtsein. Die kämpferische Seelenhaltung, aber auch die opfernde und geopferte, die tragende und leidende Haltung sind wohl die stärksten und kraftvollsten, aber nicht die vollkommensten und darum nicht die letzten und ewigen Haltungen.

Unsere Lebensformen dürfen auch in ihrer höchstmöglichen Gestalt nicht zu Krankheit, Wahnsinn und Siechtum führen. Aber sie dürfen auch nicht bloß für die Gesunden berechnet sein, nicht bloß für junge, muskelstarke und abgehärtete, kriegsdienstfähige Männer; sonst müßten wir schließen, daß alte Menschen, körperlich zarte und kampfunfähige Menschen, also auch schon verwundete und sterbende minderwertig seien. Wir wissen aus unleugbarer Erfahrung, daß bestes Menschentum mit körperlicher Krankheit verbunden sein kann. Darum wäre es ungerecht und schon ein Zeichen von Entartung, wenn wir nur die gesunde, unbeschwerte Jugend, nur den unverwundeten Frontkämpfer, nur den felddiensttauglichen Mann achten wollten. Hinter der kämpfenden Front erstreckt sich die Welt der Frauen, der Kinder, der Verwundeten und der Kranken, und sie ist so wertvoll, daß der Frontkämpfer für sie sterben will und soll.

Darum ist der Kampf immer etwas Relatives. Er muß für jemand und für etwas gekämpft werden, für den Frieden. Den Kampf um seiner selbst willen lieben und suchen, ist sinnlos, ist weder menschenwürdig noch übermenschlich, sondern wahnwitzig. Der Friede aber, für den wir streiten, ist nicht bloß die äußerliche Ungestörtheit des bequemen Bürgers, sondern ist vor allem das innere Gleichgewicht, das auf dem Zusammenklang alles Seins und aller Kräfte beruht, auf der Harmonie der Wirklichkeit. Wenn wir nicht an solche Harmonie glauben dürften, hätte auch der Kampf und das Opfer keinen Sinn. Wir können den Widerspruch nicht als letzte, unaufhebbare Tatsache hinnehmen. Darum ist es leeres Gerede, wenn man den Glauben, die Begeisterung, den idealen Sinn, die Hoffnung und die Schönheit als bürgerliche Verflachung, als feige Verweichlichung des Lebens verdächtigen will. Es ist möglich und zuweilen sogar notwendig, daß der Mensch sich frohlockend in Gefahren stürzt, aber doch nur, um sie zu bestehen, nicht um darin zu bleiben. Die Preisgegebenheit muß überwunden werden von der Geborgenheit, das Stürzen muß zu einem Ruhen führen. Das Leid, der Schmerz und das Dunkel sollen nicht Ziel sein, sondern nur Weg, Durchgang und Brücke.

Darin liegt das einzig mögliche und sinnvolle Bekenntnis zu Kampf, zu Schmerz und Gefahr: um des Lichtes und der Ruhe und der Geborgen-

heit willen sagen wir Ja dazu. Also nur soweit sie notwendig sind als Weg und Mittel, nicht weiter. Diese Notwendigkeit ist dann auch tatsächlich groß und unheimlich genug. Das Gesetz mag geheimnisvoll und sogar unverständlich erscheinen, es besteht aber doch: nur durch Kämpfen und Wagen, durch Opfern und Leiden gelangen wir zu dem Ziel und zur Vollendung unseres Daseins. Ob wir dieses Ziel nun als ewige Ruhe oder als vollkommenes Glück oder als letzte Harmonie oder als vollendetes Menschentum oder als Liebesvereinigung mit Gott bezeichnen. Schon die Erfahrung lehrt, daß der Mensch sich nicht ungestraft diesem Gesetz entziehen kann. Wenn er nach Lust greift, ohne die Last getragen zu haben, wenn er ernten will, ohne gesät zu haben, wenn er ruhen will, ohne geschafft zu haben, wird er oder bleibt er klein, kümmerlich und verkrüppelt. Schon die alltägliche Beobachtung zeigt uns, daß der Mensch, der in völliger wirtschaftlicher Sorglosigkeit, ja in materiellem Überfluß lebt, leicht kleinlich und äußerlich wird; seine Interessenkreise werden immer enger, seine Sorgen bedeutungsloser, seine Freuden armseliger. Selbst seine geistigen Kräfte erlahmen und entarten; er geht immer mehr auf in Nichtigkeiten und Lappalien. Der Mensch dagegen, der verantwortungsvoll den täglichen Kampf um das tägliche Brot führt und erlebt, erfährt davon eine befreiende und stärkende Wirkung — wenn er nur nicht erfolglos und verzweifelt mit unerträglicher Not kämpfen muß; denn sinnloses Kämpfen wirkt eben auch verheerend, nur in anderer Weise als unfruchtbares Genießen. Der Kampf ist gefordert, notwendig und streng; wir haben die Aufgabe, ihn zu bestehen, ihm nicht auszuweichen, aber ihn auch nicht vom Zaun zu brechen. Die Gefahr ist unvermeidlich; es gilt, sie zu überwinden, aber nicht zu verewigen. Das Leid drängt sich uns auf; wir werden beladen damit, aber wir sollen es nicht erschaffen, sondern ertragen. Wir leben mitten in unermeßlichen Tiefen, Gefahren und Gegensätzen, aber jenseits von ihnen liegt Heimat und Frieden; dort müssen wir landen.

Die unberechenbaren Tiefen, in denen wir leben, über denen wir schweben, sind die letzten Geheimnisse der Wirklichkeit, denen wir durch kein Denken und Forschen gewachsen sind, die wir nie auflösen können in klare und handliche Begriffe oder Theorien, die wir nie ganz einordnen können in das Gefüge starrer Ordnungen und Gesetze. Da sind die Mächte des Schicksals, das von außen über uns kommt, und die Regungen des Unbewußten, das in uns selbst wie eine bodenlose Nacht sich ausdehnt. Daß wir die Schicksale von außen nie ganz zu bändigen vermögen, durch keine Vorsicht, durch keine Technik, durch keine Flucht und durch keinen Kampf, das ist selbstverständlich. Die Naturbeherrschung, an der wir unbeirrt und heldenhaft arbeiten, wird uns nie so weit gelingen, daß wir die unumschränkten Herren über alle feindlichen Naturgewalten werden. Noch weniger können wir die sozialen Kräfte und Gesetze je vollkommen meistern. „Arme werdet ihr allezeit bei euch haben", sagte Christus. Mächtiger noch und geheimnisvoller, ja geradezu unheimlich sind die unberechenbaren Kräfte in unserer eigenen Seele. Hier, in lichtlosen Tiefen, strömt immer neues Leben in immer neue Formen und Gestalten.

Wir wissen heute, daß keine Gesetze, wie ausgeklügelt sie auch sein mögen, den Strom der menschlichen Entwicklung vollständig regeln können. Die immer lebendigen Triebe und Instinkte, die mit ihren Forderungen an die Pforten unseres Bewußtseins pochen, können niemals unsern geordneten bewußten Inhalten völlig eingepaßt werden; sie werden immer über die „Vernunft", über die Sitte, über die moralischen Vereinbarungen, über die Ordnungssysteme, über die Ideologien des Geistes hinausborden und hindurchstoßen. Kein Moralsystem ist imstande, alle möglichen Verhaltungsweisen im voraus zu bestimmen und vorzuschreiben, geschweige denn alle Unterschiede der innern Haltung und Gesinnung festzulegen, so wie im Farbenspektrum alle hellen und dunklen Linien fest angeordnet sind. Daher kommt es, daß alle Systeme der Vernunft, der Moral, der bürgerlichen Ordnung dem Leben nachhinken. Sie beschreiben meist Zustände, die schon vorüber sind, so wie unsere Augen und unsere Fernrohre, die wir zum Nachthimmel erheben, immer nur Dinge sehen, die schon nicht mehr da sind, vielleicht schon seit Millionen von Jahren. Das innere Erleben, schon des einzelnen Menschen, läßt sich nicht in vorbestimmte Formeln fassen, im voraus berechnen oder gar festsetzen, und erst recht geht das Leben einer Gruppe, eines Volkes oder der Kulturmenschheit über alle Regeln und Voraussagen und Abmachungen immer wieder hinaus. Es ist ein kindliches Unterfangen, mit Sicherheit verkündigen zu wollen, was dereinst kommen wird oder kommen darf oder nicht kommen darf.

Diese unvermeidliche Unsicherheit, die mit der Unberechenbarkeit unseres Daseins und des Lebens überhaupt untrennbar verbunden ist, hat immer etwas Abenteuerliches, ja sogar Bedrohliches und Erschreckendes. Wir treiben auf einem völlig unbekannten Strom, durch ein dunkles Land; welche Wendungen der Strom nehmen wird, wo wir etwa bei Untiefen, Stromschnellen, Felsriffen, Abstürzen anlangen, ist durch keine Weisheit der Geschichtsforschung oder der Philosophie, durch keine Weissagung der Religion zu erkunden, ist durch keine Kunst der Führung zu lenken oder zu vermeiden.

Diese Unberechenbarkeit der Tiefen um uns und unter uns ist nicht etwa ausschließlich eine Folge bereits geschehener Unordnung, Verwirrung und Sünde; auch ohne Sünde würden immer wieder alle Dämme, die wir aufrichten, durchbrochen und das Land unserer Wohnstätten und unseres Geisteslebens überflutet. Das Elementare, das unterhalb unseres Bewußtseinskreises liegt, bildet eben doch den stärkeren und reicheren Teil unseres Wesens; wären wir auf unsern bewußten Besitz allein angewiesen, würden wir bald verarmen und veröden. Aus den unbewußten Tiefen herauf müssen wir immer wieder gespeist und aufgefüllt werden. Und gerade darum müssen diese Tiefen unerschöpflich sein, können niemals in dem begrenzten Bezirk unseres Bewußtseins ganz Aufnahme finden.

In den bodenlosen Gründen unter uns ruht aber nicht nur das Unberechenbare, Unerforschliche, sondern auch das Gefährliche, im eigentlichen Sinn Gefährliche, das Zerstörende und Tödliche, die wilden Kräfte, die vom Geist nicht nur ungeformt und ungebändigt sind, sondern die

auch dem Geist widerstreiten und damit das ganze vollkommene Menschentum bedrohen mit Vernichtung, wenn sie ihrerseits zur Herrschaft kommen. Es ist die Dämonie der ungeistigen Triebe, der maßlosen Begierden, der rücksichtslosen Grausamkeit eines Teilgebietes gegenüber dem Ganzen, dem Umfassenden und Gemeinschaftlichen. Hier liegt eigentlich die Gefahr für das Menschentum, nicht in äußern Naturkräften, also auch nicht im Nebenmenschen oder im Nachbarvolk. Alle äußern Gefahren können höchstens den Leib töten und sind darum, wie Christus sagt, kein Grund zur Angst. Und Christus ist darin einig mit allen heldenhaft gesinnten Menschen. Aber der innere Feind zerstört die Seele, das Geistige, das Göttliche in uns und damit unsern eigentlichen Sinn und unsern Lebensgehalt. Das ist der Feind des Menschen einfachhin.

Dieser Feind steht also auf in uns selber. Und die Frontlinie geht mitten durch jeden einzelnen Menschen, nicht durch die Gruppen oder Klassen von Menschen. Auf der einen Seite der Front steht die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Liebe und also eigentlich die Kultur, auf der andern Seite der Eigennutz, das tierische Behagen, die blinde Selbstsucht und damit die Formlosigkeit und der Tod. Der Kampf, der an dieser Front zu führen ist, bedeutet kein Heldentum nach außen, ist unsichtbar und lautlos. Aber dafür ist er ganz echt und verlangt unerbittliche, ja oft qualvolle Wahrhaftigkeit. Das Ergebnis dieses Kampfes, soweit er überhaupt siegreich sich gestaltet — denn enden kann er niemals — ist nicht der muskelstarke Mensch, sondern der seelenstarke, der geistesmächtige Mensch, die Gestalt des charaktervollen, des selbstbeherrschten, des kameradschaftlichen und heiligen Menschen, die Gestalt des Samariters, des Erbarmers und Helfers, des Heilandsmenschen. In diesem Kampf kann eine Türe, die lautlos zugemacht wird, ein heftiges Wort, das ungesagt bleibt, eine Klage oder Anklage, die schweigend zurücktritt, von größerer Bedeutung, von stärkerer Kraft und Wirklichkeit sein als irgend eine bloß äußere Waffentat, mag sie auch noch so dröhnen von Motoren und Explosivstoffen. Hier ist der Einsatz, der gefordert wird, nicht ein bloß körperlicher, sondern ein lebendiger, ein Einsatz des innern und des ganzen Menschen. Und weil der Siegespreis nicht irgend ein Nutzen oder Genuß ist, sondern ein Gewinn, der nur für geistige Schätzung besteht, ist diese Einsatzbereitschaft wesentlich ehrlicher und echter als jede andere, die diesen Namen führt oder sich beilegt.

Man braucht diesem Einsatz der ganzen Persönlichkeit, wie er da gefordert wird, nicht immer den Namen Kampf zu geben. Von Kampf ist da nur die Rede, soweit die Widerstände des Minderwertigen in uns noch merklich und fühlbar sind. Es ist aber denkbar und erfreulich oft auch tatsächlich so, daß der innere Feind auf die Randgebiete des seelischen Lebens zurückgedrängt ist, daß einem Menschen keine ernsthaften Gefahren mehr drohen an dieser Frontlinie, die durch seine Seele geht. Aber auch dann bleibt die Bewegtheit und Tätigkeit der Form- und Aufbaukräfte, auch dann hat der Mensch immer noch genug zu tun in sich selber. Nur wird man ihn dann nicht so sehr einen Kämpfer, als etwa einen Arbeiter nennen oder einen Schöpfer, einen Künstler, einen Gestalter.

Wir haben in unserer Gegenwart begeisterte Lobgesänge auf den „Arbeiter" gehört (Ernst Jünger). Es war damit nicht so sehr das einzelne Mitglied einer Gewerkschaft oder einer industriellen Gefolgschaft gemeint, sondern eine „Gestalt", das heißt eine ganz bestimmte seelische und körperliche Haltung, der im Gegensatz zu dem erbärmlichen „Bürger" alles Große, Neue, Lebendige, Bewegte und Erfüllte zugeschrieben wurde. Es ist schwer, diese hier gemeinte und gelobte Seelenhaltung zu bezeichnen, jedenfalls sind klare Worte darüber noch nicht gesagt worden. Es handelt sich da mehr um ein fernes, visionäres, aber undeutliches Aufdämmern einer menschlichen Lebens- und Seelenform, die einfach ganz anders sein soll als das bisher gesehene und erlebte Menschentum. Vielleicht können wir das Bild dieses neuen Menschen, das wir ersehnen und erträumen, das wir auch schon in allerhand Anzeichen und Vorzeichen aufsteigen und sich gestalten sehen, mit diesen Strichen zeichnen: Es ist der Mensch, der den elementaren Lebensmächten, das heißt der außerhalb unseres Bewußtseins stehenden Wirklichkeit noch näher ist, also von ihr noch mehr ergriffen wird. Diesem Elementaren gegenüber aber gilt nicht der bloße Gedanke, der immer eine Entfernung vom Wirklichen ist, sondern die Leistung, also der Wille und der Einsatz, also der Mensch der Tat, nicht mehr der Mensch des blassen Gedankens oder des leeren Wortes, nicht der Mensch der Theorie und erst recht nicht der Mensch der Gesten, wie symbolhaft und groß geformt sie auch gemeint sein mögen, eben der Mensch des Tuns. Und jedes wirkliche Tun ist auch dem erhabensten Gedanken, solange er eben bloßer Gedanke bleibt, unendlich überlegen an wirklicher und wirksam formender Kraft.

Miss Perkins, der Arbeitsminister Roosevelts, hat diesen „Unterschied zwischen Menschen, die voll guten Willens sind und wunderbar über die Dinge sprechen können, und den Menschen der Praxis" in anschaulicher Weise beschrieben: „Wir bekommen in Washington eine Menge wunderbarer Vorschläge, wie man die Industrie reformieren und umbauen soll, von Menschen, die nicht einmal ein Wasserglas verpacken könnten.... Allen solchen sage ich: Fange unten an! Beginne etwa als Arbeiter in einer Fabrik, den Frieden zu verwirklichen, als Farmer in einem Dorf lebendige nachbarliche Zusammenarbeit aufzubauen, in irgend einer tätigen Gemeinschaft dich als wirkliches Glied zu erweisen, das hilft dem Frieden mehr als große Reden.... Das Lernen muß vom Handeln ausgehen.... Es fehlt überall am Können. Ich möchte junge Menschen sehen, denen man Material in die Hand gibt, und nach sechs Wochen liegt ein echtes Stück Werkarbeit vor, nicht ein großartiger Bericht darüber, wie man es machen sollte, oder eine Denkschrift, daß aus diesen und diesen Gründen die Herstellung unmöglich sei...."

In diesen Ausführungen ist allerdings erst von der äußern Tat die Rede. Wie wichtig sie auch sein mag, auch sie hat noch eine Vorbedingung, die früher ist, eine Quelle, aus der sie gespeist werden muß, die innere Tat, das Schaffen und Formen und Arbeiten an sich selbst, im Innern, dort, wo die Frontlinie gegen den innern Feind sich hinzieht, dort, wo der Mensch sich entscheiden muß für Aufbau und Bejahung, und zwar nicht

etwa in Form einer einmaligen großartigen Proklamation, sondern in einer täglich und stündlich wiederholten Kleinarbeit an sich selbst, an der Eigenart und am Charakter seiner Seele. Das heißt Arbeiter sein, der die Pfunde vermehrt, von denen Christus spricht. Und das ist zugleich der Kämpfer dort, wo der gefährlichste Feind steht, der Held, der in das endlose und erschreckende Abenteuer seines eigenen Innern hineinschreitet.

Noch ein drittes Feld gibt es, auf dem der Kampf, das Abenteuer, das Wagnis, das Geheimnis unbeschränkt waltet, es ist das Gebiet der unversöhnlichen Gegensätze, die unser Leben durchziehen. Es sammelt sich nirgends an einem ruhenden Punkt, sondern strömt immerfort von einem Punkt zu einem andern, der dem ersten in scheinbarem Widerspruch gegenüberliegt; es strömt immerfort über Pole, die an entgegengesetzten Endpunkten einer Weltachse liegen. Unser geistiges Sein und Sosein läßt sich nicht auf einmal verwirklichen; es liegt zeitlich und psychisch weit auseinander, so wie auch unser leibliches Sein auseinanderliegt, nach entgegengesetzten Richtungen. Es genügt, nur einige Beispiele solcher Gegensätze zu nennen, zwischen denen eine unvermeidliche und unversöhnliche Spannung besteht, die immerfort eine doppelseitige Haltung, hierhin und dorthin, nötig macht. Wir empfinden heute besonders schmerzlich den Spannungsunterschied zwischen Geist und Leben, zwischen Natur und Kultur, zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft. Christliche Seelen empfinden ebenso schmerzlich die weite Entfernung zwischen Natur und Übernatur, zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Gottesdienst und Weltarbeit. Liebende Menschen leiden unter der Kluft zwischen dem Ich und dem Du, zwischen dem Schenken und Begehren, zwischen der Selbstbewahrung und Selbstverschwendung. Diese weit auseinanderliegenden Pole müssen wir gleichzeitig gelten lassen, gleichzeitig zu umspannen suchen und, da dies nicht gelingen kann, müssen wir unaufhörlich zwischen ihnen hin und her gehen, ewig ruhelos wie ein Pendel, in schmerzlichem Ungenügen, in fortwährendem Gestoßensein. Hierin liegt der tiefste Grund, warum eine vollkommene Lebensform und Lebensführung nicht auf eine Formel gebracht, nicht nach einer einmaligen, unbedingt gültigen Anweisung verwirklicht werden kann. Eine völlige Sättigung und Stillung und erst recht eine behagliche und flache, geruhsame und träge Sattheit ist also unmöglich. Eine solche Seelenhaltung wäre ohne weiteres ein Verzicht auf höheres Leben, wäre Abfall und beginnender Tod. Der Pendel muß immer wieder angestoßen werden, der Wanderer muß jeden Morgen neu aufbrechen zu seiner endlosen Pilgerschaft, das innere Leben muß immer wieder umgegossen, umgeschmolzen werden; jede Formel wird falsch, sobald sie eine zeitliche oder sachliche Alleinherrschaft beansprucht.

Wir sind von Abgründen rings umgeben, die nicht ausgefüllt, nicht zugedeckt werden dürfen, und die Unsicherheit und Gefährlichkeit des Daseins ist unvermeidlich. Angesichts eines so gewaltigen Feindes aber wäre es eine kindische Pose, wenn wir die Unsicherheit künstlich vermehren oder wenn wir sie eigensinnig und großsprecherisch verewigen

wollten. Die Unsicherheit hat einen wichtigen, ja göttlichen Lebenssinn, aber dieser wird nur so erreicht, daß wir dagegen ankämpfen, also sie zu überwinden suchen zu Gunsten einer wachsenden Herrschaft über das Leben und damit auch einer wachsenden Sicherheit. Dabei müssen wir uns immer bewußt bleiben, daß dieser Kampf nicht zu Ende gehen kann, daß wir ein Ziel anstreben, das wir hienieden niemals erreichen. Jede Verheißung eines vollkommen beruhigten Endzustandes, der in diesem irdischen Leben eintreten soll, ist eine verhängnisvolle Täuschung, wahrhaftig eine „bürgerliche" Ideologie.

Das menschliche Zusammenleben in Familien, Völkern, Kulturverbänden, Gemeinschaften irgend welcher Art ist in seinen wechselnden Formen, in seiner rastlosen Entwicklung ein großartiger Versuch, zu immer wachsender Sicherung des Lebens zu kommen durch Zusammenstehen und Zusammenhelfen. Darin liegt der unvergängliche Wert und die Notwendigkeit alles sozialen Lebens. Aber wir müssen uns bewußt bleiben, daß dieser Versuch nie zu einem vollen und restlosen Erfolg, zu einer vollkommenen Sicherheit, zu einem ewigen Frieden führen kann, ja, daß dieser Versuch selbst wieder eine neue, gewaltige Unsicherheit einschließt und mit sich bringt. Das soziale Leben der Menschen enthält die nie ganz ausgeglichene Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen dem Einzelnen und der Masse. Diese Spannungen werden immer wieder sichtbar in den ungeheuren Gegensätzen, zwischen denen das Gesellschaftsleben der Menschen hin und her schwankt, zwischen Anarchie und Despotie, zwischen Individualismus und Kollektivismus. Diese polaren Grenzzustände sind als solche unmöglich, jeder für sich. Sie bezeichnen beiderseits die Abgründe, zwischen denen unser Dasein eingegrenzt liegt. Aber wir können nie aufhören, unser Leben lang zwischen diesen beiderseitigen Abgründen hin und her zu gehen. Die einzig mögliche Vollkommenheit unseres sozialen Daseins besteht eben darin, daß wir uns in dieser unlösbaren Antinomie bewegen.

Auch die Religion, das Christentum, die Kirche vermögen die Unsicherheit unseres Lebens nicht zu beseitigen. Die Erlösung, die uns geschenkt oder verheißen ist, bedeutet nicht völlige Sicherheit und Ruhe. Sie läßt die Tiefen, Gefahren und Widersprüche bestehen. Sie bedeutet im letzten Grunde nur das tatsächliche Walten und Siegen einer unendlichen persönlichen Liebe Gottes, die allem Dunkel überlegen ist. Sie bedeutet den Sieg des persönlichen Gutseins Gottes, daß er uns gut ist und uns in Güte an sich nehmen will. Wie auch der Sühnetod Christi gedeutet werden mag, immer wird man auf diesen letzten Sinn aller Erlösung hinauskommen müssen, nicht auf die Verheißung einer irdischen Ruhe und Befriedung.

Auch die Kirche mit ihrer objektiven Führung und Hilfe will und kann nicht eine bürgerlich verstandene Sicherheit bieten. Im Gegenteil, die Kirche ist tatsächlich eine unermeßliche Verwicklung und Erschwerung unseres Lebens. Ihre Problematik ist unbeschreiblich groß, viel größer als die irgend einer andern Lebenserscheinung. Jede Bereicherung unseres Lebens ist auch eine Erschwerung, jede Vermehrung des Seins ist auch eine Steigerung der Aufgabe. Die Kirche aber ist ein riesiger Block von

Wirklichkeit, der in unser Dasein hereingeschoben ist, und wir haben die Aufgabe, diesen Block zu bewältigen.

Dies alles gilt von der Religion überhaupt, und es spricht für ihre Wirklichkeit und ihren Wert, daß sie nicht eine bloße Sicherung bedeutet, sondern auch und in erster Linie eine bis ins Unendliche reichende Aufgabe, die nur schwer zu lösen ist, die wir aber ohne großen Schaden nicht ungelöst liegen lassen dürfen. Also ist sie auch eine Gefährdung unseres Daseins und verlangt Wagemut und Opfermut. Eine wirklich gesunde, starke, lebensteigernde und aufbauende Religiosität ist eine Leistung, die in vollkommenem Maße nur wenigen gelingt. Und anderseits ist jedes, auch das kleinste Versagen schon eine wirkliche Minderung an menschlichem Wert, an sittlicher Kraft, an seelischer Schönheit. Die Religion und ihre Forderungen sind ebenso sehr eine Gefahr wie eine Sicherung, ein Kampf wie eine Befriedung, eine unaufhaltsame Bewegung wie eine selige Ruhe. Ja, man kann beinahe sagen, die Frage nach den Sicherungen ist überhaupt und wesentlich eine religiöse Frage. Denn gerade die höchstgesteigerte Religiosität läßt auch die gewaltigsten Gegensätze unseres Daseins, die unausfüllbaren Abgründe zwischen Gott und der Welt und zwischen den Kreaturen in ihrer Tiefe erleben oder ahnen. Ja, die Religion selbst ist eine der gefährlichsten Spannungen unseres Daseins, wahrhaft atemraubend und erschreckend, weil sie im Grunde nichts anderes ist als ein Name und ein Symbol für die dunkelsten und wunderbarsten Geheimnisse unseres Lebens: Gott und Schöpfung, Zeit und Ewigkeit, Du und Ich, Schuld und Gnade.

Über Charakterformen

Von Alexander Willwoll S. J.

Fünf Wege geht die Seele und fünf Sendungen muß sie erfüllen, ehe sie zum Schöpfer heimkehrt. Auf ihren Wegen erlebt sie die Körperwelt, die Zeitkultur, die Zerklüftung ihres eigenen Wesens, das Sterben und das Geheimnis von Sünde, Fluch und Gnade. Zu alledem soll sie so Stellung nehmen, in allem soll sie vom Leben, das sie trägt und bedrängt, sich so formen lassen, daß sie dabei vor Gott reif werde. Das ist ihr Auftrag. In seiner Erfüllung liegt in doppeltem Sinn ihr Schicksal: sie entscheidet dabei über die Gestaltung ihrer Zukunft und das Geschick vieler anderer; aber zugleich, — und das mag oberflächlicher Betrachtung als der furchtbare Widersinn, der große „Circulus vitiosus" menschlichen Daseins erscheinen, — zugleich wird sie dieser Entscheidung bereits durch ihr Schicksal entgegengeführt, durch alles das, was ihr Geburt und Erfahrung als ihren Charakter, ihren Persönlichkeits-Typ, als jene „innere Form" mitgaben, von der sie zu bestimmten Stellungnahmen im Leben gedrängt wird. Darum ist die Frage nach dem Charakter, dem „Typus" eines Menschen so ernst und manchmal so schwermütig — „des Menschen Charakter ist sein Dämon", sagte schon ein altes Griechenwort. Und darum auch haben Philosophie und Wissenschaft von altersher ver-

sucht, Brücken zur Seele hin zu bauen, um ihre innere Form und Artung besser zu sehen. Schon die „Vier-Temperamenten-Lehre" des alten Galenos war ein solcher Versuch. Er ist oft in ernster Arbeit, mitunter auch in etwas spielerischer Weise wiederholt worden. Heute strafft moderne Charakterforschung in staunenswerter Zähigkeit ihre Kräfte, um mit allen neuen Arbeitsmethoden genauere Kenntnis von den Charakter-Typen zu gewinnen. Führt von allen den Brücken, die man zur Seele hin baute, wenigstens eine ganz ans Ziel? Der alte philosophische Satz, der Mensch sei ein „Geist-Tier" (das doch weder Geist, wie reine Geister, noch Tier wie richtige Tiere ist) sagt zwar viel mehr vom Menschen, als Anfänger und Verächter der Schulweisheit merken; aber er will gewiß nicht alles vom Menschen aussagen. Haben wir das innerste Geheimnis eines Menschen genannt, wenn wir ihn exakt irgendwo als „echten" Sanguiniker, Choleriker, als „typischen" Intravertierten, Schizothymen, oder als sonst etwas „Typisches" einregistrierten? Sicher nicht. Die Meister der Typenforschung sagen es eindringlich genug, daß die „Typenbilder", die sie zeichnen, nur „Durchschnittsbilder" sein wollen. Es sind Bilder, die dem Leben abgeschaut wurden, die dem Charakter der einzelnen in einer Gruppe von Menschen mehr oder minder ähnlich sind; aber sie werden niemals in einem oder zweien aus dieser Gruppe genau verwirklicht. Dafür trägt jede Einzelseele zu viele persönliche Züge. Wenn wir also den „Typus" eines Menschen richtig erkannt haben, stehen wir erst an der Schwelle zur „eigentlichen" Frage nach diesem Menschen: wie prägt gerade er in seiner Einmaligkeit das Menschsein und seinen besondern „Typus" aus? Was hat am Werden seiner persönlichen Lebensform mitgewirkt? Und vor allem: was macht er mit seiner typischen Eigenart? Besitzt er sie, und vermag er wenigstens mitgestaltend in ihre weitere Entwicklung und Auswirkung einzugreifen? Oder wird er nur von ihr „besessen" und in allem passiv bestimmt? Solche Fragen führen vor Grenzen unseres Begreifens, vor das „individuum ineffabile", d. h. vor das Unfaßbare und Unsagbare in der freien Entschließung und der Gottesführung eines jeden.

Sollen wir solche Begrenzung unseres Wissens um den Menschen bedauern? Keineswegs, wenn das Trachten der Charakterforschung nur auf schärferes „Durchschauen" der Menschen abzielte. Wer nur das sucht, der will den andern geistig enteignet vor sich sehen, bestenfalls um ihn ausgiebiger für „nützliche Zwecke" auszuwerten. Als wären Menschen gerade dazu da, um Werkzeuge für „nützliche Zwecke" anderer zu sein und als wäre Gemeinschaft eine tipptopp klappende „Nützlichkeitsmaschine! Aber so unwürdig bloßes rechnerisches oder mißtrauisches „Durchschauen-wollen" ist, so fein und groß ist ehrliches „Verstehenwollen". Denn darin wollen wir innerlich auch irgendwie „für" den andern einstehen, so daß er in unserem Wissen um ihn, trotz seiner Mängel geborgen, nicht zerfasert ist. Von solchem Wissen aus dürfen wir uns anschicken, sein Bestes in ihm zu wecken. Das aber ist der letzte Sinn der Typenforschung. Dazu will sie annähernd an die Seele der Menschen heranführen, ohne doch das feinste Geheimnis ihres Innenlebens und ihrer

Gottesführung aufzubrechen. So hat sie großen Wert und Bedeutung über die Gebiete der Psychotechnik, Pädagogik, Pastoral- und Morallehre und der Aszetik hin. Von ihr führen Verbindungswege zu metaphysischen Fragen nach dem Reichtum und der Armut der Menschennatur und zu Fragen theologischer Anthropologie (z. B. in der Gnadenlehre) hinüber. Darum soll man auch die Typenforschung nicht allzu schnell schelten wegen der Unvollkommenheiten, die ihr, wie allem Forschen, anhaften. Da ist etwa ihre Fachsprache. Was leichtblütige, schwerfällige, aufgeweckte, verschlossene, feinfühlige, taktlose, dankbare usw. Menschen sind, das verstehen wir leicht; das kennen wir vom Alltag her genugsam. Aber wenn wir von primär und sekundär funktionierenden, von perseverativen, von viskösen, von J-2-Typen usw. hören, klingt das nicht wie Geheimsprache Eingeweihter? Aber es liegt im Interesse der Sache, wenn die Forschung zunächst lieber mit Fachausdrücken von schärfer umrissenem Sinn arbeitet, als mit allzu abgegriffenen und allzu gefühlsgesättigten Worten des breiten Marktes. Einen Weg zur Alltagssprache wird sie dann schon finden. Verwirrend und entmutigend mag zunächst auch die Überfülle heutiger Typenlehren wirken, deren jede an den andern Mängel und Fehler aufdeckt. Wir sind so ans Schnellarbeiten gewöhnt, daß wir auch in der Charakterlehre gern ein recht einfaches und recht wasserklares Typensystem hätten, in dem wir jedem Charakter vor allem recht mühelos seinen Ort anweisen könnten. Jedoch wir dürfen Klarheit und Einfachheit nicht mit Wahrheit und Richtigkeit verwechseln. Der Mensch ist so vielen Welten hörig, aus Körperwelt, Kulturgeschichte, eigener Vergangenheit, aus dem Sterben, das er stets erlebt, aus Schuld und Gnade wirkt so mancherlei gestaltend auf seinen Charakter ein, daß man Charakterformen von mehreren Gesichtspunkten aus unterscheiden und beschreiben kann und muß. Freilich bleibt eine umfassendere und einheitlichere „Formel" der Typensichtung das Ideal.

Eine Darstellung der heutigen Typenlehren in ihrer breiten Fülle würde ein Buch füllen[1]. Wir wollen im Folgenden lediglich auf einige wenige, bedeutendere Beispiele aus der Fülle hinweisen und dann andeuten, wie sich die verschiedenen Formen im Religiösen auswirken.

„Der Teufel des gemeinen Volkes ist zumeist hager und hat einen dünnen Spitzbart am schmalen Kinn, während die Dickteufel einen Einschlag gutmütiger Dummheit haben. Der Intrigant hat einen Buckel und hüstelt. Die alte Hexe zeigt ein dürres Vogelgesicht. Wo es heiter und saftig zugeht, erscheint der dicke Ritter Falstaff, rotnasig und mit spiegelnder Glatze. Die Frau aus dem Volk mit dem gesunden Menschenverstand zeigt sich untersetzt, kugelrund und stützt die Arme in die Hüften. Heilige erscheinen überschlank, langgliedrig, durchsichtig und gotisch. Kurz und gut: die Tugend und der Teufel müssen eine spitze Nase haben und der Humor eine dicke."

---

[1] Vgl. die Bücher von Hermann Hoffmann, Das Problem des Charakteraufbaus, Berlin 1926, Paul Helwig, Charakterologie, Leipzig 1936, Hans Rohracher, Kleine Einführung in die Charakterkunde, Leipzig 1936, die auch in diesem Beitrag benützt wurden.

Das ist Volkstypologie, die den Menschen als Ganzes, mit Leib und Seele, nimmt und so die Typen unterscheidet. Sie ist gewiß recht ungenau und summarisch, so wie Ernst Kretschmer sie hier schildert, aber es steckt doch wohl Erfahrung hinter ihr. Ernst Kretschmer leitet mit ihrer Schilderung seine vielgenannte Lehre von den schizothymen und den zyklothymen Charakteren ein[2]. Er selbst geht dann als Psychiater zunächst von der wissenschaftlichen Beobachtung an Kranken aus, um von da aus den Weg zur Typologie der Gesunden zu suchen. Im kranken Seelenleben unterschied schon Kraepelin zwei wichtige Gruppen der großen „Psychosen": das manisch-depressive (zirkuläre) Irresein und das, was er als Dementia praecox (Jugendirresein) bezeichnete und was man heute (seit Bleuler) glücklicher Schizophrenie nennt. Statt Definitionen ein kurzes Beispiel:

N. N. fährt eines Abends, klar wissend, wohin es geht, im Auto zur Heilanstalt. Er singt und jodelt weithin durch die Sommerlandschaft, zerstört in den nächsten Tagen, was er erreichen kann, tobt und flucht entsetzlich; nach einigen Monaten lebt er wieder seinem Beruf und erfreut sich des Vertrauens im Städtchen. Wieder nach einigen Monaten liegt er in der Anstalt, diesmal nicht mehr übererregt „manisch", sondern in tiefster „Depression", nur den Tod ersehnend, so daß man ihn vor Selbstmord schützen muß. Auch diese Periode geht vorüber, und allmählich nähert sich das Seelenleben des Kranken wieder mehr der manischen Erregtheit. Seine arme „zirkuläre" Seele wird, wie auf breiten, weiten Stimmungswogen, von Extrem zu Extrem getragen. — Noch rätselhafter ist das Innenleben des schizophrenen Nachbarn. Es erscheint wie „zerrissen", wie schon der Name Schizophrenie (Bewußtseinsspaltung) andeutet. Zerrissen der verstehbare Zusammenhang zwischen Erkennen und Fühlen, Wollen und Handeln, einer Gedankengruppe und der andern. Einzelne Gruppen seelischer Erlebnisse spalten sich wohl vom übrigen Seelenleben ab. Sie werden vielleicht in die Vergessenheit verdrängt, oder sie entziehen sich der normalen Lenkung durch den Willen (Zwangserlebnisse!), oder sie ballen sich gar zum Erleben eines „zweiten Selbst" oder zu einem „Besessenheits-Erleben" zusammen. Gestört ist der normale Zusammenhang von Innenleben und „Ausdruck". Hinter der Fassade eines steifen, undurchdringlichen Mienenspiels, hinter leerem Lächeln, geschraubter Pose, prophetischer Feierlichkeit, eisiger Teilnahmslosigkeit, birgt sich vielleicht ein „Vulkan", der eines Tages in einer furchtbaren Gewalttat durchbricht, vielleicht feinste Empfindsamkeit eines scheu verschalten Seelenlebens, vielleicht auch geistige Öde. Von Gemeinschaft und aller Wirklichkeit sich „abspaltend" lebt der Kranke „autistisch" in die Welt seines Wahntraums hinein. Vielleicht wünscht er noch Aussprache bei einem Menschen, von dem er Verstehen hofft, und empfindet es sichtlich als brutal, wenn man ihn von diesem trennen muß. Aber wenn es zur Aussprache kommt, werden vielleicht seine leise hingehauchten Sätze nach wenigen Worten unvollendet wieder „abgerissen", als hemmte den

[2] Körperbau und Charakter, 12. Auflage, Berlin 1936.

Kranken eine namenlose Angst sogar vor dem Hören seiner Stimme und vor dem Geöffnetwerden seiner Seele. Vielleicht — wieder „vielleicht", denn der Verlauf der Krankheit ist so rätselhaft wie der Kranke selbst — wird der Arme zuletzt noch mehr oder minder lang mit fast erstorbenem Innenleben, in seltsam stereotyper Haltung und Bewegung des Körpers, dahinblöden.

Auf der Vorstufe zum voll entwickelten schizophrenen Kranksein (dessen einzelne Formen genauer zu zeichnen Sache breiterer fachärztlicher Darstellung ist) findet Kretschmer die Formen des (bereits krankhaften) schizoiden Seelenlebens, auf der Vorstufe zum zirkulären Irresein das zykloide Kranksein. In beiden Gruppen sind sehr verschiedenartige „Typen" vertreten: schüchterne, empfindliche, feinfühlige, aufgeregte Natur- oder Bücherfreunde, humorlose Sonderlinge, stumpf-gleichgültige Blöde unter den Schizoiden, unter den Zykloiden schwerblütig-weiche Sinnierer, still-vergnügte kleine Lebenskünstler, unternehmende „flotthypomanische", wie etwa Fabrikant Quirl[3], der den Geburtstag seiner Schwiegermutter so eigenartig feierte.

Eigenarten, die im Seelenbild des Kranken überzerrt sind, finden sich in normalem Ausmaß im Persönlichkeitsbild der Gesunden, der „Schizothymen" und der „Zyklothymen". Ins Krankhafte ausgezerrt würde der Charakter dieser Gesunden bei den einen ins Schizoide und Schizophrene, bei den andern ins Zykloide und Zirkuläre hinüberspielen. Bei den Zyklothymen führt uns Kretschmer zunächst vor die Gruppe der „Geschwätzig-Heiteren" mit ihrem gut entwickelten Sinn für Spiel und Lebensfreude aller Art und der geringeren Liebe zu „bohrendem Denken". Sie reden gern und viel, und vor allem gern selber. Sie sind liebenswürdig, wenn man sie nicht eben reizt, in Gesellschaft ein frohes Element, aber auch leicht taktlos und lästig durch ihr Bedürfnis, sich zu hören und ihre Einfälle anzubringen, in jegliches Gespräch hineinpatzend. Neben ihnen ist die Gruppe der „ruhigen Humoristen", die still da sitzen, beobachten, bis sie warm geworden sind, dann wohl köstliche Randglossen zum Gespräch anbringen, vielleicht breit behaglich erzählen; sie sind mit sich und im ganzen mit der Welt zufrieden und scheuen nur das „Prinzipielle", Störende. Weiter geht's zu den „stillen Gemütsmenschen", die sich so schwer entschließen, und die ihre rhythmisch geregelte Tages- und Lebensordnung (in der alles, auch der Kegelabend, seinen festen Platz hat) so lieb haben. An genießerischen Lebemenschen vorbei kommen wir schließlich

[3] Morgens um 2 Uhr weckt er sie, um zu gratulieren, von 6 bis 10 Uhr vormittags läßt er in seiner Etagenwohnung die Blechmusik des Städtchens ununterbrochen spielen: „Das ist der Tag des Herrn", „Nun danket alle Gott" usw., während die Damen des Hauses — „nervenrührend", wie er es nennt — darniederliegen. Im Alltag ist der kleine, runde, stramm-behagliche Herr übrigens ein erfolgreicher, waghalsiger Geschäftsmann, wenn auch zeitweilig der Schrecken seines schizothymen Geschäftsteilhabers, im Verkehr verbindlich — nur nach viel Weingenuß schreibt er an Kunden grobe Briefe —, immer tadellos gekleidet (seine Krawatte wird jeden Morgen mit dem Taschenbügeleisen geglättet). Die Angestellten lachen über ihn und haben ihn gern. Er schätzt sich als „wertvollen Kerl", dessen Frau nicht wisse, was sie an ihm habe.

zur Gruppe der „tatkräftigen Praktiker". Reich an gesundem Hausverstand und Arbeitslust, lieben sie praktische und abwechselnde Tätigkeit, sind gern und meistens überlastet, sitzen in möglichst vielen „Komitees". Schließlich erscheinen noch die quecksilberigen, „beständig dilettierenden Polypragmatiker" (die Münchener würden das wohl mit „Gschaftlhuber" übersetzen) und die Paschas, die mit naiver Großartigkeit ihre Umgebung zu leiten und auszunützen verstehen. Unausgeglichener und innerlich widerspruchsvoller ist die Gemütsart der schizothymen Gesunden. Da schildert Kretschmer zuerst die „Vornehm-Feinsinnigen", seelisch Überfeinerten, allzu Massescheuen. In ausgewähltem, kleinem Kreis können sie berückend liebenswürdig sein, wenngleich „hinter einer kaum merklichen Atmosphäre von Distanz", Menschen, deren Seelenleben wie unter einer schalldämpfenden „stillen gläsernen Eisdecke" dahinfließt. Lauter gesinnt, aber überempfindsam sind sie leicht im Tiefsten verwundet, ohne daß man es bemerkt. Wo sie an Wert einbüßen, können sie hohl, anspruchsvoll, „gefühlsverwöhnt und doch gefühlsarm" werden. Die Gruppe der „weltfernen Idealisten" baut sich abseits der lauten Straßen des Lebens das Reich ihrer Ideen aus. Lebensunkundig können sie überspitztes Selbstbewußtsein mit lähmenden Minderwertigkeitsgefühlen verbinden. Innerlich aufrichtig wohlwollend, verbergen sie vielleicht das Herz hinter einem Stacheldraht-Gehege reizbaren, abweisenden, eben stacheligen Benehmens. Manche von ihnen haben das Zeug zum rigorosen Fanatiker für irgend welche Ideen, aber auch zum Bekenner, der sein Leben an seine Ideale wagt. Minder gewinnend wirken unter Kretschmers Schizothymen die schneidend kalten, rücksichtslosen „Herrennaturen" und die langweiligen „affektlahmen Spießer, Hypochonder und bemoosten Hinterwäldler".

Was die Volkstypologie richtig ahnte, suchte Kretschmer exakt zu beweisen: daß seelische Artung und Eigenart des Körperbaues einander entsprechen. Er und Freunde seiner Lehre untersuchten mit großer Genauigkeit, bis in viele Einzelheiten hinein, den „Bau-Stil" des Körpers bei schizothymen und zyklothymen Gesunden und bei den entsprechenden Kranken. Nicht durchgängig, aber in der guten Mehrzahl der Fälle fanden sie u. a. Folgendes: zirkuläres und zyklothymes Seelenleben trafen sie meistens bei den (wir schildern natürlich ungenau in Bausch und Bogen) untersetzten, hübsch ausgerundeten, zur Körperfülle geborenen, wohl auch wie Gummibällchen elastischen „Pyknikern"; schizothyme und schizoide Seelen wohnten vorzugsweise im feingliedrigen „gotischen" Körper der „Leptosomen" oder im kraftvoll-harmonisch ausgegliederten „athletischen" Körperbau. (Später hat Kretschmer vom „schizothymen" das zähflüssige „visköse Temperament" unterschieden, das er vornehmlich bei „Athletischen" fand.) Die Eigenart der Seelenform und ihre Zuordnung zu bestimmtem Baustil des Körpers ließ sich besonders schön vor den Bildern großer Gelehrter, Politiker, Künstler usw. erklären. Wenigstens für den „psychiatrischen Laien" gehören die Schilderungen solcher Bilder zum Genußreichsten an Kretschmers Hauptwerk. Künstler wie Tasso, Hebbel, Schiller und manche andere, — in ihrem seelischen „Typ" und in der Eigenart ihrer Werke schizothym —, zeigen durchwegs lepto-

somen Körperbau; ihnen gegenüber stehen pyknisch-zyklothyme Meister, wie Gottfried Keller, Reuter, Stifter; auch Goethe wird von Kretschmer hier eingereiht. Unter den Philosophen findet er vorwiegend schizothym-leptosome Typen bei den konstruktiven Systemdenkern, pyknisch-zyklothyme Art bei andern, mehr zur Erfahrungswissenschaft hin offenen, im Denken vielleicht minder geschlossenen Philosophen. In der Naturwissenschaft stehen die schizothym-leptosomen Vertreter des „theoretischen" Flügels neben den pyknischen und zyklothymen eifrigen Sammlern. Neben dem geistig wie körperlich kugelig gewandten, pyknischen und zyklothymen Glücksspieler des Lebens, Mirabeau, bietet Rousseaus bester Schüler Robespierre das Bild des Schizothymen in „Reinkultur": in seiner Seele verbinden sich Gefühlskälte mit Gefühlsüberspanntheit, heroisches Pathos mit idyllischem Schwarm, zäher Fanatismus mit plötzlichem Versagen. Er ist ein „sanfter Hausgenosse" und „unbestechlich weiterköpfend". Er dichtet wie Hölderlin und überträgt die Ideologie Rousseaus ins Grauenhaft-Wirkliche.

Finden sich Kretschmers Typen auch im religiösen Alltag und bei den Heiligen, die ja nicht alle „gotisch" gebaut sind, wieder? Wir wollen diese Frage hier nur nennen und sie erst unten noch einmal aufgreifen.

So sehr Kretschmer — mehr als andere Typologen — das „Leib-Seele-Ganze" beachtet, so will er doch seelische Artung nicht restlos aus biologischen Grundlagen allein erklären. Mit Recht. Denn so wirklichkeitsfremd es wäre, die Bedeutung dieser Grundlagen zu verkennen, so sind sie doch nicht das einzige Formende für die Seele. Seelenleben ist stets in Bewegung zu „objektiven Werten des Wahren, Guten, Schönen" hin. Es ist immer getragen von der Geistesart menschlicher Gemeinschaft und des Kulturwerkes, in dem die Geistesart der Gemeinschaft ihren Ausdruck findet. Im wechselnden Rhythmus der Kulturgeschichte fließen in diese Geistesart und das Kulturwerk „absolute Werte der Wahrheit, Schönheit, Sittlichkeit" gewissermaßen hinein und weichen wieder aus ihnen heraus. Die Einzelseele aber gewinnt zumeist durch ihre Zeitkultur hindurch den Anteil an den „absoluten Werten". Aber noch mehr als die Zeitkulturen ist die Einzelseele viel zu begrenzt, als daß sie allen Werten gleicherweise offen stehen könnte. Sie wendet sich gewissen Wertgebieten mehr als andern zu und läßt sich von ihnen vorzugsweise formen und bereichern. Darum muß man auch ihre typische Sonderart im Zusammenhang mit „ihren" Wertgebieten betrachten. So unterschied Ed. Spranger[4] die bekannten sechs „Lebensformen" des theoretischen, ökonomischen, sozialen, religiösen, ästhetischen und des Macht-Menschen. Der „theoretische Mensch" kennt gewissermaßen nur den einen Daseinswert: die Wahrheit, die er um ihrer selbst willen sucht, der er alles andere opfert, bis zur Verschlossenheit für andere Wertgebiete und zur berühmten gelehrten „Unpraxis" im Alltag. Umgekehrt findet der „ökonomische" Mensch die Leitmotive seines Lebens im praktischen Nutzen. Darin sieht er die einzige „Wirklichkeit", und für diese Wirklichkeit hat er scharfen

[4] Lebensformen, 7. Auflage, Leipzig 1930.

Blick und zielsicher zupackende Fäuste. Der „ästhetische" Mensch scheut allzu unmittelbare Berührung mit der brutalen Wirklichkeit. Für ihn ist das Leben ein Schauspiel, das die Wirklichkeit „aus zweiter Hand genießen" läßt, in dem er selber absichtslos und ohne reflexives Wesen seine Rolle eben „spielt". Vielleicht ist er ein erlebnishungriger Impressionist, der jeden Eindruck verkostet, vielleicht mehr Expressionist, der den Eindrücken seine eigene Prägung verleiht, aber auch so die Dinge und sich selbst „genießt". Der „Macht-Mensch" „schätzt die Kunst, soweit sie nützt" (Shakespeares Cäsar). Er will herrschen, nicht um zu unterdrücken und auszubeuten, vielleicht um zu helfen und zu fördern, aber auf jeden Fall, um den Höhenrausch des Machtbewußtseins zu haben. Sein Gegentyp, der „soziale Mensch", kämpft ungern für Wahrheit, Gerechtigkeit, Macht und Nutzwert. Im Sichverschenken und im Umhegen fremden Glückes findet er die Erfüllung seines Lebens-Sinnes. Der „religiöse Mensch" endlich, wie ihn Spranger zeichnet, ist der Mensch des „Cor inquietum", des unruhig nach dem letzten, alles Sein erfüllenden und tragenden Daseins-Sinn suchenden Herzens. In Teilwerten kann er nicht ruhen. Er ist wie entwurzelt, bis er in oder über aller Welt den letzten Sinn von allem gefunden hat oder zu sehen glaubt.

Spranger selbst würde einige gegen ihn erhobene Vorwürfe ohne weiteres zugeben: daß er die biologischen Grundlagen des Charakters zu wenig beachte — er tat das vielleicht in gewolltem Gegensatz gegen extrem materialistische Typenlehre — und daß seine Bilder einseitig einzelne Züge überstark hervortreten lassen — er zeichnete sie so, damit man die Eigenart der „Lebensformen" deutlicher sehen könne. In Wirklichkeit werden sich ja die „objektiven Wertbereiche" nicht so ganz voneinander isoliert erleben lassen. Wie Wahrheit, Schönheit, Sittlichkeit usw. vieles gemeinsam haben, so wird man auch im Erleben des einen Wertes andere Werte irgendwie mit erfassen. Die Einseitigkeit der Typen besteht dann darin, daß die objektive Stufenordnung der Werte beim einen subjektiven Erleben so, beim andern anders umgebogen erscheint. — Im religiösen Leben und Erleben des Alltags finden wir auch Sprangers Typen alle vor: Menschen, die im religiösen Streben fast nur die Wahrheit suchen oder fast nur soziale Tat, fast nur ein „religiöses Spiel", fast nur ein Knechtsein um Lohn und Strafe oder fast nur ein „Überhöhen" des eigenen Selbst, während voll entfaltete Religiosität die Einseitigkeiten überwindet und zur religiösen Lebensfülle eint.

Die Charaktertypen unterscheiden sich sicher durch die Art des Werterlebens und die besondere Hinwendung zu bestimmten Wertgebieten. Aber das Werterleben ist ja nicht ein bloßes „objektives Schauen objektiver Werte", sondern es ist mannigfaltig „subjektiv" bedingt. Die verschiedenen „Schichten" der Seele, Geistiges und Sinnennahes, Rationales und Irrationales wirken dabei zusammen, beim einen enger ineinander verwoben, beim andern etwas weniger eng. So muß Charakterlehre doch wieder fragen, welche Seelentätigkeiten bei den verschiedenen Typen vorwiegen, in welchem Grad und nach welcher Richtung die verschiedenen Tätigkeiten zusammenwirken. Dies Ineinander-Wirken der seelischen An-

lagen, die „Integration", bildet den Zentralbegriff der Typenlehre von Erich Jaensch[5]. Er unterscheidet die „Integrierten" von den „Desintegrierten", und unter den Integrierten jene, deren Seelenleben vor allem nach außen hin ganzheitlich sich erschließt („nach außen integriert" ist) von denen, deren Seele nach außen vielleicht monadenartig verschlossen bleibt, aber innerlich ungemein ganzheitlich, in engstem Einklang von Gefühl, Wille, Denken sich abspielt („nach innen integriert" ist). Der „J-1-Typ" ist mit der ganzen Seele an seine Umwelt hingegeben. Er lebt so stark in und mit ihr, daß man fast von einer „Andacht zur Wirklichkeit" — wenigstens zur äußern — sprechen möchte. Dabei kann er freilich der Festigkeit der eigenen, innern „Leitlinie" seiner Lebensführung ermangeln. Wo gar ein allzu integriertes Erleben die Grenzen zwischen Wahrnehmung und bloßer Vorstellung verwischt, gibt sich die Seele an ein subjektivistisch verfälschtes Weltbild hin; sie verliert die gesunde Verwurzelung in der Wirklichkeit und die naturhafte Selbstsicherheit der Lebensführung. Vielleicht sucht sie diesen Fehler naturhaften Erlebens zu „überkompensieren", indem sie einen „Überbau" künstlich-konstruktiver Denksysteme und Lebensregeln versucht. Die schnörkelige Pedanterei, mit der manche Menschen solchen selbstgemachten Lebensreglementen alles spontane Leben opfern, mag so ein System von Sicherungen gegen die Unsicherheit der eigenen Seele sein. Unter den großen philosophischen Weltanschauungen betrachtet Jaensch die rationalistischen Gedankensysteme als Sicherungsbauten eines aus gesunder Wirklichkeitsnähe entwurzelten Denkens. Menschen mit zersetzenden Körperkrankheiten neigen nach seiner Darstellung besonders zu solchem „S-Typus". (Auf die weiteren Unterteilungen in die S-1-, S-2-, S-2-schi-Typen usw. können wir nicht näher eingehen.) Der „J-2-Typ" ist nach innen und außen geringer integriert. Er wählt unter den Umwelteindrücken mehr diejenigen aus, von denen er sich bestimmen läßt, ohne doch die gesunde Ganzheitlichkeit des Innenlebens und die enge Berührung mit der Außenwelt preiszugeben. So bewahrt er leichter die eigene „Leitlinie des Lebens" und wird doch nicht starr und wirklichkeitsfern. Der „J-3-Typ", der nur (aber stark) nach innen integriert ist, führt hinüber zum Desintegrierten. Wie es wohl keinen restlos integrierten Menschen geben mag, so auch keinen ganz desintegrierten — er wäre ja seelisch zersetzter als der Schizophrene. Wohl aber gibt es Menschen, deren Seelenfähigkeiten weitgehend voneinander unabhängig sich auswirken können, ohne einander zu stören, aber auch ohne einander zu fördern. Nicht aus gewissenhafter Selbstzucht, ohne die kein Gemeinschaftsleben möglich wäre, sondern mehr aus naturhafter „Sachlichkeit" und „Nüchternheit" vermögen sie etwa ihr Denken und Wollen sehr weitgehend vom Gefühlswogen freizuhalten und dieses nur in seinen bestimmten Grenzen spielen zu lassen. So können sie wohl zugleich sehr nüchterne Rechner und sehr gütige Gatten sein. Der „irrationalen" Feinheit im Denken und Handeln vielleicht entbehrend, können sie dafür durch klarere Wirklich-

[5] Grundformen menschlichen Seins, Berlin 1929. — Die Lage und die Aufgaben der Psychologie, ihre Sendung in der deutschen Bewegung, Leipzig 1933.

keitsbewertung das Leben leichter meistern. Jaensch schreibt größere Desintegration dem männlichen, größere Integration dem weiblichen „Typ" zu. Überdies sucht er eine biologische Erklärung des Typenunterschiedes aus dem Einfluß von Landschaft und Klima. Danach sind die Integrierten die „Sonnenkinder", in deren Heimat das Licht reicher und direkter auf den Körper flutet und dadurch indirekt die Formung der Seele beeinflußt. So findet er nicht nur im allgemeinen größere Verbreitung der „Integration" in südlichen, mehr Desintegration in nördlichen Breiten unserer Erdhälfte: auch bei den einzelnen Völkern findet er Desintegration mehr im Norden, Integration mehr im wärmeren Süden (in Deutschland im Südwesten) ihrer Länder. Genauere Untersuchungen darüber sind noch im Gang. Auch sein Typensystem selbst will Jaensch als „offenes System" betrachtet wissen, d. h. als ein System, das stets zu weiterer Entwicklung und etwa notwendigen Wandlungen bereit sei.

Teilweise — nur teilweise — der Typenlehre Jaenschs verwandt scheinen zwei weitere Formen der Typensichtung, die wir — leider auch nur in zu knappem Hinweis — nennen müssen. Das ältere, von C. G. Jung[6], trennt zunächst die Typen der Extravertierten und der Intravertierten. Bei jenen wird die Lebensenergie vom „Außen" sozusagen aufgesogen, in Bann gezogen; bei diesen wendet sie sich mehr zur Beachtung und Formung des Innenlebens. Je nach dem Vorwiegen bestimmter seelischer Anlagen — der maskulinen und der femininen, sowie des intellektuellen, emotionalen usw. Erlebens — ergeben sich für ihn dann weitere Unterteilungen der Charakter-Gruppen. Neuer und von Interesse für sehr aktuelle Probleme getragen ist die Typologie des Gießener Rektors Gerhard Pfahler[7]. Er untersucht zunächst die stärkere oder schwächere Ansprechbarkeit des Gefühlslebens, die typischen Sondereigenarten der Aufmerksamkeit und die größere oder geringere „Perseveration", mit der die Seele an ihren Erlebnissen „haften" bleibt, von ihnen nicht loskommt. So sucht er die „Grundstruktur" des Charakters zu finden, die dem Menschen als unveräußerliches Erbgut mit ins Leben gegeben wird. Innerhalb des Rahmens, den das Erbgut frei läßt, sieht er dann aber ein weites Feld der notwendigen Tätigkeit von Erziehung und Selbsterziehung.

So suchen die Typenforscher auf verschiedenen Wegen die Charakterformen zu „sichten". Daß es aber überhaupt mehrere Typen menschlichen Seins geben kann, zeigt neben dem Reichtum der Menschennatur auch die Armut und Begrenztheit des Individuums, der Einzelpersönlichkeit. Diese kann das ganze Menschsein nie in seiner Vollentfaltung in sich haben. Der eine nimmt dies auf, der andere das aus der Fülle des nicht unbedingt „Wesentlichen". Und doch bleibt der Drang zum reicheren Vollbesitz des Menschseins, nach weiterem Werden. „Entwicklung" aber besagt stetes Wandern im „Zwischenland", ist ein stetes „Verlassen" von etwas, um etwas anderes zu „werden", und diese neue Daseinsform bleibt

---

[6] Psychologische Typen, 2. Auflage, Zürich 1925.

[7] Vererbung als Schicksal, Leipzig 1932. — Warum Erziehung trotz Vererbung? Leipzig 1936.

einem auch nicht. So hat, was sich entwickelt, in keiner Phase seines Lebens eine Heimat, in der es verweilen könnte. Es muß immer wieder „sich absterben", um neue Seinsform zu gewinnen, bis das letzte große Sterben kommt, in dem man alles läßt! — Um was zu werden? Je höher der Werdedrang zielt, desto mehr ist das Wandern des Menschen ein Gehen in Unwissenheit darüber, was noch komme. Um die letzte „Form seiner Seele" weiß für gewöhnlich keiner. Während das Tier von dem steten „Sichabsterben" nichts weiß, leidet der Mensch an der Ungewißheit und Ungeborgenheit seines Lebens und Strebens. Darum ist ja das Geschenk des geistigen Seins ein so furchtbares, wenn man den Schenker nicht kennt. Wie immer sonst der Typus eines Menschen sei, jedenfalls muß jeder mit seiner Begrenztheit und seinem steten „Absterben- und Werden-müssen" fertig werden. Zunächst und vor allem praktisch: er muß nicht nur einen resignierten Ausgleich, sondern eine starke „Synthese" finden zwischen Lebensdrang und Einsatzbereitschaft, Glücksstreben und Hingabewillen. Charlotte Bühlers Buch über den „Lebenslauf als psychologisches Problem"[8] hat wirkliche Typen von Lebensläufen geschildert, in denen diese Synthese so oder anders gesucht, früh oder spät oder gar nicht gefunden wurde. Je nachdem „glückte" das Leben der einen, und das der andern scheiterte. Es wäre nicht leicht, aber reizvoll, die Anregungen dieses Buches aufzugreifen und von da aus weiter zu forschen. Theoretischem Fertigwerden mit dem „Absterben-müssen" und mit der Begrenztheit dient das Drängen aller denkenden Menschen nach „Weltanschauung". Auch hier gibt es „Typen". Ist ja doch Weltanschauung eben nicht ein Anschauen der Welt-Wirklichkeit, sondern ein Weltbewerten. Darum steht sie allen subjektiven Einflüssen offen, denen starkes Werterleben zugänglich ist. (So konnte Karl Jaspers[9] die Weltanschauungsformen schildern, in denen sich etwa mehr aktive oder mehr kontemplative oder mehr „mystisch" genannte Einstellung auf das eigene Selbst und auf die Gegenstandswelt verrät.) „Pilatustypen" weichen der Weltanschauungsfrage aus. Irgend eine geheime Angst überwältigt zeitweise ihre Sorge um den Sinn unseres Lebens in der Todeswelt, unseres „Werdens" in stetem „Vergehen". Es gibt Weltanschauer-Typen, die im Leben nur das Wandern ins Ungewisse und in die Ungeborgenheit sehen. Der Mensch kommt ihnen vor wie eine Lavamasse, die aus sinnlos brodelnden Vulkanen hinausgeschleudert wurde, um zu verglühen und zu erstarren. Wie Bergsteiger aus Angst vor der Tiefe in die Tiefe stürzen, läßt die Angst um den Lebenssinn und die Geborgenheit sie in weltanschauliche Vergottung der Ungeborgenheit fallen. Andere tun, als wüßten sie auf alle Lebensrätsel eine fein zugeschnittene Antwort, während uns Gott doch gar nicht auf alle Rätsel einen besonderen „Reim" gegeben hat. Wieder andere gehen mit offenen Augen in die Dunkelheit und Ungeborgenheit ihres Lebens und steten Sichabsterbens, wissend, daß nicht ein Schicksal sie blind dahinein „gewürfelt", sondern daß ewige Weisheit sie

[8] In der von Karl Bühler herausgegebenen Sammlung: Psychologische Monographien, Leipzig 1933.

[9] Psychologie der Weltanschauungen, 3. Auflage, Berlin 1925.

da hinein „geschaffen" und „gesandt" hat, daß diese Weisheit am Ende wie am Anfang ihrer Wege steht, daß beim Zerbrechen von Leben das Leben sich neu aufbaut. Sie wissen vom „ewigen Licht" über ihren ungeborgenen Wegen, „auch wenn es Nacht ist". Auch wo gemeinsamer Glaube an den Sinn des steten Werdens und Sterbens Tausende eint, gibt es viele typische Sonderarten, diesen Glauben zu erleben und ins Wirken umzusetzen. Was sonst als „Typus" die Lebensführung des Menschen mitgestaltet, wird sich naturgemäß auch hier geltendmachen. Dazu kommt aber dann das Untypische, das Persönliche freier Selbstgestaltung und ehrfürchtigen Wahrheitswillens. W. Keilbach[10] hat kürzlich u. a. auch darauf eindringlich hingewiesen.

Menschen können statt der Geborgenheit im „fernen" Gott Sicherung und Bergung ihres Glückes im Nächstliegenden und in sich selber suchen. Sie gehen sehend und frei in das Geheimnisdunkel der Sünde, in den Fluch der größten Ungeborgenheit. Manche „Typen" verkrampfen sich dann in das gnadenlose Schuldigsein und die Verzweiflung. Andere überkompensieren die Verzweiflung durch die Vergötzung des „Gott-los-seins" und suchen Heroismus im Verfluchtsein. So verleugnen sie ihr innerstes Wesen; denn mehr noch als andere Geschöpfe ist der geschaffene Geist ein „relatives" Wesen, d. h. ein auf Gott bezogenes, naturgemäß von allen seinen Anlagen und Kräften zu ihm „zurückgetragenes" Wesen. Bei wiederum andern bekundet sich in der Ohnmacht die Gottesmacht, weil sie auf dem Weg der Schuld die Gnade fanden. Da nun das Leben aus der Gnade es eigentlich ist, was die „Heiligen" macht, so können wir erst hier die Frage wieder aufnehmen, wieweit eine „Typologie der Heiligen" möglich sei. Sie ist es offenbar in sehr weitem Ausmaß. Schon im religiösen Alltag finden wir mannigfache „Typengegensätze": Religiosität, die starken Sinn für Form und Zucht verrät, und solche, in der sich mehr der Sinn für frei schwingenden Rhythmus des Lebens kundtut; und jeder Typ hat seine besondern Gefahren. Der eine kann in Formalismus erstarren, der andere in Laune sich auflösen. Wir sehen zielklar zu Gott strebende Menschen und „Stimmungsheilige", Eiferer für Frömmigkeitsprogramme neben Betern, Martyrernaturen neben Allerwelts-Harmonisierern, starre Verurteiler und „Großinquisitoren" (im Sinn Dostojewskis) neben feinfühlig verstehenden Helfern im religiösen Suchen, Menschen, die sich an apologetischer Problematik zerquälen und nicht aus ihr herauskommen, und solche, die nie hineinkommen, weil sie bloße Gläubige aus Volksgewohnheit sind usw. Auch bei den Heiligen gilt, daß Stern von Stern sich unterscheidet. Bei vielen ist es handgreiflich, daß der persönliche Typus des Schizothymen, des J-3-Menschen usw. und die Lebensform ihrer Zeit und ihres Volkes[11] sich in ihrem religiösen Leben und Streben auswirkt. Freilich, im einzelnen zu zeigen, wie sie sich auswirken, ist nicht bei allen so leicht möglich. Gnade setzt Natur voraus, und darum ist Typologie der Heiligen möglich. Aber Gnade überhöht

[10] Das Problem der Religionen, Paderborn 1936.

[11] Zum Letzteren vgl. außer Jaensch auch v. Eickstedt, Grundlage der Rassenpsychologie, Stuttgart 1936.

Natur, und da — wie am letzten freien Ja des Willens zur Gnade — findet Typologie ihre Grenzen an der Freiheit göttlichen Gnadenschenkens.

Wir sagten, typische Persönlichkeitsformen seien Begrenztheitsformen. Darum wäre Kultus des eigenen Persönlichkeitstyps ein Kultus der Enge und des Unvollendetseins. Typische Form ist aber doch gottgewollte Daseinsform; darum wäre es Hochmut, wollte man nicht mit ihr rechnen. Es gilt also, seinen Typus mit seiner Begrenztheit hinzunehmen und so mit ihm zu wirken, so mit ihm zu den Aufgaben des Lebens Stellung zu nehmen, daß die Lösung der Aufgaben gelinge und der überhöhenden Gnade der Weg nicht verbaut werde. Letzte Überhöhung und Ausweitung des Typus gibt es freilich nur, wo sich Gottes Geistigkeit in die Körperwelt, Gottes Ewigkeit in die Geschichte, Gottes Einfachheit und Unwandelbarkeit in die Spaltungen und Wandlungen der Seele, Gottes Leben in das stete Sterben und Werden des Menschen herabsenkt, — in Inkarnation, Gethsemane, Golgatha, — und wo Gott die Wege der Menschenseele geht, die „Sünde der Welt aufhebt" und die Aufgaben des Menschenlebens löst.

Zur Filmenzyklika Pius' XI.

Von Melchior Grossek

Die päpstliche Enzyklika „Vigilanti cura" vom 29. Juni 1936 war eine Überraschung. Überraschend ist schon die Tatsache als solche, daß eine hochoffizielle Kundgebung des Heiligen Vaters ein so „weltlich Ding" zum Gegenstande hat, wie es der Film seiner Gestalt und seiner innern Haltung nach tatsächlich ist. Daß man im Vatikan die Entwicklung des Films seit Jahren mit Interesse verfolgte, daß dieses Interesse schon in der Enzyklika „Divini illius magistri" vom Jahre 1930 eindrucksvoll zu Tage trat, noch mehr in den bedeutsamen Ansprachen, die Papst Pius XI. 1934 und 1936 vor Vertretern der internationalen Filmpresse gehalten hat — das alles war bekannt. Dennoch war die große Öffentlichkeit auf eine so ausgiebige und öffentliche Stellungnahme der Kirche zum Film nicht gefaßt.

Freilich genügt ein Blick in den „Großen Herder" (IV 940), um sich zu überzeugen, daß die Katholiken in Deutschland wie in andern Ländern seit Jahrzehnten um die Gestaltung des Films im Sinne ihrer Ideale bemüht gewesen sind; aber auch hier gilt einigermaßen, was P. Adalbert Bangha S. J. in der „Schöneren Zukunft" (3. Mai 1936) über die Presse schreibt: „Es ist ein wahres Rätsel, wie es dazu kommen konnte, daß die Kirche sich in der Neuzeit gerade jener Mittel berauben ließ, durch die heute die Menschen gedanklich am stärksten beeinflußt werden und ohne die weder die Seelsorge noch der Unterricht imstande ist, die Massen im Glauben zu erhalten oder sie für diesen wieder zu gewinnen."

Man kommt der Lösung jenes „wahren Rätsels" näher, wenn man bedenkt, daß die konservative Grundhaltung und infolgedessen die prinzipielle Zurückhaltung allem Neuen gegenüber etwas wesenhaft Katholisches

ist. Diese Haltung hat sich in der zweitausendjährigen Geschichte der Kirche als durchaus gut und nützlich bewährt. Aber man kann „des Guten zu viel tun." Zu viel Konservativismus wird zur Reaktion, die sich besonders rächt in einer Zeit, deren Entwicklung (namentlich auf technischem Gebiet) in unerhörtem Tempo vorwärtsstürmt; gegen die Fülle der weltumwälzenden Erfindungen und Entdeckungen, die unser Geschlecht in den letzten drei Jahrzehnten erlebte, kommt der Erlebnisinhalt ganzer früherer Jahrhunderte nicht auf. Unserer Zeit gelang die Verwirklichung uralter Sehnsuchtsträume der Menschheit: Fliegen, Fernhören und Fernsehen. Wer heute nicht auf der Hut ist und sofort herzhaft zupackt, dem läuft die Entwicklung davon. Auch in diesem Sinn gilt die Parole: Katholische Aktion und nicht Reaktion. „Katholische Sprungbereitschaft" gilt — es war ein Lieblingsausdruck Dr. Sonnenscheins, der selbst eine klassische Verkörperung dieser modernen katholischen Sprungbereitschaft war.

Wahrscheinlich hat man, gerade dem Film gegenüber, im katholischen Lager das normale Maß von Zurückhaltung deshalb übersteigert, weil man feststellen mußte, daß die Kinder der Welt diese neue Errungenschaft sofort mit zielsicherem Instinkt und hemmungsloser Entschlossenheit ihren weltlichen und allzu weltlichen Interessen dienstbar machten. Das allerweltlichste Interesse aber zielt aufs Geld. Der Film wurde in seinen Kinderjahren als eine neue, sehr lukrative Gelegenheit zum Geldverdienen angesehen. Und da man die Filmsäle (und damit die Kassen) am besten füllen kann, wenn man an die leicht entzündbaren Instinkte der großen Masse appelliert, so hat man das reichlich getan und dadurch begreiflicherweise erreicht, daß gerade den Gutgesinnten der Film als solcher anrüchig erschien. Im besten Fall galt er ihnen als neues Volksunterhaltungsmittel, umwittert von der Atmosphäre des Rummelplatzes. Das lautmalerische „Kintopp" ist bezeichnend. Jene aber, die trotz allem von Anfang an der Meinung waren, hier habe uns Gott durch den schöpferischen Menschengeist ein herrliches Mittel der Seelsorge in die Hände gegeben, das sich bei richtigem Gebrauch wirksamer erweisen würde als das gedruckte und gesprochene Wort, sah man fast als mißliebige Phantasten und Unruhestifter an.

Die „Magna Charta" der katholischen Filmbewegung

Nun hat sich der Heilige Vater selber in die Front dieser „Unruhestifter" gestellt. Mit aller müden, filmfremden Resignation, mit allem passiven Widerstand wird in der Enzyklika gründlich aufgeräumt. Die Bedeutung des Films als Massenbeeinflussungs- und Massenerziehungsmittel wird wuchtig herausgestellt. Der Papst spricht von „der außerordentlichen Bedeutung, die diese Art Schauspiele in unsern Tagen gewonnen hat", und dem „weitreichenden Einfluß, den sie als Anreiz zum Guten oder zum Bösen ausüben". Er nennt den Film „eine große internationale Macht". „Es erübrigt sich, auf die Tatsache hinzuweisen, daß Millionen von Menschen Tag für Tag an Filmvorführungen teilnehmen, daß Räume für solche Schauspiele in stets wachsender Zahl bei Zivilisier-

ten und Halbzivilisierten eröffnet werden, daß das Kino die volkstümlichste Form der Unterhaltung geworden ist, daß es in den Stunden der Muße nicht nur den Reichen, sondern allen Klassen der Gesellschaft offen steht. ...Es gibt kein stärkeres Mittel als das Kino, die Massen zu beeinflussen." Auch die Gründe dieser einzigartigen Suggestivkraft sind klar herausgestellt: „Die Macht des Films beruht auf der Tatsache, daß er durch das Bild spricht, lebendig und anschaulich. Es wird aufgenommen von der Seele, mit Lust und ohne Ermüdung auch von einer ungebildeten und primitiven Seele, die nicht die Fähigkeit hat und nicht einmal das Verlangen danach spürt, sich mit den Abstraktionen oder Deduktionen des Denkens abzumühen. Auch das Lesen und Zuhören verlangt noch eine gewisse Anstrengung, die dagegen beim Film ersetzt wird durch das ununterbrochene Lustgefühl der einander folgenden und sozusagen lebendigen Bilder. Im Tonfilm verstärkt sich diese Macht, da die Deutung der Geschehnisse noch leichter wird und der Zauber der Musik sich mit dem Schauspiel verbindet."

So hoch wertet der Heilige Vater infolgedessen die Bedeutung des Films, daß er es den Bischöfen zur Pflicht macht, der Filmproduktion ein wachsames Interesse zu widmen, ja, er fordert für jedes Bistum die Einrichtung eines besondern Filmbüros, das zweckmäßigerweise dem Organisationsapparat der Katholischen Aktion angegliedert werden soll. „Wir verstehen wohl, daß die Einrichtung eines solchen Büros ein gewisses Opfer, eine gewisse Aufwendung für die Katholiken der verschiedenen Länder erfordert. Indessen, die große Bedeutung des Kinematographen und die Notwendigkeit, die Sittlichkeit des christlichen Volkes und auch des ganzen Volkes zu schützen, läßt dieses Opfer mehr als gerechtfertigt erscheinen."

Die Protestaktion des amerikanischen Episkopats

Aus dieser filmbejahenden Haltung heraus erklärt sich das hohe Maß der Anerkennung, das in dem päpstlichen Sendschreiben den Bischöfen der Vereinigten Staaten gespendet wird. An sie ist es in erster Linie gerichtet. Die in Nordamerika hergestellten Filme beherrschen den größten Teil des Weltmarktes. Bekannt ist der wohlorganisierte, erfolgreiche Vorstoß, den der amerikanische Episkopat gegen den unmoralischen Film unternommen hat. Der besondere Charakter und Verlauf dieser beispielhaft echten Katholischen Aktion ist am klarsten aus dem entsprechenden Abschnitt der Enzyklika selbst zu sehen: „Da man in den Filmtheatern fortfuhr, Laster und Verbrechen zu verherrlichen, schien der Weg zu einer anständigen Unterhaltung im Filmtheater für immer verlegt. In dieser Krise nun, ehrwürdige Brüder, wart ihr unter den ersten, die die Frage untersuchten, wie man die Seelen derer schützen könne, die eurer Sorge anvertraut waren, und ihr machtet mit der ‚Legion des Anstandes' den Anfang eines Kreuzzuges für die öffentliche Sittlichkeit, um die Ideale einer natürlichen und christlichen Ehrbarkeit neu zu beleben. Jeder Gedanke lag euch fern, die Filmindustrie schädigen zu wollen; im Gegenteil habt ihr sie indirekt vor dem sicheren Zusammenbruch all

jener Formen des Vergnügens bewahrt, die einer Zersetzung der Kunst zutreiben. Eure Direktiven weckten die empfängliche und ergebene Anhänglichkeit eurer Gläubigen; Millionen von amerikanischen Katholiken unterschrieben das Gebot der ‚Legion des Anstandes' und verpflichteten sich, keiner Filmvorstellung mehr beizuwohnen, die einen Angriff auf die katholische Moral und auf die rechten Lebensnormen enthalten. So können wir mit Freude feststellen, daß nur wenige Probleme der letzten Zeit Bischöfe und Volk so eng verbunden haben wie die hier in Rede stehende Zusammenarbeit bei diesem heiligen Kreuzzug. Nicht bloß Katholiken, sondern auch angesehene Protestanten, Juden und viele andere sind eurem Vorgehen gefolgt und haben sich eurem Bemühen angeschlossen, indem nun auch sie dem Film weise Normen in künstlerischer und moralischer Hinsicht zurückgaben."

Aus diesem Erfolg der „Legion of Decency" in den U. S. A. ergeben sich von selbst allgemeine, für die Bischöfe aller Länder gültige Richtlinien: „Von Zeit zu Zeit werden die Bischöfe gut tun, die Filmindustrie daran zu erinnern, daß es zu den Obliegenheiten ihres Hirtenamtes gehört, sich um jede Art ehrbarer und gesunder Erholung zu kümmern, weil sie vor Gott für die Sittlichkeit des ihnen anvertrauten Volkes, auch wenn es sich erholt, verantwortlich sind. Ihr heiliges Amt verpflichtet sie, klar und unverholen zu sagen, daß eine ungesunde und unreine Form des Vergnügens den sittlichen Lebensnerv eines Volkes zerstört. Sie mögen die Filmindustrie auch daran erinnern, daß das, was sie fordern, nicht nur die Katholiken, sondern das ganze kinobesuchende Publikum angeht."

Der wirksamste Protest ist die positive Tat

Allerdings ist das Vorgehen der Bischöfe Amerikas in seiner Zielsetzung zunächst negativ. Eine gewiß wirksame Bekämpfung des unmoralischen Films. Wirksamer und wichtiger ist aber die positive, filmschöpferische Tat. Die siegreichste Waffe gegen den schlechten Film ist der gute Film. „Warum soll man in der Tat", so heißt es in der Enzyklika, „nur an die Unterdrückung des Bösen denken? Der Film braucht nicht ein bloßes Vergnügen zu sein, er braucht nicht nur nichtige und müßige Stunden auszufüllen, er kann und muß mit seinen großen Wirkungen Bildungsmittel werden und positiv zum Guten führen. Gute Filme können tiefgehenden und moralischen Einfluß auf die Zuschauer ausüben. Über die Unterhaltung hinaus können sie hinweisen auf hohe Lebensideale, wertvolle Kenntnisse vermitteln, weiteres Wissen um die Geschichte und die Schönheit des eigenen Landes fördern, Wahrheit und Tugend in anziehender Form darstellen, gegenseitiges Verständnis unter den Nationen, den sozialen Klassen und den Rassen schaffen oder wenigstens begünstigen, die Sache der Gerechtigkeit verteidigen, für die Schönheit des Guten eintreten und in jeder Weise wirken für eine gerechte und soziale Ordnung in der Welt."

Wer selbst erlebt hat, welche faszinierende Wirkkraft der Film im Dienst des Bösen ausübt, wer etwa seinerzeit Sowjet-Filme gesehen hat, Meisterwerke propagandistischer Kunst, wer dabei nicht bloß die Film-

leinwand, sondern auch das Publikum beobachtet hat, wie es sich durch das Filmgeschehen zu spontanen Beifallsäußerungen für die vom Film vertretene Idee hinreißen ließ, der empfand die Frage in ihrer ganzen bedrückend schweren Wucht: Warum wird die gewaltige, propagandistische Dynamik, die dem Film vor allen andern Mitteln der Massenbeeinflussung innewohnt, nicht mit ebensolchem Eifer in den Dienst des Guten, in den Dienst Gottes und der Seelen gestellt? — Ein Bedenken, das deshalb ins Gewicht fällt, weil es gerade die feinfühligen religiösen Naturen am häufigsten empfinden, wird durch die Enzyklika autoritär entkräftet. Das Bedenken nämlich, ein stärkerer Einbruch des Technischen (der Film wird hier zunächst als technisches Erzeugnis gesehen) in den Bezirk des Religiösen und Seelsorglichen sei deshalb gefährlich, weil er eine unerwünschte Mechanisierung der Seelsorge zur Folge haben könnte. Die Antwort der Enzyklika heißt: „Es ist in der Tat dringend notwendig, dafür zu sorgen, daß auch in dieser Sache die Fortschritte der Kunst, des Wissens und selbst der Technik und Industrie, die wahre Gaben Gottes sind, auf die Ehre Gottes und das Heil der Seelen hingerichtet werden."

Auch die katholische Presse und das katholische Schrifttum, die heute als ein unentbehrliches Mittel der normalen Seelsorge gelten, beruhen doch im weitesten Maße auf technischen Voraussetzungen. Darum Pressesonntag, Pressekollekten, wir hatten unlängst eine katholische Presseausstellung in Rom. Wann kommt der Sonntag des katholischen Films? Wann eine allgemeine Filmkollekte? Wann eine katholische Filmausstellung? Einmal kommt das alles gewiß. Je eher, um so besser!

Das Ziel aber, das wir unentwegt erstreben müssen, den katholischen Film, werden wir kaum durch noch so starke Beeinflussung der nichtkatholischen Produktion, sondern nur durch eigene Initiative, durch eigene Tatkraft erreichen.

Aber selbst wenn die „Legion des Anstandes" mit ihren Idealen alle Länder der Erde durchdringt, wird sie selten einen Film erwirken, der eine katholische Idee, etwa die Idee der gesunden, geistig und christlich verklärten Geschlechterliebe, der Unauflöslichkeit der Ehe, der Feindesliebe, der christlich motivierten Karitastat bewußt mit ganzer Konsequenz darstellt. Meist wird man schon froh sein müssen, wenn der Film eben nicht unmoralisch ist. „Auf dem Gebiet des Filmwesens ist seit 1933 viel Erfreuliches geschehen", schreibt in der „Neuen Literatur" (September 1936, S. 552) ein Filmkritiker, der von September 1935 bis März 1936 in einer deutschen Großstadt 43 Filme besucht hat. Aber neben der Anerkennung des Fortschrittes zum Besseren muß er doch auch „das Fehlen unbequemer ethischer Forderungen, die Bestätigung einer flachen, rein materiell eingestellten Weltanschauung" gerade bei sehr beliebten Filmen beklagen (S. 551). Und als Gesamtergebnis seiner Beobachtungen stellt er fest, „Kunst wenig, Torheit mittel, Kitsch stark gefragt" (S. 552). Solche und ähnliche filmische Erfahrungen machen die Forderung nach dem katholischen Film erst recht zu einer unabweisbaren Notwendigkeit. In weiser Erkenntnis dieser Notwendigkeit sagt der Papst: „Unsere An-

erkennung für alle jene kann nicht groß genug sein, die sich der edlen Aufgabe gewidmet haben, die Filmkunst auf die Höhe ihrer erzieherischen Aufgaben zu bringen und sie den Forderungen des christlichen Gewissens gemäß diesem Ziel anzupassen."

Was heißt „katholischer" Film?

Ein häufiges Mißverständnis muß freilich vorweg abgewiesen werden: unter „katholischem" Film verstehen wir zunächst durchaus nicht verfilmte Heiligenleben. Wohl ist die Entwicklungsgeschichte manches Heiligen überreich an filmisch fruchtbaren Momenten und — für unsere Zeit besonders willkommen — an eindrucksvollen Erweisen heldischen Lebensstils. Aber die bisher in dieser Richtung unternommenen Versuche zeigen klar, daß wir noch nicht reif genug sind, uns die Lösung dieser idealsten katholischen Filmaufgabe zuzutrauen. Eine Maria Falconetti hat es wohl vermocht, die hl. Johanna von Orleans durchaus glaubhaft darzustellen, es ist jedoch ein seltener Glücksfall, daß eine berufene Darstellerin da ist und daß sie außerdem in die Hand eines berufenen Regisseurs gerät. Die verschiedenen Elisabeth-, Franziskus- und Theresienfilme (kleine hl. Theresia) und vor allem die Christusfilme, die über uns gekommen sind, haben, mehr als wünschenswert war, diese Ansicht bestätigt, daß die Spannung, die sich hier zwischen dem Wollen — dem gewiß meist guten Wollen — und dem Können offenbart, schlechthin unüberwindbar ist. Insbesondere: die Gestalt Christi auf die Leinwand bringen zu wollen, ist einfach Vermessenheit. Rettungslos läuft jeder Christusfilm auf eine Profanation hinaus.

Der katholische Film, wie wir ihn sehen und ersehnen, ist in erster Linie nicht der Heiligenfilm, der biblische Film. Auch nicht der Film, der sich äußerlich durch einen Masseneinsatz von katholischen Symbolen, Herrgottswinkeln, Madonnenbildern, Hochämtern, Prozessionen und sonstigen liturgischen Handlungen katholisch aufdrapiert. Nicht darauf kommt es im wesentlichen an. Sondern wir brauchen den Film, der frisch hineingreift in die vielgestaltige Problematik unserer Zeit und ihre Probleme im katholischen Sinne löst. Der auf die Fragen, die die Zeit bedrängen, die vom Katholischen und die vom Filmischen her richtige Antwort gibt. Wir brauchen den Film, der eine katholische Seele hat. Natürlich ist nicht gemeint, daß dieser Film immer auf höchstem Kothurn, umhüllt von abgründigem Ernst daherstelzen muß. Warum soll man nicht auch große und ernste Ideen in einer unterhaltsamen, gegebenenfalls humorvollen Form an den Mann bringen können? Ridendo discimus. Nur keine Moralinsäure, die den Zuschauern jede Lust zum Wiederkommen von vornherein vergällt. Daß der Papst den Film als Unterhaltungsmittel absolut bejaht, ergibt sich eindrucksvoll aus so vielen Stellen der Enzyklika, daß man sie hier nicht alle zitieren kann. Und selbstverständlich hat neben dem Spielfilm auch der katholische Reportagefilm über denkwürdige Ereignisse katholischen Lebens, über kulturelle katholische Leistung, katholische Missions- und Karitasarbeit usw. seine besondere Bedeutung.

Kein katholischer Filmkitsch!

Noch eines freilich müssen wir vom katholischen Film verlangen: eine möglichst hohe künstlerische Qualität, die der Erhabenheit seiner Idee entspricht. Lieber keinen religiösen Film als religiösen Film-Kitsch.

Es ist gewiß möglich, daß auch kitschige Gipsfiguren oder Hartgußfiguren religiöse Wirkungen ausstrahlen. Und doch hat erst vor kurzer Zeit die höchste Führung der Kirche mit großer Entschiedenheit die Forderung erhoben: Hinaus mit dem Gips aus der Kirche! Maßgeblich war nicht die Erwägung, daß in manchen Fällen auch der religiöse Kitsch Gutes wirken könnte, sondern die Rücksicht auf die Größe und Würde der Sache.

Aus genau der gleichen Rücksicht lehnen wir den verkitschten religiösen Film ab, den Film, der in engster geistiger Verwandtschaft mit der Gipsfigur steht. Ja wir lehnen den kitschigen religiösen Film noch stärker ab als die Gipsfigur. Denn deren Wirkung bleibt immerhin sozusagen mehr „unter uns". Der Film aber tritt vor die breite Front auch der nichtkatholischen Öffentlichkeit. Diese schließt daraus nur allzu leicht und allzu gern auf das Niveau katholischer Frömmigkeit und katholischer Geistigkeit überhaupt. Wir Katholiken müssen an den Film, der sich äußerlich durch das Motiv, durch die Umwelt der Handlung als katholisch präsentiert, noch höhere Ansprüche stellen, als es die nichtkatholischen Kritiker tun. Das heißt nicht, dem echten katholischen Film den Weg verbauen, sondern ihm den Weg bereiten. Manche Schifflein der katholischen Filmproduktion, die im Laufe der letzten Jahre in See gegangen sind, mit starker Bemannung, mit reichlichem Betriebsstoff, mit den guten Wünschen aller filminteressierten Katholiken, sind wahrhaftig nicht durch das Übermaß an Kritik gekentert, sondern durch Mangel an Kritik von außen her und durch Mangel an Selbstkritik. Darum verlangt die Enzyklika mit betontem Nachdruck, daß die „edle Aufgabe" des katholischen Films angegriffen werde „mit der Kompetenz von Fachleuten natürlich und nicht durch Dilettanten".

Ausblicke und Hoffnungen

Trotz der vielfachen Enttäuschungen ist der Wille zum katholischen Film nie ganz erloschen. Er hat gerade durch jene Enttäuschungen an Kraft und Zielklarheit gewonnen. Vor allem wächst in immer weiteren katholischen Kreisen die Klarheit der Erkenntnis, daß die Entwicklung des Films zur Zeit auf einem Irrweg läuft. Der Film ist seinem innersten Wesen abtrünnig geworden. Dem Film wesensgemäß ist die optische, bildhafte Ausdrucksform. Film ist und bleibt — trotz Tonfilm — die Kunst des bewegten Bildes. Er hat sich aber, vor allem eben durch den Einbruch des Tonfilms, zu unbotmäßigen Grenzübertritten verleiten lassen, in die benachbarten Provinzen, die ganz andern Gesetzen unterstehen: Theater, Oper, Operette usw. Gerade die letzte Jahrespro-

duktion hat aufs neue die Befürchtung geweckt, daß in dem Schwall verfilmter Literatur und Historie der Film selber untergeht.

Wie froh ist man, wenn man — allerdings selten genug — einem wirklich vollblütigen Film begegnet, der nicht wie eine mehr oder weniger geschickte Übersetzung aus einer Fremdsprache anmutet, sondern seine eigene Muttersprache spricht, der den prachtvollen Reichtum ihrer Ausdruckswerte erstrahlen läßt, der den Symbolgehalt des Bildes entfaltet, die Bilderfolge als Symbol aufzeigt für die letzten Gründe und Zusammenhänge des Seins!

Und hier ist der Punkt, wo, wie wir glauben, das Streben nach dem echten Film und das Streben zum katholischen Film aufs engste zusammengehen. „Katholischer" Film allerdings im feinsten und wesentlichsten Sinne verstanden: der Film, der unmittelbar katholische Werte und Wahrheiten in seiner Sprache kündet. Denn auch die religiöse Idee offenbart sich in einer für uns sichtbaren Weise am liebsten und arteigensten durch das Symbol, durch Bilder und Gleichnisse. Wenn ein Berufener käme, der beide gleich kostbaren Talente, den echten Filmsinn und den echten religiösen Sinn, in sich einte, wenn er unter Einsatz seiner ganzen künstlerischen und religiösen Kräfte den religiösen Film gestaltete, er würde nicht bloß Christi hohen Auftrag: „Lehret alle Völker!" in einer neuen hinreißend schönen und eindringlichen Form erfüllen, er würde zugleich auch die Filmkunst zur höchsten Vollendung führen.

Jener berufene Entdecker und Erwecker kann aber nur dann wirken, wenn die Gemeinschaft da ist, aus der er wächst und die ihn trägt. Und gewiß wäre dies der herrlichste Erfolg der Film-Enzyklika, wenn es ihr gelänge, das „schlafende Heer Christi" endlich aufzurütteln und eine solche Gemeinschaft zu formen. Eine machtvolle, weltumspannende Gemeinschaft von filminteressierten, filmaktiven Katholiken, die durchglüht sind von dem durch nichts zu erschütternden Willen, für Christus die Welt zu erobern.

Der Wächterruf des Statthalters Christi darf nicht wirkungslos verhallen. Seine Wirkung darf sich auch nicht auf das rein Negative, auf die Ablehnung des schlechten Films, beschränken. Es gilt, darüber hinaus alle filmschöpferischen Kräfte im Katholizismus zu aktivieren.

Wir sind an 380 Millionen. Wäre auch nur ein geringer Bruchteil gemäß dem Willen des Heiligen Vaters filmaktiv, dann hätten wir den katholischen Film, mit dem die Welt rechnen müßte. Der Film, der jüngste Apostel des Lichtes, wartet auf seine Sendung.

Die Quellen des Rechts im Lichte der Gegenwart

Von Dr. Josef Schwering

Die tiefgehende Bewegung unserer Tage stellte die Gesetzgebung vor große dringliche Aufgaben. Auch Rechtsgebiete, die oft Jahrzehnte hindurch das Bild einer friedlichen Idylle boten, blieben nicht unberührt. Die große Aufgabe der Erneuerung des weiten Gebiets des bürgerlichen Rechts steht noch aus. Allgemein ist das Verlangen nach einem einfachen und volkstümlichen, dem Rechtsgefühl des Volkes entsprechenden Recht unter möglichster Ausmerzung fremder Bestandteile. Die Reform wird in weit höherem Grade als zur Zeit der Schöpfung des BGB. um die Wende des vorigen Jahrhunderts im Zeichen philosophischer Betrachtung stehen. Vor etwa zehn Jahren führte der Rechtslehrer Alfred Manigk in der Festschrift für Rudolf Stammler in seinem Beitrag über die Idee des Naturrechts aus, das Pandektenjahrhundert werde durch das Jahrhundert einer philosophischen Jurisprudenz abgelöst werden. Seitdem ist diese früher stark vernachlässigte Seite der Rechtswissenschaft immer mehr in den Vordergrund getreten; es sei hier aus der reichen Ernte des rechtsphilosophischen Schaffens nur hingewiesen auf die Werke von Emil Hölscher, Sittliche Rechtslehre (1928); Karl Petraschek, System der Rechtsphilosophie (1933); Karl Schmitt, Über die drei Arten rechtswissenschaftlichen Denkens (1933); Karl Larenz, Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, 2. Aufl. (1935). Überall regt sich das metaphysische Denken und damit auch das Erstarken ethisch-religiöser Richtungen.

An der Eingangspforte zum Neubau des bürgerlichen Rechts tritt uns die wissenschaftlich und praktisch gleich wichtige Frage entgegen, welche Mächte in Zukunft als Recht schaffend, also als Rechtsquellen anerkannt werden sollen, und in welchem Rangverhältnis sie untereinander stehen. Diese Fragen rühren an das Fundament der Rechtsordnung und laden daher im Hinblick auf die Reform zu einer näheren Untersuchung ein. Wegen ihres philosophischen Einschlags ragt ihre Bedeutung weit über den Bereich juristisch-technischer Betrachtung hinaus. Das ist lange Zeit verkannt worden. Die Lehre von den Rechtsquellen erschöpfte sich gewöhnlich mit der Feststellung, daß Gesetz und Gewohnheit als Rechtsquellen anzusehen seien, deren Voraussetzungen untersucht wurden. Die Frage, welche Mächte hinter den Rechtsquellen stehen und die Rechtsbildung bestimmen, wurde abgelehnt als außerhalb der Jurisprudenz liegend. Neuerdings hat sich auf diesem Gebiete eine lebhafte Bewegung geltend gemacht. Rechtschaffende Kraft wird zahlreichen Elementen zugeschrieben, insbesondere der Analogie, der Natur der Sache, dem Rechtsgefühl, dem Naturrecht. Damit werden Fragen aufgeworfen, die in der Hauptsache nur aus der Rechtsphilosophie erschlossen werden können. Sie muß Auskunft darüber geben, von welchen Prinzipien das Recht und die Rechtsbildung beherrscht werden.

Ist die Rechtsphilosophie, wie heute kaum noch bezweifelt wird, ein Zweig der allgemeinen Philosophie, so muß sie ebenso wie diese auf den

Grundelementen des geistigen Vermögens des Menschen beruhen, auf dem Erkennen und Wollen. Logik und Erkenntnislehre untersuchen das Denken, die Moralphilosophie das Wollen und Sollen. Die Logik ist das unentbehrliche Rüstzeug für jede wissenschaftliche Arbeit, daher auch für die juristische. Sie ist das Instrument, womit der Jurist den Rechtsstoff ordnet, geistig durchdringt und die maßgebende Rechtsnorm auf ihn anwendet. Dennoch wird man Isay zustimmen, wenn er ausführt, es sei unmöglich, eine gerechte Entscheidung rein logisch aus der Rechtsnorm zu gewinnen, die Logik sei blind für den Gerechtigkeitswert[1].

Binder hat, wie er in seiner Philosophie des Rechts bezeugt, nach langem Ringen mit den Gedankengängen des Kritizismus erkannt, daß mit bloß verstandesmäßiger Begriffsbildung nicht bis zur Sphäre des Rechts vorzudringen ist[2].

Das Recht erschöpft sich nicht im formal-logischen Denken, der Kern seines Wesens liegt auf dem Gebiete des Zweckhaften, der Teleologie und der Ethik. Daraus erklärt es sich, daß die erkenntnistheoretischen Untersuchungen, die seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts unter dem Einfluß des Neukantianismus neu aufgenommen wurden, die Rechtsphilosophie nicht wesentlich bereichert haben, wenn sie auch dazu beigetragen haben, den Positivismus zurückzudrängen. Die hohe Bedeutung des Sittlichen für das Recht war auch Ihering, obgleich er zum Positivismus neigte, aufgegangen, als er sein großes Werk: „Der Zweck im Recht", in Angriff nahm. Er fand, daß im Sittlichen die halbe Philosophie stecke. Mit dem Erwachen der Metaphysik in den letzten Jahrzehnten befestigte sich in weiteren Kreisen die Überzeugung, daß im Recht ethisch-sozialen Instanzen das letzte Wort gebührt. In zahlreichen Schriften wurde das Verhältnis von Recht und Moral, von positivem und natürlichem Recht untersucht. Im Vordergrunde stand die Frage nach dem letzten, alle Erscheinungen des Rechts beherrschenden Grundprinzip.

I.

Überblickt man die rechtsphilosophische Literatur von den Griechen bis zur Gegenwart, so scheint weitaus vorwiegend die Gerechtigkeit als dieses Grundprinzip anerkannt zu sein. Den engen Zusammenhang zwischen Recht und Gerechtigkeit hatten schon Plato und Aristoteles erkannt. In den römischen Quellen (Ulpian) kommt das „suum cuique tribuere" als Rechtsprinzip zum Ausdruck, es hat seinen Weg durch die ganze Kulturwelt genommen. Gleichlautende Stimmen könnten in großer Zahl aus alter und neuer Zeit beigebracht werden, einige wenige mögen hier genügen. Der Rechtsphilosoph Julius Stahl, der Vertreter der konservativen Staatsauffassung, hat in seiner großangelegten Philosophie des Rechts die Gerechtigkeit als die Idee bezeichnet, die dem gesamten Recht zur Grundlage dient und ihm das Siegel der Unverbrüchlichkeit erteilt[3]. Adolf Las-

[1] Isay, Rechtsnorm und Entscheidung (1929) 162.
[2] Binder, Philosophie des Rechts 84.
[3] Jul. Stahl, Philosophie des Rechts II 244 ff.

son, der Anhänger Hegels, betrachtete das Gerechte als ein allgemeines Prinzip des Handelns in Bezug auf andere, weit über die Sphäre des Rechts hinausgehend[4]. In unsern Tagen bezeichnet der Rechtsphilosoph Binder die Gerechtigkeit schlechthin als die Idee des Rechts[5]. Auch Petraschek bezeichnet als Aufgabe des Rechts die Verwirklichung der objektiven Gerechtigkeit[6].

So könnte es scheinen, es sei die Gerechtigkeit die ausschließliche Grundlage des Rechts. Dagegen erheben sich Bedenken. Die Göttin der Gerechtigkeit führt nicht nur das Schwert, sie hält auch die Waage. Die große Bedeutung der Billigkeit neben der Gerechtigkeit erhellt aus der Geschichte der Jurisprudenz bei allen Kulturvölkern von der aequitas der Römer bis zum Billigkeitsrecht der Gegenwart. Wie verhält sich grundsätzlich die Billigkeit zur Gerechtigkeit? Handelt es sich um einen innern Gegensatz oder um gegenseitige Ergänzung? Es ist erstaunlich, daß Aristoteles dieses Problem bereits entdeckt und in grundlegender Weise behandelt hat. Im 5. Buch der Nikomachischen Ethik führt er aus, das Gesetz müsse allgemeine Bestimmungen treffen, die auf den Durchschnitt der Lebensverhältnisse abgestellt seien, es komme aber vor, daß die allgemeine Bestimmung der besondern Lage des Falles nicht gerecht werde; und er fährt dann fort: „Das also ist das Wesen des Billigen, eine Ergänzung des Gesetzes zu bilden, wo dieses wegen seines Charakters als allgemeine Bestimmung unzulänglich ist.... Die Billigkeit ist eine Art der Gerechtigkeit und nicht eine von dieser verschiedene Denkungsart.“[7] Der große Philosoph faßt also die Billigkeit nicht als einen Gegensatz zur Gerechtigkeit auf, sondern als eine Verbesserung im Sinne des wahren Rechts im einzelnen Falle. Darüber ist die Wissenschaft auch in der Gegenwart nicht hinausgekommen[8]. In der Praxis besteht kein Zweifel darüber, daß in vielen Fällen ohne Rücksicht auf die Billigkeit ein befriedigendes Ergebnis nicht zu erzielen ist. Neuere Gesetze haben den Billigkeitsgedanken dadurch gefördert, daß sie bei verschiedenen Rechtsverhältnissen, insbesondere beim Schadenersatz, dem Ermessen des Richters innerhalb gewisser Grenzen freien Spielraum lassen (vgl. z. B. §§ 829 847 BGB.). Im Strafrecht erfüllen in dieser Beziehung die „mildernden Umstände“ eine wichtige Funktion. Das strenge Recht muß walten und oft schwere Wunden schlagen, die Billigkeit darf das Recht nicht durchkreuzen, aber im Einzelfall kann sie die Heilung beschleunigen.

Beherrschen nun Gerechtigkeit und Billigkeit das ganze Recht? Es ruht noch auf andern Pfeilern. Wäre nicht ein Rechtssystem sehr unvollkommen, das keinen Raum hätte für die Treupflicht? Daß Treu und Glauben gewissermaßen den Kern des gesamten Rechtsverkehrs bilden, ist vom römischen Recht bis zur Gegenwart überall anerkannt, wohl nirgends in dem Maße wie auf deutschem Boden. In den Rechtsbüchern des

---

[4] Ad. Lasson, Rechtsphilosophie 228.
[5] Jul. Binder, Philosophie des Rechts 392.
[6] Petraschek, System der Rechtsphilosophie 84.
[7] Ad. Lasson, Die Nikomachische Ethik des Aristoteles 118.
[8] Vgl. Binder a. a. O. 405.

Mittelalters erscheinen Ehre und Treue in der engsten Verbindung: Der Ehrlose wird treulos, weil „alle ere van truwe kumpt". Das Lehnrecht beruhte auf dem Band wechselseitiger Treue, das sich um den Lehnsherrn und den Lehnsmann schlang. Das gewaltige Nibelungenlied ist das Hohelied deutscher Treue. Selbst die Missetaten der Helden fließen aus der Treue, zu der sie sich verpflichtet fühlten. Treue zum Vaterlande und zum Volke, Treue der Ehegatten und der Verwandten untereinander gehören zu den wichtigsten sittlichen und rechtlichen Grundlagen der Volksgemeinschaft. Bekanntlich ist auch in der Praxis des bürgerlichen Rechts der Gedanke von Treu und Glauben immer mehr in den Vordergrund getreten, er ist geradezu das oberste Gesetz im Rechtsverkehr geworden.

So hoch man die Treupflicht im Rechtsverkehr bewerten mag, so sind doch auch mit ihr die sittlichen Forderungen, die im Recht Ausdruck finden müssen, nicht erschöpft, sie sind überhaupt nicht zu erschöpfen. Alle Handlungen der Menschen, auch ihre Gedanken und Gesinnungen, alle Beziehungen der Menschen untereinander werden vom Sittengesetz beherrscht. Das gilt namentlich auch für das Verhältnis des einzelnen Menschen zu den höheren Gemeinschaften, von der Familie bis zum Staate. Kein Geringerer als Bismarck hat diesen Gedanken in seiner großen Reichstagsrede vom 9. Januar 1882, zu der Zeit, als er die Grundlagen für den Bau der sozialpolitischen Gesetzgebung legte, in geradezu klassischer Weise vertreten. Wenn der Staat, so führte er aus, auch Wohlfahrtszwecke in den Kreis seiner Aufgaben einbeziehe, so sei das Betätigung der christlichen Sittenlehre auf dem Gebiete der Nächstenliebe; dann fuhr er fort: „Diejenigen, die an die Offenbarungen des Christentums nicht mehr glauben, möchte ich daran erinnern, daß doch die ganzen Begriffe von Moral, Ehre und Pflichtgefühl, nach denen sie ihre andern Handlungen in dieser Welt einrichten, wesentlich nur die fossilen Überreste des Christentums ihrer Väter sind, die unsere sittliche Richtung, unser Rechts- und Ehrgefühl noch heute, manchem Ungläubigen unbewußt, bestimmen, wenn er auch die Quelle vergessen hat, aus der unsere heutigen Begriffe von Zivilisation und Pflicht geflossen sind. Ich sehe daher nicht ein, mit welchem Recht wir für unsere gesamten Privathandlungen die Gebote des Christentums, lebendig oder fossil, anerkennen und sie gerade bei den wichtigsten Handlungen, bei der Teilnahme an der Gesetzgebung eines Landes von 45 Millionen, in den Hintergrund schieben wollen...."

Mit dieser Gesetzgebung war grundsätzlich der Bruch mit der individualistischen Staatsauffassung des 18. Jahrhunderts vollzogen, wonach der Staat seine Aufgabe auf den Rechtsschutz und die Rechtssicherheit zu beschränken habe. Seitdem hat der Staat bekanntlich in wachsendem Maße die Förderung von Kultur- und Wohlfahrtszwecken angestrebt. Von besonderem Interesse ist es, daß Bismarck in der erwähnten Rede die Forderungen des Sittengesetzes in die engste Verbindung mit der geoffenbarten Religion bringt. Der große Staatsmann stand auf dem Boden der christlichen Philosophie, die hier kein Schwanken kennt: Das Sittengesetz ist das göttliche, unwandelbare, dem Menschen „ins Herz geschriebene

Gesetz", das in der Religion, dem Glauben an Gott, seine unentbehrliche Grundlage hat. Sicherlich würden ohne die Offenbarung manche Wahrheiten nicht erkannt, jedenfalls nicht zum Gemeingut der Kulturwelt geworden sein. Es sei nur daran erinnert, daß sogar der weise Stagirite die Beseitigung der Sklaverei erst von der Zeit erwartete, wo das Weberschiffchen von selbst webe und der Zitherschlägel von selbst musiziere.

Über das Verhältnis des Sittengesetzes zur Religion und zum Recht, des natürlichen Rechts zum positiven Recht herrscht bekanntlich in der neueren Philosophie ein großer Wirrwarr von Meinungen. Das vorliegende Thema erheischt nicht ein Eingehen auf die zahlreichen Streitfragen, die hiermit zusammenhängen. Das Verhältnis zwischen dem natürlichen und dem positiven Recht wird noch kurz berührt werden müssen. Im übrigen dürften die vorstehenden Ausführungen ergeben, daß die herrschende Meinung, wonach die Gerechtigkeit die ausschließliche Grundlage des Rechts sein soll, erheblichen Bedenken unterliegt. Das ganze Sittengesetz ist diese Grundlage, soweit es sich mit seinen Forderungen an das Zusammenleben der Menschen wendet. Die letzte Quelle dieser Forderungen ist das Naturrecht, das ideale, über jeder positiven Satzung stehende Recht.

II.

1. Gesetz und Gewohnheitsrecht gelten von jeher als rechtschaffende Mächte. Ihre tatsächliche Bedeutung hat sich im Laufe der geschichtlichen Entwicklung sehr verschieden gestaltet. Es hat Zeiten gegeben, wo die Gewohnheit das Gesetz fast völlig zu verdrängen schien und umgekehrt. Ein vergleichender Blick auf die Art der Rechtsbildung in deutschen Landen vom Mittelalter bis zur Gegenwart läßt erkennen, wie sehr die Rechtsbildung von der politischen Entwicklung abhängig ist. Die locker gefügte Völkerfamilie des Mittelalters war ein sehr ergiebiger Boden für gewohnheitsrechtliche Bildungen, die gesetzgebende Gewalt war dagegen nur schwach entwickelt. Ganz anders gestaltete sich die Lage seit der Entstehung größerer Staaten mit ausgebildeter Zentralgewalt. Jetzt entstanden nach und nach die großen Kodifikationen der letzten Jahrhunderte, die eine einheitliche und möglichst erschöpfende Ordnung des gesamten Rechtsstoffs für alle Volksgenossen anstrebten, insbesondere das preußische ALR., der Code Civil und das österreichische Allg. BGB. Die Kodifikationen verhielten sich, wie es ihrem Grundgedanken, der Zusammenfassung des gesamten Rechtsstoffs, entsprach, gegen das Gewohnheitsrecht grundsätzlich ablehnend. Wenn sie es nicht vollständig ausschlossen, ließen sie es nur so weit zu, als das Gesetz selbst darauf verwies. So lebte das Gewohnheitsrecht gewissermaßen nur von der Gnade des Gesetzgebers.

Auch nach dem ersten Entwurf des BGB. sollte das Gewohnheitsrecht nur mit der gedachten Einschränkung Platz greifen. Der Vorschlag erfuhr aber scharfen Widerspruch und wurde gestrichen. Damit ist die Gewohnheit grundsätzlich als eine dem Gesetz ebenbürtige Rechtsquelle anerkannt. Da sich aber nach der Verfassung nur allgemeine, das ganze

Reichsgebiet beherrschende Gewohnheiten gegen ein Reichsgesetz durchsetzen können, ist die praktische Bedeutung des Gewohnheitsrechts stark eingeschränkt. Das ist nicht zu bedauern, dieser Zustand entspricht der erreichten Kulturstufe. Das Gewohnheitsrecht hat vor dem Gesetz allerdings den Vorzug, daß sich in ihm die Überzeugungen und Erfahrungen bestimmter Volkskreise unmittelbar widerspiegeln, was für das Gesetz nicht immer zutrifft. Die Feststellung des Inhalts des Gewohnheitsrechts stößt aber häufig auf Schwierigkeiten; „Unbestimmtheit ist das unvertilgbare Muttermal der meisten konkreten Gewohnheitsrechte" (Ihering). Es wäre jedenfalls nicht zu ertragen, daß die mühsam errungene Rechtseinheit im Reiche durch widerstreitende Gewohnheiten der Länder gefährdet würde.

Manche schreiben auch dem Gerichtsgebrauch und der Wissenschaft (communis opinio doctorum) die Kraft eines Gewohnheitsrechts zu. Es ist möglich, daß eine lange Zeit bestehende gleichmäßige Rechtsprechung der höheren Gerichte oder in der Wissenschaft allgemein gebilligte Rechtsgrundsätze zum Gewohnheitsrecht erstarken, doch kann hier der Schein trügen. Es kommt vor, daß höhere Gerichte, auch das Reichsgericht, eine von ihnen jahrelang geübte Rechtsprechung nachträglich doch wieder umstoßen und den Gerichtsgebrauch in andere Bahnen lenken.

2. Gesetzgeber und Richter. Mit der Zurückdrängung des Gewohnheitsrechts war die Macht des Gesetzgebers sehr gewachsen. Das lag auch im Zuge der Zeit und entsprach verbreiteten Anschauungen. „Der Staat ist wie der berufene, so auch der einzige Inhaber der sozialen Zwangsgewalt, er ist die einzige Quelle des Rechts." So Ihering in seinem „Zweck im Recht". Den gleichen Gedanken spricht der Staatsrechtslehrer Jellinek in seinem „Recht des modernen Staates" mit den Worten aus: „Im Staate ist stets eine Tendenz vorhanden, alle Machtmittel untergeordneter Verbände in sich aufzusaugen, und der so entstehende Prozeß endet damit, daß der Staat zum alleinigen Inhaber der Herrschergewalt wird.... Endlich wird es des Staates Recht, alles innerhalb seiner Grenze geltende Recht zu regulieren, so daß im modernen Staate alles Recht in staatlich geschaffenes und staatlich zugelassenes Recht zerfällt." Das sind Grundsätze, die einen polaren Gegensatz darstellen zum Naturrecht, das den Anspruch erhebt, über jeder menschlichen Satzung zu stehen.

Es meldete sich aber auch bald der Widerspruch aus den Kreisen der juristischen Theoretiker und namentlich der Praktiker. Die Lehre, wonach das Gesetz die einzige Rechtsquelle sei, mußte notwendig in die Auffassung münden, daß alles Recht im Gesetz beschlossen liege (das Dogma von der Lückenlosigkeit des Gesetzes). Diese Lehre, die zeitweise der sog. Begriffs- und Konstruktions-Jurisprudenz Vorschub geleistet hat, kann als überwunden gelten. Allgemein wird heute angenommen, daß es ein lückenloses Gesetz nicht geben kann, da kein Gesetz die unendliche Fülle des Lebens zu erschöpfen vermag; lückenlos aber ist das Recht.

Über die Frage, in welcher Weise Gesetzeslücken auszufüllen sind, gehen die Ansichten auseinander. Man wird annehmen müssen, daß die Lücken zunächst aus dem Zweck des Gesetzes zu ergänzen sind, denn

die Lückenergänzung ist ein teleologisches Problem. Führt das nicht zum Ziel, so ist nach verbreiteter Auffassung zunächst auf die Analogie und die Natur der Sache zurückzugreifen. Unter Analogie versteht man die Anwendung eines für gewisse Verhältnisse bestimmten Rechtssatzes auf verwandte Verhältnisse. Darin soll eine Rechtsschöpfung, also eine besondere Rechtsquelle liegen. In Wahrheit handelt es sich aber nicht um Rechtsschöpfung, sondern um Anwendung des Gesetzes im Wege der Auslegung im weiteren Sinne[9]. Die Frage ist nicht von großer praktischer Bedeutung. Auch die Theoretiker, die in der Analogie eine besondere Rechtsschöpfung erblicken, lassen durchweg die entsprechende Rechtsanwendung nur zu, wenn sie im einzelnen Falle zu einem befriedigenden Ergebnis führt. Damit ist unbefriedigender Konstruktionsjurisprudenz, wozu die Handhabung der Analogie nicht selten Anlaß gab, die Spitze abgebrochen. Übrigens wird oft zweifelhaft sein, ob überhaupt im Einzelfall ein rechtsähnliches Verhältnis vorliegt. Nur eine ständige Rechtsprechung könnte dann neues Recht schaffen.

Auch die Natur der Sache wird von manchen zu den rechtschaffenden Mächten gerechnet. Über diesen Begriff herrscht große Meinungsverschiedenheit und Unklarheit. Dernburg kennzeichnet in seinen Pandekten und in seinem Bürgerlichen Recht die Natur der Sache als die den Lebensverhältnissen innewohnende Ordnung. Der Germanist Beseler erblickt darin das die Rechtsverhältnisse naturgemäß beherrschende Prinzip. Er fügt aber hinzu, die Natur der Sache sei an sich noch keine Rechtsquelle, sondern nur die tatsächliche Voraussetzung derselben (System des deutschen Privatrechts S. 81 82). Reichel erklärt in seiner Schrift: „Gesetz und Richterspruch" S. 110: „Natur der Sache ist nichts anderes als das nach der Sachlage Natürliche, d. h. das derzeit Richtige, Gerechte, Kulturgemäße, Heilsame." Es handelt sich also um einen Sammelbegriff, dessen Inhalt alles mögliche, rein geistige und ethische Elemente decken soll. Schon Windscheid hat die Natur der Sache als einen nicht mit Unrecht verschrieenen Ausdruck bezeichnet. Als Rechtsquelle kann ein so vieldeutiges Gebilde nicht gelten. Verschiedene Autoren der neueren Zeit, unter andern Binder und Petraschek, erwähnen die Natur der Sache als Rechtsquelle überhaupt nicht. Auch die Entwürfe zum BGB. kannten sie als solche nicht.

3. Rechtsgefühl und Naturrecht. Was soll geschehen, wenn das Gesetz versagt, ein Gewohnheitsrecht nicht ausgebildet ist und sonstige Hilfsmittel nicht zu Gebote stehen? Es bleibt nur übrig, daß der Richter in die Lücke tritt. Das ist die naturgemäße Lösung, sie findet auch ihre Bestätigung in der geschichtlichen Entwicklung. Die römischen Juristen entschieden gegebenenfalls ex bono et aequo, die Schöffen des Mittelalters nach ihrem Ermessen, wie sie es glaubten vor Gott verantworten zu können[10]. Der berühmte Art. 1 des Schweizerischen ZGB. ermächtigt den Richter in solchem Falle, nach der Regel zu entscheiden, die er als Gesetzgeber aufstellen würde. Das Reichsgericht hat nach dem

[9] Binder a. a. O. 994.
[10] Kohler, Lehrbuch des bürgerlichen Rechts I 84.

Kriege in grundlegenden Entscheidungen ausgesprochen, daß die Machtvollkommenheit des Richters an die Stelle des Gesetzgebers treten müsse, wenn dieser versagt[11]. Von jeher stand die auctoritas des Richters neben der maiestas des Gesetzgebers.

Es erhebt sich aber die wichtige Frage, worauf der Richter in Ermangelung einer bestimmten Rechtsnorm seine Entscheidung stützen soll. Neuerdings wird mit Nachdruck auf das Rechtsgefühl als Leitstern der richterlichen Entscheidung hingewiesen, insbesondere von Isay in seiner Schrift: „Rechtsnorm und Entscheidung". Er bemerkt zutreffend, das Rechtsgefühl sei dem Menschen angeboren. Das Rechtsgefühl ist der Wegweiser zum wahren, natürlichen Recht. Wie dem Menschen das allgemeine Sittengesetz ins Herz geschrieben ist und ihm sein Verhalten im Verkehr mit andern Menschen vorschreibt, so ist ihm auch bis zu einem gewissen Grade die Einsicht eingeboren, was beim Widerstreit der Interessen im einzelnen Falle als Ausgleich zu gelten hat. Der römische Jurist Celsus hat das Recht die ars boni et aequi genannt. Es ist eine hohe Kunst, die sorgfältiger Ausbildung und Pflege bedarf. Isay hat in seiner genannten Schrift eine Reihe von bedeutenden Juristen genannt, unter andern die Reichsgerichtsräte Otto Bähr und Düringer, die bezeugen, daß sie auch in schwierigen Rechtssachen nach Vortrag des Sachverhalts ohne weitere juristische Prüfung regelmäßig intuitiv die Entscheidung getroffen hätten, die bei nachträglicher genauer Beratung als zutreffend bestätigt worden sei. Ähnliche Erfahrungen machen viele Juristen in ihrer praktischen Berufsarbeit.

Dabei bleibt aber bestehen, was auch Isay nicht verkennt, daß nicht selten auf manchen Gebieten tatsächlich und rechtlich sehr verwickelte Rechtssachen auftauchen, die auch bei sehr ausgebildetem Rechtsgefühl nicht auf diesem Wege zu meistern sind. Es bleibt eine Forderung der Rechtssicherheit, einen Maßstab für die richterliche Entscheidung zu finden, der sich über die Subjektivität des Gefühls erhebt[12]. Der § 1 des 1. Entwurfs des BGB. hat bereits die richtige Lösung gefunden. Es heißt dort: „In Ermangelung solcher Vorschriften (Gesetz oder Analogie) sind die aus dem Geiste der Rechtsordnung sich ergebenden Grundsätze maßgebend." Das badische LR. von 1809 Satz 4a und das österreichische Allg. BGB. von 1811 § 7 waren demgemäß auf dem richtigen Wege, wenn sie für diesen Fall auf die natürlichen Rechtsgrundsätze zurückgriffen. Versagt das positive Recht, so kann nur das natürliche Recht aushelfen. Die Motive zum 1. Entwurf des BGB. lehnen das Naturrecht schroff ab, die Begründung ergibt auch, weshalb das geschah. Es heißt dort Bd. I S. 17: „Die Berücksichtigung der Natur der Sache ist nicht ausgeschlossen, aber die Entscheidung darf nicht aus Momenten genommen werden, welche außerhalb des positiven Rechtes liegen." Kurz vorher (S. 16) war

[11] Vgl. Urteil des RG. vom 26. Mai 1922 in J. W. 1922 S. 910 und Bd. 107 der Entsch. des RG. S. 78 ff.

[12] Vgl. Binder a. a. O. 775 unter Hinweis auf den Standpunkt Hegels in seiner Rechtsphilosophie. Dabei darf aber die hohe Bedeutung des Rechtsgefühls für die Rechtsfindung nicht verkannt werden.

das Naturrecht abgelehnt als „ein durch aprioristische Konstruktion gefundenes Recht".

Diese Sätze ergeben klar, daß die Verfasser des BGB. vollständig im Banne der damals vorherrschenden positivistischen Lehre standen. Das Credo dieser Richtung gipfelte in den Worten Bergbohms: „Ein Naturrecht statuiert jeder, der die Existenz von Rechtsnormen (Rechtsprinzipien, Dogmen, Sätzen) behauptet oder stillschweigend voraussetzt, die nicht notwendig dem positiven Recht angehören...."[13] Das war die empirische Rechtslehre, die schon Kant in seinen „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre" mit dem hölzernen Kopf in Phädrus' Fabel verglichen hat, „ein Kopf, der schön sein mag, nur schade, daß er kein Gehirn hat". Seit Jahrzehnten ist die positivistische Lehre durch die Rechtsmetaphysik und Ethik stark zurückgedrängt worden. Die moderne Rechtsphilosophie zeigt zwar eine Fülle widerstreitender Meinungen, aber es dürfte, namentlich nach den Untersuchungen Binders, kaum noch in Zweifel gezogen werden, daß der Rechtsbegriff nicht nur empirischer Natur ist, sondern auch apriorische Elemente enthält.

Auch was Binder am Schluß seiner großen „Philosophie des Rechts" als seine Grundauffassung kundgibt, die geschichtliche Welt des Rechts erscheine ihm als eine Provinz der sittlichen Welt, wird weithin Zustimmung finden. Er begegnet sich hier mit Cathrein, dem angesehenen Vertreter des sog. alten Naturrechts, der in seinem Werke: „Recht, Naturrecht und positives Recht", das Recht als einen wesentlichen Bestandteil der sittlichen Weltordnung bezeichnet. Dennoch ist die Kluft, welche das Naturrecht von der modernen Rechtsphilosophie trennt, noch keineswegs geschlossen. Das zeigt sich auch in der Frage der Lückenausfüllung. Die sog. alte Naturrechtslehre hat stets daran festgehalten, daß ihre Sätze geltendes Recht darstellen. Das wird von ihren Gegnern für eine contradictio in adiecto erklärt. Es gebe nur — das sei der berechtigte Kern des Naturrechts — als Vernunftforderung die Rechtsidee, die das Richtmaß, das Beurteilungsmittel für das positive Recht darstelle. Das Naturrecht ist aber mehr als ein idealer Wertmesser für das positive Recht.

Werfen wir einen vergleichenden Blick auf die Rechtssysteme der Kulturvölker, so treten uns neben recht verschiedener Ausgestaltung im einzelnen auch gemeinsame Züge entgegen. Schon Hugo Grotius, der sich um die Grundlegung des Völkerrechtes verdient gemacht hat, hatte erkannt und in seinem Werke: „De iure belli ac pacis", ausgesprochen, daß sich bei den Völkern teils natürliche und daher überall gleiche Rechtssätze fänden, teils nach dem Bedürfnis des einzelnen Landes verschieden ausgebautes Recht[14]. Der Grundsatz, daß jedem das Seine zu geben ist, daß Verträge zu halten sind und andere mehr gelten überall zeitlos. Ohne eine nähere Ausgestaltung dieser Grundsätze im Rechtssystem wäre eine geordnete Rechtspflege und damit ein gesichertes Zusammenleben der Menschen in Staat und Gesellschaft nicht zu erzielen. Das natürliche

---

[13] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie 132.

[14] Manigk a. a. O. 3.

Recht und das positive Recht gehören notwendig zusammen zum Aufbau der Rechtsordnung. Im Laufe der Zeit vollzieht sich eine Positivierung des Naturrechts im Rahmen des geltenden Rechts. Die allgemeinen Rechtsgrundsätze liegen den großen Kodifikationen teils ausdrücklich, teils stillschweigend zu Grunde. Das ist das Ewige im Recht. Aber die Kultur und damit das Recht stehen nicht still, sie sind stets in der Fortbildung begriffen, was heute gilt, kann morgen in den Staub gestoßen werden. Das ist das ständig Wechselnde im Recht. Was sich aber nach Zeit, Ort und Kulturzuständen ändert, das sind nicht die allgemeinen Rechtsgrundsätze, sondern deren Anwendung auf die gewandelten Lebensverhältnisse. Der Arbeitslohn, der Kaufpreis sollen gerecht sein, was aber vor Jahren als ein iustum pretium erschien, kann heute ganz unangemessen sein. Man hat das Naturrecht gekennzeichnet als die Gesamtheit der Forderungen, die eine im Laufe der Zeiten veränderte Gesellschaft oder einzelne Gesellschaftsklassen an die rechtsschöpfenden Mächte stellen (Jellinek). Diese Begriffsbestimmung ist nicht erschöpfend, denn sie läßt die feststehenden allgemeinen Grundsätze, die überall dem positiven Recht der Kulturvölker zu Grunde liegen, außer Ansatz. Dem sog. alten Naturrecht wird sie aber auch insoweit nicht gerecht, als sie nicht erkennen läßt, daß es sich um Forderungen an die rechtschaffenden Mächte handeln muß, die das höhere ethische Recht auf ihrer Seite haben.

Der Kampf um das Recht, wie es ist, und dem, wie es sein sollte, durchzieht die ganze Rechtsgeschichte. Nicht selten haben aber im Laufe der Zeit Verblendung, Leidenschaft oder auch böser Wille im Namen des Naturrechts zu Forderungen geführt, die vor der Vernunft und Ethik gar nicht zu rechtfertigen waren. Das ist ein Mißbrauch des Naturrechts, wie es sich im Sinne der christlichen Weltanschauung darstellt. Betrachtet man aber die Kulturentwicklung in christlicher Zeit in ihren großen Zügen, so läßt sich nicht verkennen, daß die christliche Ethik sich stärker erwiesen hat als die widerstrebenden Elemente. Unter dieser Sonne haben sich im Laufe der Zeit Blüten der Kultur entfaltet, die sich auf manchen Gebieten, insbesondere im Sozial- und Fürsorgerecht, im Familien- und Eherecht, im Verhältnis des Staatsbürgers zum Staate, mehr oder weniger den Idealen christlicher Weltanschauung nähern. Es sei hier nur noch an das Wort Iherings erinnert: „Der eine Satz, daß der Mensch als solcher Rechtssubjekt ist — ein Satz, zu dem sich das römische Recht nie erhoben hat —, wiegt für die Menschheit mehr als alle Triumphe der Industrie.“ [15]. So erscheint die christliche Ethik als das normative Element unserer gesamten Kulturentwicklung. Man mag das natürliche Recht als einen mächtigen Hebel der fortschreitenden Rechtsentwicklung und daher als eine Rechtsquelle bezeichnen, in Wahrheit ist es mehr, es ist das aus dem Sittengesetz entspringende Lebenselement des positiven Rechts, das mit den Rechtsquellen nicht in Vergleich zu stellen ist.

[15] Ihering, Geist des röm. Rechts I 100.

Bei den Altgläubigen am Peipus-See

Von Albert Maria Ammann S. J.

Der Balt-Expreß brachte uns im Spätsommer 1936 in schneller, aber ungemein staubiger Fahrt von Reval nach Dorpat. In Reval, dem heutigen Tallinn, hatten wir zusammen mit dem Apostolischen Administrator, Msgr. Profittlich, im Beisein von vielen Hunderten von Andächtigen, das 500jährige Jubiläum der Gründung des Birgitten-Klosters Marienthal (Vallis Mariae) gefeiert. Am 15. August, dem Jahrtag der seinerzeit ganz und gar von Laien veranlaßten Gründung, war in der nahe bei der Stadt am Meer gelegenen gut erhaltenen Kirchenruine feierliches Pontifikalamt gewesen, dem Katholiken, Protestanten und Orthodoxe in großer Zahl beigewohnt hatten. Das staatliche Rundfunkorchester hatte gespielt, und die ganze Feierlichkeit war übertragen worden. Die Postverwaltung hatte eine eigene Markenreihe: eine „Pirita"-Serie von vier Werten, herausgegeben.

Dies mit vielem andern lag hinter uns. Die alte Hansestadt, die Stadt der Dänen, der Deutschen, Schweden und Russen, die jetzt eine Stadt der Landeskinder, der Esten, geworden war, entschwand unsern Blicken. Durch den Staub, der teils vom sandigen Untergrund her aufstieg, teils sich von der Lokomotive aus als lästige Folge der heimischen Brennschieferbeheizung über uns ergoß, konnten wir langsam ansteigendes Land erkennen. Die einsamen Moore Nordestlands machten Hügeln mit Wiesen und Wäldern Platz. Aber der Volksschlag änderte sich nicht. Die Leute, die an den Zwischenstationen den Zug bestiegen, waren gleich still und freundlich wie die Leute von der Meeresküste. Sie waren nicht lebhafter als ihre Stammesgenossen, die ich vor drei Wochen in Finnland und auch in Karelien getroffen hatte. Sie sind grundverschieden von den mehr festländisch-robusten Letten, die ich kurze Zeit später in Riga kennen lernen sollte. Wir überquerten den breiten Embach, der den Wirz-See mit dem Peipus-See verbindet. Bald kam Dorpat, das heutige Tartu, ins Blickfeld.

Wenige Tage darauf fuhr ich mit einem Begleiter an das Gestade des Peipus-Sees. Die Landschaft Ungannien, durch die uns der Weg führte, ist ein von Gott gesegnetes Land. Die kräftige Luft, die sich durch ihren herben Salzgehalt vom Meer her auszeichnet sowie durch den gänzlichen Ausfall von Verunreinigung durch irgend welche Fabriken, dann auch der noch immer reiche Waldbestand machen die von Feldern und Wiesen bedeckten Hügel und Hänge zu einem kleinen Paradies, und man versteht wohl, daß Menschen hier eine neue Heimat suchen konnten. Heute sind die einstigen Einwanderer, die bis vor kurzem als Herrenschicht das Land beherrscht haben, enteignet. Statt 1500 und mehr Bodeneinheiten haben sie deren 60 — im besten Falle das Herzstück des alten Gutes mit dem alten Herrschaftshause. Es mag schon schwer sein zu sehen, wie fremde Leute auf den von den Vätern überkommenen Feldern hinter dem Pflug hergehen. Aber gar manche haben sich mit Mut in die neue Lage ge-

schickt. Sie sind in ihrer Heimat geblieben und haben mit Ausdauer als Gleiche unter Gleichen zusammen mit der einstigen Untersassenschicht neu begonnen. Ich habe einige dieser hochachtbaren Deutschbalten getroffen. Der Weg führte uns an manchen ihrer Güter vorbei, bis wir nach etwa 70 Kilometer in dem heutigen Mustve anlangten. Der estnische Name bedeutet dasselbe wie der frühere russische Name Tschorna — nämlich schwarz oder schmutzig.

Dort erst konnte unsere Fahrt zu den Altgläubigen eigentlich beginnen. Sie bewohnten auf einer Strecke von etwa 60—70 Kilometer, von Mustve bis an die versumpfte Mündung des Embachs hin, das Westufer des Peipus-Sees. Außerdem haben sie sich auf einer sumpfigen Insel im See, auf Pirisar, angesiedelt, die der 1920 zwischen Estland und Sowjetrußland zu Tartu abgeschlossene Friede für Estland und den Westen und somit auch für den Glauben an Gott gerettet hat. Die Vorfahren sind auf der Flucht vor drückender Grundherrschaft im Winter über das Eis des hier etwa 70 Kilometer breiten Sees gekommen. Daran hat sich klare Erinnerung in diesen Dörfern bewahrt. Es gelang ihnen, von den damaligen russischen Behörden durch allerlei List neue Personalausweise zu erhalten. Und so sind sie als einfache Fischersleute unmittelbar am Ufer des Sees sitzen geblieben. Nur wenig weiter ins Land hinein wohnen Esten, von denen sie sich national und religiös unterscheiden. Der flache See — an seiner tiefsten Stelle ist er 30 Meter tief — liefert ihnen Nahrung des Leibes; Speise der Seele gibt ihnen die Religion, und die suchen sie vor allem. Für sie ist die draußen auf dem See mit Schwimmbojen ausgezeichnete Grenze gegen Sowjetrußland hin wahrhaftig mehr als nur eine Scheidung der Fischereigewässer. Mit den militanten Atheisten haben diese Altgläubigen ebensowenig gemein wie der Erzengel Michael mit dem leibhaftigen Gottseibeiuns.

Nun wird es nicht zu umgehen sein, auch einiges über die Geschichte der Altgläubigen zu sagen. Es kann sich dabei selbstverständlich nur um eine kurze Darstellung handeln. Einigermaßen Ausführliches wäre auf deutsch nachzulesen bei K. Algermissen, Konfessionskunde, oder auf russisch in einem der vielen russischen Werke, die über oder gegen den Raskol geschrieben sind. Man könnte mit ihnen eine ganze Bibliothek füllen.

Der Raskol — das große Schisma der russisch-orthodoxen Kirche — nahm seinen endgültigen Anfang im Jahre 1667 mit der feierlichen tatsächlichen Annahme einer seit längerer Zeit vorliegenden und heftig umstrittenen Neuübersetzung und Verbesserung der alten russischen gottesdienstlichen Bücher durch ein von allen Patriarchen — mit Ausnahme des römischen — beschicktes Konzil in Moskau. Zugleich mit dieser Annahme wurde eine formelle Verurteilung der Gegner ausgesprochen, die von den seit alters überkommenen Sitten, Worten und Gebräuchen nicht lassen wollten. Der wesentlichste Charakterzug dieser „altgläubigen" Bewegung ist überhaupt ihr starres Festhalten am Überkommenen. Aus welchen psychologischen, religiösen und nationalen Grundhaltungen diese Äußerung erfließt, ist nicht leicht zu sagen.

Der unbestrittene Führer dieser „Eiferer für die alten Riten" war der Protopop Awwakum Petrowitsch. Er wurde zuerst seiner geistlichen Würde entkleidet. Vierzehn Jahre später wurde er vom Staate, der nach einigem Schwanken die „Neuerer" unterstützte, zum Tode verurteilt und am 1. April 1681 in Pustosersk, wo er die ganze Zeit im Turm gefangen gelegen hatte, lebendig verbrannt.

Seine Anhänger zerfielen bald in zwei große Gruppen. Die erste erkennt auch die nach 1667 in der offiziellen Staatskirche gespendeten Sakramente an, also auch das Sakrament der Priesterweihe. Nahegelegt wurde diese Anschauung durch die schwere Lage, in die Awwakums Anhänger durch den gänzlichen Mangel einer eigenen Hierarchie gekommen waren. Der einzige Bischof Paul von Kolomna, der zu ihnen hielt, konnte ihnen in seinem Gefängnis in Paleostrow keine Priester weihen. Darum nahmen die Mitglieder dieser Gruppe Priester der Staatskirche, die aus irgend welchen Gründen zu ihnen übertraten, als ihre Seelsorger an. Als um das Jahr 1800 ein großer Mangel an solchen Priestern eintrat, fand ein Teil dieser Gruppe den Weg zur offiziellen Staatskirche zurück. Allerdings kam ihnen diese durch Belassung ihrer alten Bücher auf halbem Wege entgegen. Von da an erhielten diese Leute den amtlichen Namen „Jedinowierzen" oder „Einheitsgläubige".

Die andere große Gruppe der Altgläubigen hingegen hielt in ihrem starren Eifer die offizielle Kirche infolge der Annahme des Konzilsbeschlusses von 1667 für so sehr verderbt, daß ihr auch die Fähigkeit der Sakramentenspendung abzusprechen sei. Damit sahen sich diese starrsinnigen Eiferer auf einen rauhen Weg gedrängt. Es fielen ja für sie alle Sakramente fort, die nach der damaligen theologischen Anschauung nur der Priester spendete: also Firmung, Altarssakrament, Krankenölung, Priesterweihe und auch das Sakrament der Ehe. Einzig die Taufe und die Laienbeicht[1], mehr eine Gewissensrechenschaft, blieben erhalten.

Daraus ergaben sich fast unübersehbare Folgerungen: Vor allem wurden alle Väter und Mütter zu „öffentlichen Sündern". Sie lebten ja alle in unerlaubten Verbindungen. Dies galt zweifellos für die Angehörigen der Staatskirche, da ihre „Ehen" ja von Priestern eingesegnet wurden, die nach Meinung der Altgläubigen keine Priester waren. Dies galt aber auch von den „Ehen" ihrer eigenen Leute, die höchstens ein Staatsbeamter guthieß, der erst recht kein Priester war. Solche „Sünder" konnten aber keinen aktiven Anteil am Gottesdienst nehmen, auch wenn es nur ein Laiengottesdienst war. Somit ergab sich als Folge dieser Anschauung für die geistlichen Leiter und überhaupt für die Träger der Gemeinde die Notwendigkeit des Zölibates. Der Gottesdienst wurde aus einer Opfer- und Kommunionfeier zu einer reinen Gebetsgemeinschaft. Erhalten bleiben konnten nur die feierliche Begehung des fest- und werktäglichen Chorgebetes mit allen Tagzeiten und die nicht streng liturgischen Bräuche: also etwa Bittandachten, kirchliche Ansprachen, Umgänge, seltene litur-

[1] Vgl. J. Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht (Donauwörth 1913).

gische Liebesmähler. Die westliche Idee einer Kommuniongemeinschaft ohne Opfergemeinschaft ist diesen Menschen nie gekommen.

Alle diese traurigen Folgen trugen die Altgläubigen nicht leichthin, sondern als eine schwere, aus religiösem Pflichtgefühl übernommene Last. Sie hätten es wahrlich lieber anders gesehen. Ihre Gemeinschaft glich bei den tragenden Mitgliedern im Grunde mehr einem Kloster als einem weltlichen Gemeinwesen, und da die übrigen Mitglieder schon einmal aus Naturnotwendigkeit „Sünder" waren, konnten sie leicht zügellos werden.

Daß sich bei solcher Gesinnung kein freundschaftliches Verhältnis zwischen den Anhängern dieser Gruppe und dem Staate entwickelte, ist nur allzu begreiflich — zumal wenn man bedenkt, wie sehr in Rußland die Kirche zu einer Einrichtung des Staates geworden war. In weitem Maße entzogen sich die Altgläubigen den Schulen. Sie waren stolz darauf, Analphabeten zu sein, wenngleich sie meistens die kirchenslawischen Bücher lesen und nach den alten Neumen singen konnten. Und im Grunde genommen kapitulierte der Staat vor ihnen. Nach rund achtzig Jahren stellte er seine Verfolgungen ein. Die Zahl der Anhänger Awwakums stieg im Laufe der Zeit auf etwa zehn Millionen. Das war auch für Rußland nicht wenig.

Nach und nach mußten die Altgläubigen, ganz abgesehen von ihrer russischen Seelenhaltung, wegen der ungeheuerlichen Folgerungen auf dem Gebiete des ehelichen Zusammenlebens in die verschiedensten „Zweige" auseinanderfallen. Es ist nicht der Platz, sie hier aufzuzählen. Wir hatten es meist mit Anhängern der theodosianischen Pomorzen, der strengsten „Priesterlosen", zu tun. Eine der von uns besuchten Gemeinden hingegen erkannte die vor dem Staat geschlossenen Ehen als gültig an und ließ diese Eheleute im Kirchenchor mitsingen; vielleicht gehörte sie zu einer Untergruppe der Pomorzen, nämlich zu den Nowojenen, den „Neuverheirateten".

Nun hatten wir vor unserer Fahrt von Mustve aus alle diese Studien noch nicht gemacht. Unbeschwert von solchem Buchwissen saßen mein Begleiter und ich im Auto, das uns über ein Kleinbahngleis durch eine echt russisch anmutende und von Schmutz starrende Straße, wie das ja dem Ortsnamen entsprach, nach Raja brachte. Kurz vor dem Orte verbreiterte sich der Weg, der auf dem alten Strandstreifen des Sees hinlief, plötzlich um das Fünffache. Tiefe Wagenspuren führten durch den von wassergefüllten Gruben unterbrochenen Sand. Unser Wagen schwankte, mehr einem Schiff vergleichbar, zwischen diesen Hindernissen hindurch, als wir linker Hand, ganz nahe am Seeufer, eine neue hölzerne fünfkuppelige Kirche erblickten. In ihrem Äußern unterschied sie sich nicht von jeder andern russischen Kreuzkuppel-Kirche. Als wir um Einlaß baten, brachte eine Frau aus dem anliegenden Armenhaus ein frisches Handtuch und hängte es neben einer Waschgelegenheit auf, über der „Für die Heiden" stand. Wir ließen es unbenützt. In der Kirche befand sich ein prächtiger Ikonostas unmittelbar an der Ostwand, so daß jeder Platz für einen Altarraum wegfiel. Vor der Bilderwand war eine etwa ein Meter breite Stufe, die sich an den beiden Wänden zu je einer Sänger-

bühne ausbuchtete. Diese beiden Bühnen waren wieder durch eine halbhohe Bilderwand gegen den Kirchenraum abgeschlossen. Der Kirchenraum selbst war vollkommen beherrscht durch die helle Spitzkuppel, die sich über den zwei fast gleich langen und gleich breiten Kreuzarmen erhob. Nicht nur der Ikonostas, sondern alle Wände waren erst vor wenigen Jahren neu bemalt oder „beschrieben" worden, wie die Russen sagen. Ja, die ganze Kirche war von Grund auf neu errichtet — ein schönes Zeichen für die Lebenskraft der Religion dieser anscheinend so einfachen und einfältigen Fischer.

Der Ikonostas war in vier große Bildreihen eingeteilt, die sich mehr oder weniger genau in allen von uns besuchten gottesdienstlichen Gebäuden wiederfanden. In der untersten Reihe sah man fast überall am linken Ende einen Heiligen, etwa den hl. Nikolaus von Myra, oder die beiden Söhne Wladimirs des Apostelgleichen, Boris und Gleb, dann Johannes den Täufer und Marias Tempelgang. Als Mittelbild waren statt der „königlichen Türen", die sich in allen sonstigen Gotteshäusern des byzantinischen Ritus finden, die neun Chöre der Engel mit dem Christusmedaillon angebracht. Auf der rechten Wandseite folgten die Ikonen der Darstellung Jesu im Tempel, der Verklärung auf dem Tabor und der Geburt des Herrn. In der zweiten Reihe, deren Bilder viel kleiner waren, sah man die zwölf Hochfeste. Das Mittelbild zeigte Christus den Gottmenschen als die göttliche Weisheit. In der dritten Reihe fanden sich die zwölf Apostel und in der Mitte die Mutter des Herrn. In der obersten Reihe endlich sah man die Vorfahren Christi dem Fleische nach und in der Mitte die ewige Vaterschaft Gottes. Somit war auf dem mittleren Ikonostas der Ausgang Christi vom Vater über seine menschliche Mutter und sein Erscheinen als die Fülle alles Geschaffenen bis zu seinem Verweilen unter uns inmitten der Engel, denen wir ja nach dem cherubinischen Lobgesang der Liturgie gleichen, tiefsinnig dargestellt. Auf den Seiten des Ikonostas war sein irdisches Offenbarwerden zu sehen, von seinen Vorvätern bis zu seinem irdischen Leben und dem Hinaustragen seiner Lehre ins Land durch die Apostel.

Derselbe Gedanke der Offenbarung Christi an die Menschheit ist auch der Inhalt einer Gebetsreihe, die diesen Altgläubigen mit Hilfe der Lestowka — einer Art Gebetsschnur, die sich zahlreich auf den beiden Sängertribünen vorfand — nahe gebracht wird. Erst sollen die Beter an die Propheten denken, in deren Worten sich das Wort Gottes kundtat, dann an die Wochen, die das ewige Wort auf Erden unter dem Herzen seiner Mutter zubrachte. Darauf sollen sie sich die 33 Jahre vorstellen, die es zwar sichtbar, aber doch versteckt im verachteten Juden lebte. Schließlich erinnern sie sich an die Apostel, die das Wort Gottes in die Welt hinaustrugen, und an die vier Evangelisten, mit deren Hilfe das göttliche Wort die Menschheit mit seinen herrlichen Gnadengaben geschmückt hat. Man möchte solche Gedankentiefe bei armen Fischersleuten kaum vermuten; aber sie haben uns wiederholt ihr Gebet in der angegebenen Weise ausgelegt.

Vor dem mittleren Ikon stand ein schön geschmückter Leuchter und

davor ein Pult mit dem Evangelium. Auf den beiden Sängerbühnen lagen recht alte liturgische Bücher mit Noten, die unserem westlichen Oktavsystem nicht angepaßt waren. Bis in die Kuppel war diese Kirche mit Fresken im alten Stil ausgemalt. Es fanden sich auch sonst recht seltene Bilder, so die heiligen Siebenschläfer, der Prophet Jonas, das Töchterchen des Jairus, der geheilte Lahme usw.

Das Benehmen der vielen Leute, die sich allmählich um uns angesammelt hatten, war recht ungeniert. Schon die russischen Orthodoxen, die doch das Allerheiligste aufbewahren, erzeigen ihm vor dem Ikonostas keine Ehrfurcht. Die Altgläubigen haben keine Sakramente mehr — und das Gebet ist ihnen zu heilig, als daß sie es bei Gelegenheit eines Fremdenbesuches in der Kirche verrichteten. Dazu muß man ganz anders gesammelt sein. In keinem der vier Dörfer, die wir besuchten, sahen wir einen Mann oder eine Frau im Gottesdienstraum auch nur ein Kreuzzeichen oder eine Verneigung machen.

Da wir eine Lestowka kaufen wollten, wurden wir von einem bescheidenen, geweckten Jungen zur „Fabrik" geführt. Das war ein Fischerhäuschen, so elend, armselig und schmutzig, wie man es nur je im Krieg in Rußland sehen konnte. In jedem der zwei Zimmer hing aber ein großer Ikon, und im vorderen Zimmer, in dem offenbar die ganze Familie auf dem bloßen Bretterboden zu schlafen pflegte, lag auf einem Bocke ein etwa vierzigjähriger Mann, der uns sagte, er leide schon 13 Jahre an einer offenen Wunde des Oberschenkels. Alles machte den Eindruck größter Armut und Not. Aber die Leute waren trotzdem zufrieden und still mit ihrem Tagewerk beschäftigt. Als wir mit der erworbenen Lestowka abfuhren, winkten uns viele freundlich nach.

Es war herrliches Wetter. Der See dehnte sich schier endlos. Neben den Sanddünen wuchs frischgrünes Gras. Nachdem wir auf einer Fähre über eine Bucht gesetzt waren, machten wir halt und verzehrten ein köstliches Mittagsmahl aus frisch geräuchertem Fisch, Brot und Äpfeln. Viele Möwen vom See leisteten uns Gesellschaft. Dann brachte uns der Wagen auf einem guten Wege von etwa 25 Kilometer nach Krasna-Gora oder Kallaste, wie der Ort auf estnisch heißt. Dort fiel uns die ausgesprochen feindselige Haltung der Bevölkerung sehr auf. Ein Mann rief uns als Schimpfwort nach: Katholik. Die niedrige, mehr einem Saale gleichende Kirche konnten wir nur mit Mühe finden. Im Hause daneben erhielten wir von einer Frau bereitwillig die Erlaubnis zur Besichtigung. Vor der verschlossenen Türe machte die Frau drei andächtige tiefe Verneigungen.

Im Innern unterschied sich dieser Gottesdienstraum nicht viel von dem in Raja, nur daß die Ikonen alle alt und sehr schön waren. Alsbald sammelten sich viele Männer mit langen Bärten um uns; sie sahen recht ehrwürdig aus, aber traurig und ingrimmig. Und bald erfuhren wir auch den Grund: nach dem alten russischen Kalender war gerade der Vorabend von Mariä Himmelfahrt, einem der zwölf Hochfeste des Jahres. Die Regierung, die von den Orthodoxen die Einhaltung des neuen Kalenders verlangte, hatte auch den Altgläubigen verboten, nach dem alten ihre

Feste zu feiern. Die Fastenzeit vor dem Feste hatten sie beobachtet, aber das Fest durften sie nicht begehen. Die Polizei wachte darüber, daß weder in der Kirche noch in einem Privathause die Vorfeier des Festes abgehalten werde. Und mitten in die Erregung über diese Maßnahmen waren wir hineingeplatzt. „Niemals werden wir uns fügen, niemals!" sagten diese einfachen Leute. Auch der Zar hatte sie nicht zwingen können. „Nicht einmal in Rußland wurden wir so schlecht behandelt wie jetzt in Estland." Und Estland hätte alles Interesse, die Herzen dieser Leute, die den besten moralischen Grenzkordon gegen Rußland bilden, zu gewinnen. „Vielleicht steckt die estnische orthodoxe Kirche dahinter", sagte uns einer. Und mit fast sektiererischem Stolze sagte unsere Führerin: „Ich kann nicht lesen!" Die Kinder gehen aber in die Staatsschulen. Zum Abschied wurden die armen Leute, denen wir unser Mitgefühl offen ausdrückten, zutraulicher. Als ich einem einen Apfel schenkte, sagte er plötzlich deutsch: „Auf Wiedersehen", wie er es in der Kriegsgefangenschaft gelernt hatte.

Als wir nach zwei Tagen zu den beiden andern Dörfern der Altgläubigen fuhren, fragten wir sofort nach dem bürgerlichen oder dem geistlichen Vorsteher und stellten uns vor als zwei ausländische römisch-katholische Geistliche. Dies erkannten sie zwar alle sogleich; aber es gewann doch ihr Herz, und ein biederer Alter, der geistliche Vorsteher in Kolja, sagte: „Ihr seid uns lieb — ihr lebt auch ehelos." Er kannte die Geschichte der Altgläubigen sehr gut und fragte nach den Philipponen in Ostpreußen. Auch erzählte er, daß er einmal in Polotsk in einer katholischen Kirche gewesen sei. Auf unsere Frage nach den Sekten meinte er, es hätten früher einige Sektenleute da gewohnt; jetzt gebe es wohl keine mehr. In dem Worte „wohl" lag jedoch einige Unsicherheit. Der Ikonostas in Kolja war auch neu gemalt, und zwar vom selben Maler, der die Kirche in Raja ausgemalt hatte. Ein Teil der alten Bilder stand noch in der Kirche. Dort hingen auch zwei recht seltene christologische Ikonen: die „göttliche Weisheit" und das „heilige Schweigen". Diese Schicht der russischen Religiosität liebt sehr die personifizierten Symbole, so auch den „heiligen Freitag". Diese Neigung haben schon die alten christlichen Griechen gehabt. Ließ doch Konstantin in seiner neugegründeten Stadt am Bosporus je eine Kirche zu Ehren der „heiligen Weisheit", des „Friedens" und der „Kraft" errichten.

Es waren freundliche, unbefangen einfache Männer von einer großen natürlichen Würde, Männer jeden Alters, und nur wenige Frauen, die sich da um uns versammelten. Ihr Urteil über die russischen Orthodoxen war sehr scharf: Sie sind äußerlich und haben nur wenig innern Geist. Über den altgläubigen Gottesdienst erzählten sie uns, am Vorabend jedes Sonn- und Festtages sei um 5 Uhr Vesper, die etwa eine Stunde dauere. Um Mitternacht folge dann die Matutin, die volle vier Stunden in Anspruch nehme. Vormittags 8 Uhr singe man die Kleinen Horen und halte noch eine Andacht. Die eigentliche Liturgie falle aus Mangel an Priestern aus. Abends um 5 Uhr sei nochmals Vesper. Auch an Ostern — dem Feste aller Feste — muß die Liturgie ausfallen. Das nach der Fastenzeit neu-

gesegnete und zu Hause genossene Brot kann ihnen den „heiligen Anteil" nicht ersetzen. Ihr Ingrimm über den aufgezwungenen neuen Kalender war ruhiger und religiöser als in Kallaste. Als wir abfuhren, standen sie in einer Reihe, wohlwollend, selbstsicher, bis der Wagen in Gang kam. Es war die menschlich ansprechendste Gemeinde, die wir angetroffen haben.

Nun wurde die Fahrt etwas abenteuerlich. Die Luft war rein und das Wasser blau, auch lagen Scharen von Wasservögeln nahe am Ufer auf dem See — aber unvermutet führte die Fahrstraße auf die eigentliche Sanddüne, und die war unergründlich. Eiligst mußten wir den Wagen verlassen, weil seine Räder anfingen, hilflos im Sande zu mahlen. An der ersten Stelle konnten wir uns zwar noch mit eigener Kraft weiterhelfen. Beim zweiten Male waren wir jedoch endgültig verloren. Es war gleichsam eine Furt von etwa 200 Meter Breite, die zwei Dörfer voneinander trennte. Aber wie ein Spatzenschwarm stürzten sich etwa fünfundzwanzig Buben auf uns und schoben und drückten, bis wir ans andere „Ufer" gelangten. Nach russischer Sitte bekam jeder als Freundschaftsangebinde einen Apfel. Ein paar durften auch auf dem Trittbrett eine Strecke weit mitfahren. Nach einiger Zeit sagten sie freundlich: „Wir danken recht sehr", und zogen plaudernd nach Hause.

So kamen wir nach Warnja, dem letzten Ort unserer Reise. Dort fragten wir nach dem geistlichen Vorsteher. Es war ein hochgewachsener Mann — etwa Ende der Fünfziger. Er erkannte uns gleich als katholische Geistliche. Gerne wollte er uns seine Kirche zeigen. Es war ein neuer steinerner Langhausbau. Über dem Eingang sahen wir ein recht großes, vielfarbiges Emailbild des hl. Nikolaus. Die Kirche war nicht so schön und auch nicht so reinlich wie die andern von uns besuchten. Als wir den Vorsteher fragten, ob seine Leute wohl zum Gottesdienst kämen, sagte er: „Ja, sie kommen schon, aber nicht alle." Auf unser Abschiedswort antwortete er mit einem freundlichen, etwas wehmütigen Lächeln: „Wann werden wir uns wiedersehen? Vielleicht niemals!"

Unwillkürlich kam einem bei der Rückschau das Wort von der Herde ohne Hirten in den Sinn. Aber würden diese Leute wohl den Hirten annehmen, wenn er zu ihnen käme?

Umschau

Volkskundliche Beziehungen zwischen Deutschland und Spanien

Der Drang nach vollkommener geschichtlicher Erkenntnis hat den Gegenstand der Geschichte vor allem unter zwei Rücksichten erweitert. Einmal ist das Feld breiter geworden, besonders auch durch das Streben, die Welt des unbekannten und ungenannten Volkes als Quellgrund der Einzelleistung und des sichtbaren Stromes der Ereignisse zu erfassen. Dann aber widmet man sich mit neuer und größerer Kraft der Zusammenschau und läßt die Frage, ob das eigentlich Bestimmende in der Geschichte dem Wirtschaftlichen, Kulturellen, Politischen usw. angehöre, etwas in den Hintergrund treten, ohne freilich auf die Forderung einer naturgegebenen Ordnung der Einzelgebiete menschlicher Betätigung zu verzichten.

Unter den verschiedenen neu entdeckten Landschaften der geschichtlichen Welt ist die Volkskunde in den letzten Jahren am ergiebigsten gewesen. Noch immer steigt die Flut von Aufsätzen, Zeitschriften, Werken, Sammlungen, die von dieser Seite her das Verständnis für unser Volkswesen mehren wollen. Wenn oft hierbei leider der halb oder auch offen eingestandene Wille, bestimmte Lieblingsgedanken und weltanschauliche Urteile im Volksleben bestätigt zu finden, den Blick trübte, so wird der echte Forscher in verantwortlicher Wahrheitsliebe zuerst die Tatsachen selbst feststellen wollen, überzeugt, daß wirklicher Reichtum an Gedanken und volle Erkenntnis der ewigen Volkseigentümlichkeiten eher aus der Fülle des Gegenständlichen als aus der Armut des eigenen Weltbildes fließen.

Innerhalb der Volkskunde wird das Gebiet des religiösen Brauchtums mit besonderer Vorliebe behandelt, da sich niemand mehr der Wahrheit verschließt, daß gerade das Weltanschauliche und Religiöse die letzte Bindung, die tiefste Kraft des naturgewachsenen Volkes ist und seine Art und Leistung bestimmt.

Georg Schreiber, der schon seit Jahrzehnten die Volkskunde als Gegenstand seiner Forschung gepflegt hat, wohl aus der Verwurzelung mit seiner sächsischen Heimat heraus, wo „heut noch wie nirgends Väterbrauch und Art zu finden" ist, um mit seinem Landsmann Fr. W. Weber zu sprechen, legt einen über 500 Seiten starken Band vor, in dem er den religiösen Kulturbeziehungen zwischen Deutschland und Spanien nachgeht[1].

Im frühen Mittelalter beginnt das Einströmen spanischer Motive in den germanischen und deutschen Raum. Der hl. Vinzenz von Saragossa und andere Heilige werden verehrt und zeugen mannigfaltiges Brauchtum. Im späten Mittelalter drängt die Jakobuswallfahrt nach Compostela vor. Das 16. und 17. Jahrhundert ist die hohe Zeit iberischen Einflusses. Die Jesuitenheiligen, vor allem Ignatius von Loyola und Franz Xaver, begeistern das Volksgemüt. Neben ihnen stehen viele andere, Franz Borgia, die hl. Teresa von Avila, der hl. Johannes vom Kreuz, heilige Franziskaner, Dominikaner, Benediktiner, Mercedarier, Karitasheilige. Kultformen, Kultgegenstände der verschiedensten Arten werden aufgenommen, neugeschaffen und weiterentwickelt. Bis in die Gegenwart werden, wenn auch in vermindertem Maß, neue Beziehungen geknüpft, lebt Altes fort.

Eine geradezu erdrückende Fülle von Tatsachen wird vor uns ausgebreitet, und dazu muß Schreiber fast auf jeder Seite seines Werkes Anregungen zu neuen Forschungen geben und kann auf Einmündungen noch unerforschter Nebenflüsse des breiten und tiefen Stromes aufmerksam machen, der von der Pyrenäenhalbinsel her in unsere Heimat einfließt. Demnach muß es leicht sein, trotz der umfassenden Kenntnisse des Verfassers Ergänzungen zu bieten. Einiges sei als Beispiel angemerkt. Die hl. Rosa von Lima wird im holländischen Sittard und den angrenzenden deutschen Gebieten als Pestpatronin verehrt (vgl. S. 305). Bei der Vermittlertätigkeit der Niederlande für die Einfuhr spanischen Gutes könnte auch auf die Wirksamkeit der großen Buchdruckerfirmen, insbesondere Plantins, aufmerksam gemacht und der Einfluß der weltlichen und religiösen Symbole und der Symbolwissenschaft noch mehr betont werden. Das geistige Leben des Barocks wird ja gerade durch die Vorliebe für Bildhaftes versinnlicht und geprägt, ohne daß man deswegen mit Cysarz von einem katholischen Bildbarock im Gegensatz zum protestantischen Wortbarock sprechen darf. Im Prooemium der Exemplorum libri tres auctore G. Stengelio S. J. Theologo Ingolstadii 1650 lib. 2 kann man nachlesen, wie die neue Art der Exempelpredigten, deren Bedeutung Schreiber mit Recht betont, ebenfalls Spanien ihren Ursprung verdankt, und wie gerade sie das Glaubensleben eigentümlich verlebendigen und sinnfälliges Brauchtum schaffen. Theater und Prozessionswesen, die Ausschmückung von Kirche

[1] Deutschland und Spanien. Volkskundliche und kulturkundliche Beziehungen, Zusammenhänge abendländischer und ibero-amerikanischer Sakralkultur. Mit VII farbigen und 64 einfarbigen Tafeln. 155 Abbildungen. (Heft 22/24 der Forschungen zur Volkskunde.) 8° (XVII u. 528 S.) Düsseldorf 1936, L. Schwann. Geb. M 18.—

und Haus wird so gefördert. Für die Ignatius- und Xaveriusverehrung bieten die Jahresberichte der Jesuiten, die handschriftlich in den Bibliotheken von Wien, München und anderswo liegen, noch unausgebeuteten Stoff. Für gewöhnlich ist ihnen ein eigenes Kapitel gewidmet, so zum wenigsten für die österreichischen Gebiete, die überhaupt im Werk allzuwenig berücksichtigt werden[1].

Alles dies sind jedoch Kleinigkeiten, die nicht bloß vor dem zum ersten Mal gehobenen Reichtum, sondern erst recht vor der grundsätzlichen Vertiefung unserer Anschauung verschwinden. Denn wie jede echte Forschung zeigt dieses Werk nicht bloß ein Stapelhaus von Funden, noch ergeht es sich in gelehrten Erörterungen. Vielmehr lassen die Tatsachenreihen, der Überblick über den großen Raum und die Geschlechterfolgen in unmittelbarer Leuchtkraft den Grundsatz sehen und erzwingen die Zustimmung. Es wäre ein leichtes, dem Buch eine ganze Lehre der kirchlichen Volkskunde zu entnehmen, gerade weil mit großer Vorsicht die Einzeltatsache erforscht und durch Vergleich und Überlegung genau herausgehoben wurde. Zum Beweis sei etwa erwähnt, wie Schreiber aus dem häufigen Vorkommen des Rufnamens Ferdinand nicht auf eine Verehrung des heiligen spanischen Königs, des Eroberers von Cordoba und Sevilla schließt, sondern auf das Wiener Kaiserhaus hinweist, dessen Namengebung zwar auf die Iberische Halbinsel zurückführt, das dann aber Vorbild wird, ohne mehr an Spanien zu erinnern.

Aus den allgemeingültigen Ergebnissen der Arbeit müssen wir einiges besonders erwähnen. An erster Stelle überzeugt sich der Leser schon auf den ersten Seiten des Buches — und dieser Eindruck wächst im Fortschreiten —, daß diese religiösen Äußerungen wirkliches Leben darstellen. Kraftvoll treibt die religiöse Wurzel und der religiöse Stamm Zweige, Blätter und Blüten in schier unabsehbarer Fülle und Gesundheit, führt auch wohl durch die Umstände zu absonderlichen Bildungen, ohne daß diese dem gesunden Kern schadeten. Der von seinem Gegenstand ergriffene Verfasser selbst wird von dieser Lebenskraft getragen und fortgerissen, so daß auch seine Sprache den Herzschlag des religiösen Brauchtums zu verkörpern sucht. So ist es wohl zu erklären, daß er die Kraftäußerungen des technischen Zeitalters heranzieht, um das quellende Leben griffig herauszuarbeiten. Er spricht von sakralen Schienenwegen, monastischen Kabelstationen und Umschaltplätzen, erinnert an die spanischen Silberflotten und manche andere Dinge, die keinen innern Bezug zu dem Dargestellten haben, aber als Vergleichsgegenstände dienen können, da sie Spitzenleistungen oder sonstwie berühmt sind. Wenn man auch diese barocken Sprachmittel anficht, so darf man gleichwohl nicht vergessen, daß sie ein Versuch sind, die richtig gesehene und gewertete Lebensstärke des religiösen Brauchtums ins Wort zu bannen.

Gar vielfach sind die spanischen Einflüsse auf das religiöse Deutschland, und noch mannigfaltiger sind die Umgestaltungen, die sie erfuhren, die Verbindungen, die sie mit Hergebrachtem eingingen. Aber trotz allem steht eine große Einheit vor uns. Alles, auch das ganz am Rand der Kultur Stehende, war nur Mittel, den menschgewordenen Gott zu erheben, von dem es hinwiederum alles Leben empfing. Wichtig ist es, gerade die von der Aufklärung mit ihren Erben fast bis heute angeprangerte Barockzeit so vor Augen geführt zu erhalten.

Weiterhin zeigt das Werk, daß bei gleichbleibendem religiösem Kern die Erscheinungsformen vielfach wechseln. Es tauchen neue Andachten, Kultformen auf, blühen, bestimmen das religiöse Gesicht der Zeit, treten wieder zurück, so sehr, daß sie ganz verschwinden oder, genauer, nur im geheimen fortleben und unter besonders gearteten Umständen noch einmal hervortreten. Man glaubt vielfach, daß gerade das Volksgut stetig sei, daß der wahre Volksgeist die einmal geschaffenen Formen beibehalte, daß es eine Vergewaltigung sei, wenn andere Gebräuche eingeführt (aufgedrängt) werden. Hier werden wir eines Besseren

[1] Einige Berichtigungen: Johannes vom Kreuz und Johannes von Avila sind nicht identisch (S. 266 Anm. 1.). Ignatius von Loyola trifft den Mauren auf dem Weg zum Monserrat, nicht am Berg selbst (S. 379, 2). Der Santo Cristo de la Vega weist auf Toledo (S. 184).

belehrt. Was bleibt, ist freilich der Volksgeist, sind die Bedürfnisse und Gesinnungen des Volkes in seiner Lebensart und seinem Lebensmut; aber die Gegenstände, in denen dies alles sinnfällige Gestalt wird, können sich ändern, je kraftvoller und damit vielfältiger das Volksleben ist. Wer dieses Leben des Volkes, das im tiefsten Grunde im Religiösen wurzelt, fördern will, darf demnach nicht glauben, durch Wiederbelebung alten, einmal blühenden und kraftvollen, jetzt aber toten und schwachen Brauchtums allein sein Ziel zu erreichen. Es kommt darauf an, durch unmittelbar lebensvolles Gut das Herz des Volkes aufzurufen. Dies taten die Zeiten der Gegenreformation, indem sie sowohl durch gläubiges Beispiel das alte Glaubensgut erneuerten wie auch neue Glaubensheroen als Menschen hinstellten, die die allgemein menschliche Not siegreich überwanden und so auch als Vorbilder und Fürbitter ihrer Brüder erschienen. Das bedeutete dann Wachstum und neue Blüte, die der veränderten Zeit, den veränderten Zuständen und doch zugleich dem ewigen Volks- und Menschenwesen entsprach.

Das religiöse Brauchtum, das Schreiber uns vor Augen führt, ist Einfuhrgut aus fremdem Land und Volk. Sogar Maurisches und Indianisches von Übersee wurde ja ebenso übernommen und mit Begeisterung gepflegt wie spanisches oder deutsches Erbgut. Wir erklären dies nur ungenügend, wenn wir auf die allgemeine Menschennatur oder den gemeinsamen katholischen Glauben verweisen, der gewiß die Übernahme erleichterte. Schreiber stellt fest, wie das Fremde durch und durch neu geformt, d. h. eingedeutscht, nicht bloß mit Altem verschmolzen wurde. Der eigentümliche Volkscharakter wirkte wählend und formend zugleich. Das ist eben die Eigenschaft des lebendigen Körpers, daß er die Nahrung nach seinem innern Lebensquell, seiner Seele umgestaltet. Zeiten der Aufnahme mögen auf den ersten Blick als Zeiten der Überfremdung erscheinen. Aber je gesunder der Körper ist, desto schneller und leichter regen sich die Kräfte, die nun schöpferisch wirken. Wer nur oberflächlich etwa die Bilder des Schreiberschen Bandes betrachtet und damit gleichartige spanische Werke vergleicht, wird sogleich die Veränderung der Züge erkennen. Dem Bild entspricht die Art der Verehrung. Wer auf die gesunde Kraft des Volkes vertraut, wird also nicht eng und ängstlich das Volksleben abschnüren und vermauern, wenngleich zuerst Eigenes zu fördern ist.

Die Entwicklung des religiösen Brauchtums erweist sich im ganzen als eine Bewegung, die nicht erklügelten Gesetzmäßigkeiten folgt, sondern aus innerem Drang wächst. Wir können die religiöse Seele leiten, aber mehr, indem wir das Herz des Volkes, als wenn wir seinen Verstand gewinnen. Dieses Herz ist im Grunde religiös, und „der Heros christianus hat die Volkstümer oft mehr beeindruckt als der Staatsmann und der siegreiche General". Dies ist ja auch zu erwarten, da die Erfahrung lehrt, daß die weltanschaulichen Unterhaltungen am regsten, die religiösen Kämpfe am heftigsten, religiös bewegte Zeiten am fruchtbarsten sind. Demnach wird nur der Geschichtler seinen Gegenstand ergründen, der dieser innersten Volkskraft gerecht wird, und nur der wird sein Volk weiter und höher führen, der die religiösen Kräfte freimacht und belebt. Gerade in der religiösen Welt bildet und hebt sich auch das nationale Selbstbewußtsein. „Das Sakrale ist keineswegs nur abendländisch oder mehr kontinental oder übervolklich gerichtet. Es tritt immer wieder in Beziehungen zur Volkskraft und zur Volkssitte. Es hat gleichzeitig dem Werden des Volkstums und dem Wachstum des Staatsvolkes große und bewegende Inhalte verliehen" (472).

Hubert Becher S. J.

Religiöser Personalismus oder religiöse Sachlichkeit?

Den „Umbruch des Systemdenkens" sieht Theodor Steinbüchel[1] in seiner Auslegung Ferdinand Ebners als den Sinn des „Umbruch des Denkens" (wie seine Auslegung sich betitelt), und als den „tiefsten, den religiösen Grund" dieses Umbruchs sichtet er „die im Glauben ergriffene Wirklichkeit des persönlichen

[1] Theodor Steinbüchel, Der Umbruch des Denkens. (180 S.) Regensburg 1936, Fr. Pustet. M 3.40.

Gottes" (47). Der „Personalismus des Christentums" (68) erneuert sich im „personalistischen Realismus" (107) der „‚existenziellen Denker'..., die von Augustin über Pascal, Kierkegaard und Newman bis zu Ebner mutig und doch schaudernd in des eigenen Ichs Abgrund schauen und denen das persönlichste Fragen dieses Ichs Ausgang und Antrieb alles Denkens ist" (66 f.). Diese Richtung auf einen religiösen Personalismus zeigt sich in der Tat in überraschenden Übereinstimmungen in der Art, wie der eigentliche Begründer des modernen Existentialismus, Karl Jaspers, in seiner Nietzsche-Auslegung[2] in Nietzsche selbst die Perspektiven da hinein aufzeigt, — weiter in der Art, wie der aktivste Kopf der sogenannten „religiösen Russen", Nikolai Berdjajew, aus seinem „Hindurchgegangen" durch „die Problematik von Dostojewski und Nietzsche" (7) eine „christliche Anthropologie" (71) einer „ontologischen und pneumatologischen Erfassung des Menschen" (22) auf Grund der „mystischen apophatischen Theologie" (41) aufbaut, die zwar mit der „Grundidee" Jaspers' sich „verbunden" fühlt, aber sich gegen sie wie „Ontologie" gegen „Psychologie" unterscheiden möchte (6)[3], — und endlich in der Art, wie bei Ferdinand Ebner[4], im Aug in Aug zu den „zwei, die das Heil des Menschen im Geist des Christentums suchten: Kierkegaard und Dostojewski" (Das Wort und die geistigen Realitäten 243) und in Kampf wie Verwandtschaft zu Nietzsche (ebd. 219, Wort und Liebe 38 256), eine „Pneumatologie des Wortes" (ebd. 169) vom „christlichen Individualismus" her (Das Wort und die geistigen Realitäten 220) entworfen ist, die nach Theodor Steinbüchel zusammen mit Stefan Rosenzweigs „Stern der Erlösung"[5] im Mittelpunkt des heutigen Existentialismus steht (Umbruch usw. 46 ff.). Der Nietzsche-Mensch des aufgerissenen Abgrund in sich selbst, der Kierkegaard-Mensch des Sprunges zu Gott in der Verzweiflung an Gott, der Dostojewski-Mensch der Menschenliebe inmitten der Mensch-Dämonien, — das ist mithin der Mensch, von dem aus sich der allen gemeinsame religiöse Personalismus abzeichnet: auf den Trümmern einer alten Ordnung und darum in einer Art Feindschaft gegen Sach-Ordnung überhaupt und darum in einer allzu gern irrlichternden Leidenschaft für alles Persönliche und gegen alles Sachhafte. —

Nietzsche erscheint in der Zeichnung Jaspers' — der man durchaus wird zustimmen müssen — als der „ungeheure Trümmerhaufen", in dem als solchem der „Bau" sich verrät: „der ungeheure Trümmerhaufen birgt das Rätsel der dunklen Tiefe von Nietzsches Sein und Denken. Es ist, als ob eine unbekannte Macht die Substanz gesprengt und zugleich den zertrümmerten Fels in einen Bau zu bannen versucht habe, aber ohne die Möglichkeit des Gelingens, so daß nun Felstrümmer und Baustücke da liegen" (2). So ist „das Sichwidersprechen ... der Grundzug Nietzscheschen Denkens" (8), in einer „realen Dialektik" (9), in der „die Widersprüche nicht nur zu fassen sind als bestehende Antithese gleichsam auf einer Ebene, auf der ihre Bewegung sie nur ineinander umschlagen läßt, sondern wiederum in einer zweiten Bewegung von Ebene zu Ebene, in der eine vielfache Antithetik sich aufbaut" (371). So weit geht dies, daß Nietzsche „durch seine Negationen wahrer wirkt als durch seine Positionen" (104), daß auch schließlich keine „bewußte Methode" bleibt, sondern nur ein „unerhörter Wahrhaftigkeitsinstinkt" (370), daß er sich aber „aus seiner Wahrhaftigkeit stets ... zu Masken verurteilt, oder alsbald ... von Ekel überwältigt weiß' (30), daß „er entschwindet in Gestalten, die sich mit ihm nicht identifizieren lassen" (ebd.), daß es für die „dämonische Leidenschaft" (389) eines „transzendierenden Nihilismus" (386) schließlich „keine Grenzen mehr, kein

[2] Karl Jaspers, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. (VIII u. 437 S.) Berlin 1936, Walter de Gruyter & Co. M 7.—

[3] Nikolai Berdjajew, Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik. (399 S.) Bern 1935, Gotthelf-Verlag. Fr. 15.—

[4] Ferdinand Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten. Innsbruck 1921. — Ders., Wort und Liebe. (291 S.) Regensburg 1935, Fr. Pustet. M 5.80

[5] Vgl. diese Zeitschr. 110 (1925/26 I) 85 ff.

Verwehren des Unmöglichen" mehr gibt (375), in einer „Maßlosigkeit" der „Forderungen zum Exzentrischen" (ebd.), die dann zuletzt in den Formen der direkten Geistesstörungen erscheint: „Hemmungslosigkeit", „Fremdwerden" und „vorzeitigem Abbruch" (89 ff.).

Dieser „Widerspruch" ist aber für Nietzsche „der Ausdruck des einzig notwendigen Prozesses, nachdem ‚Gott tot' ist" (102). Denn „der Tod Gottes ist für Nietzsche nicht nur eine furchtbare Tatsache, sondern Nietzsche hat den Willen zur Gottlosigkeit" (300). So will er eine „transzendenzlose Freiheit ... hinauf in das eigentlich schaffende Leben" (134). „Weil er die mögliche Höhe des Menschseins ... sucht, entfaltet er in seinem Denken den Willen zur reinen Diesseitigkeit" (380). So aber kommt es, weil „das endliche Dasein des Menschen sich ohne Transzendenz nicht vollziehen kann" (380), zu einer „Transzendenz ... in der Sprache verabsolutierter Immanenzen", und es „geschieht daher alsbald die Verwandlung der transzendierenden totalen Immanenz in die gewußte Immanenz einer tatsächlich nur ein einzelnes Dasein in der Welt treffenden Besonderheit" (381 f.): „Sprünge jedesmal in der Welt bleibend geschehen statt des Sprunges zur Transzendenz" (382), und „die Stellung unmöglicher Aufgaben läßt den Menschen seine Endlichkeit und damit seine Grenzen vergessen, indem sie ihm zumutet, was ein alles durchdringender Gott, nicht ein Mensch erfüllen könnte" (383). So entsteht, in letzter Folgerichtigkeit, eine „sich überschlagende Immanenz" (137): „es ist, als ob bei Nietzsche die Freiheit sich aufgehoben hätte im Schaffen — das in zweideutigen Unbestimmtheiten uns keinen Boden mehr gewährte —, und das Schaffen wieder aufgehoben sei in einer Explosion, an deren Ende übrig bleibt ein Gottphantom oder das Nichts" (139). „Es ist die Qual der Wahrheit als des verzehrenden Lichts, wie als ob das Wesen im reinen Geist nicht verklärt, sondern erstarrt würde zu gespenstischem Dasein eines Nichtmehrseins" (200 f.), bis dazu hin, „daß ein leeres Werden, eine leere Bewegung, ein leeres Schaffen, eine leere Zukunft das stumme letzte Wort zu sein scheint" (384).

Aber indem in Nietzsche ein „Antrieb" lebendig ist, „der ihm nirgends in einer Endlichkeit Halt zu finden erlaubt" (145), und indem in allem „Bruch" „nicht der Wille zum Bruch, sondern der Wille zum Ja der Antrieb" ist (393), geschieht es, daß „noch in den unerbittlichen Bejahungen des Elementaren ist ein wie verzweifelt festgehaltenes Transzendieren" (306), „daß Nietzsche, der nicht transzendieren will, in der Tat ständig zum Transzendieren drängt" (385), in einer „Erfahrung der Wirklichkeit der Gottlosigkeit, die sich zugleich nicht will" (391). So will er im Gedanken der Ewigen Wiederkehr eine „transzendierende Wiederherstellung des Seins in der Philosophie des Werdens" (309). So „muß sich ihm" „im transzendierenden Nihilismus ... das Sein zeigen" (386). „Jederzeit ist in ihm die Gefahr des Nichts und jederzeit auch das Innewerden des Seins" (101), bis dazu hin, daß die wachsende „Gestalt des Ruins" in seinem Leben entscheidender „die mystische Erfahrung bis zur Vollendung der Seinsgewißheit" bringt (100). Indem aber so das „Heldenhafte" bei Nietzsche jeweils in der „Umkehr im Mißlingen" sich zeigt (70) und in der „abgründigen Zweideutigkeit des Todes in der Wahrheit und der Wahrheit im Tode" (203), gewinnt es den Anschein, als ob „das Leben Nietzsches ... gleichsam in einem ständigen Opfer eine Wahrheit offenbarte" (333). Er „erscheint als Opfer ... an der ihm bewußten Wende der Zeiten", da er „in der größten Krise der abendländischen Menschheit sich wagte, um in der Einsamkeit zu erfahren, was von ihm zu uns nur zerbrochen gelangt, wenn es zeigt, was nur der scheiternde Mensch zu sehen vermag" (398). Er „erscheint als Opfer ... wie der Mensch schlechthin, als der er die ewige Negativität alles Endlichen auf sich nimmt durch erbarmungslose Verwirklichung mit sich selbst.... Es ist wie eine Erweiterung des sonst gebundenen und erst durch Bindung wirklichen Menschseins über sich hinaus in einem Selbst-Verbrennungsprozesse, der keinen Rest läßt" (399). Und sein „Wahnsinn" wird nicht nur „wie ein mythisches Symbol dieses Opfers", sondern gibt sich wie mit hineingenommen „in das Opfer, das dieses ganze Leben und Denken darstellt",

da „die Ursprünglichkeit bei Nietzsche erst eigentlich radikal wird, wo zugleich die Verzerrung durch Einsamkeit und Krankheit einsetzt, so daß sogar ohne jene biologischen Vorgänge, die im Wahnsinn endeten, sein Philosophieren in seinen äußersten Möglichkeiten nicht vorstellbar erscheint" (399). Dieses „Opfer" aber wird selber noch gleichsam weggeopfert, da Nietzsche zuletzt zum Exempel e diametro für die restlose Hingabe an Gott wird: „der Ernst des totalen Sichhingebens, wie es Nietzsche vollzogen hat, ist — trotz seines Verwerfens der Transzendenz — wie das ungewollte Gleichnis und Vorbild der Tiefe des Verzehrtwerdens durch Transzendenz" (410). —

Dieses „paradoxe Selbstsein ohne Gott" (306) wird nach Jaspers für den wahren „Umgang mit Nietzsche" (403) zum „Innewerden eigentlichen Selbstsein... allein in der Transzendenz..., zu der Nietzsche nicht unmittelbar führt, von der er vielmehr befreien will" (410). Es wird zur „Existenzfrage" (403). So öffnet sich der Blick in den Personalismus eines solchen „Selbstsein". Er hat seine größte Spannweite gerade in der Art, wie Jaspers selber dieses „Selbstsein" faßt, und wie Berdjajew in seiner „Bestimmung des Menschen" seinen „schöpferischen Menschen" (74) darstellt. Für Jaspers bleibt es im Akt des Transzendierens selber, in Unterscheidung sowohl gegen „Offenbarungsreligion" wie gegen „Gottlosigkeit", in einer „faktischen Ohnmacht": „Philosophieren als solches führt weder zu Gott noch von Gott fort, sondern geschieht aus dem Ursprung transzendenter Bezogenheit des Selbstseins" (389 f.). Für Berdjajew ist das „letzte Wort" (396) seiner „christlichen Philosophie" als der „Lehre von der persönlichen Existenz" (6) nicht nur eine „pneumatologische Erfassung des Menschen" (22) in der „Bewegung zu ... dem, was Über-Leben, Über-Natur, Über-Sein, Über-Gottheit ist" (38), sondern unmittelbar „Theosis, Gottwerdung ... durch menschliche Freiheit und menschliches Schaffen, durch die das göttliche Leben selbst reicher wird" (396).

Beide, Jaspers wie Berdjajew, stellen zwar eine Philosophie des Stehens „in actu", der reinen Dynamik des personal schöpferischen Aktes, gegen eine Philosophie „von Objekten und Dingen", wie Berdjajew sagt (6), und hierin eine „konkrete Existenzphilosophie" gegen eine „abstrakte Philosophie der Objekte, eine Hypostasierung der Begriffe" (7). Aber diese Dynamik ist bei Jaspers nicht nur eine von unten nach oben, sondern eine, die nur nach dem Oben „zielt", — bei Berdjajew umgekehrt nicht nur eine von oben nach unten, sondern eine, die das eigentlich reale Unten der Erde nicht meint, sondern ein göttliches Gegenüber, das „Nichts" des μὴ ὄν als „das Geheimnis der uranfänglichen, vorweltlichen, vorseienden Freiheit", da „das Schaffen ... Durchbruch (ist) ... aus Nichtsein und Urfreiheit zum Sein und zur Welt" (173). So läßt das „Selbstsein" Jaspers' den göttlichen Abgrund der „Offenbarungsreligion" wie den dämonischen der „Gottlosigkeit" auf sich beruhen und hat „allein" eine „seelische Wirklichkeit..., die von den äußerlich werdenden Mächten der Offenbarungsreligionen und der Gottlosigkeit geduldet oder verworfen und in die Verborgenheit getrieben wird": „es ist die menschliche Wirklichkeit, die suchend aus der Tiefe der Vernunft und der Existenz hervorholen will, woraus es faktisch lebt" (389 f.). So begreift sich umgekehrt der „schöpferische Mensch" Berdjajews nicht nur als den alleinigen „Durchbruch zum Ur-Sein" (23) „in der reinen Geistigkeit und Mystik" (33), sondern direkt als den Ort einer „Tragödie Gottes" zwischen Ihm und der „nichtgeschaffenen Freiheit" (42), da die Schöpfung als „Moment der Verwirklichung der Dreieinigkeit im Absoluten" ein „theogonischer Prozeß" ist (47) und die Erlösung eine „schöpferische Verwandlung des Bösen in das Gute" besagt (181), wie „das Gute die Existenz des Bösen voraussetzt und das Böse verlangt" (201).

Beide, Jaspers wie Berdjajew, bestehen darum auf einem bleibenden In-sich der Dynamik. Aber bei Jaspers ist es ein irdischer Sinn: „den freien Raum des Möglichen, der alle Bindung umgreift, zu gewinnen, um in der Existenz die Tiefe der eigentlichen Freiheit zu erwecken" (409). Bei Berdjajew hingegen spannt sich die Dynamik eines echten Gnostizismus: für den einerseits „die

Idee des Sündenfalls ... ihrem Wesen nach eine stolze Idee (ist), durch die der Mensch aus dem Zustand der Erniedrigung heraustritt" (44), da die „satanische Versuchung" nicht liegt „in der Versuchung durch Freiheit..., vielmehr (in der) Versuchung durch Verzicht auf Freiheit" (381), — und für den darum anderseits gegen die „traditionell theologische Lehre" als „eine göttliche Komödie, ...ein Spiel Gottes mit sich selbst" (40) die „mystische apophatische Theologie" nach der Art Eckharts und Jakob Böhmes tritt, Gott als „lebendiger Dramatismus, innere Dynamik" (45), und folgerichtig eine „Ethik des Schaffens" gegen Strafe und Lohn (181 f.), „Opfer des Schaffens" gegen „Opfer der Demut" (183 f.), der „Ruf nach der schöpferischen Aktivität des Menschen" (als „aktivistische Auffassung der Apokalypse") gegen eine „Erwartung des Endes und Gerichts" (als „passivistische Auffassung der Apokalypse" [387]): „der schöpferische Akt vermag in die Ewigkeit einzuführen, und die Ewigkeit kann sich als schöpferische Dynamik offenbaren" (67). — Aber eben so zeigen beide, Jaspers wie Berdjajew, als Letztes wieder den „ungeheuren Trümmerhaufen" als die bleibende Situation ihres religiösen Personalismus. Bei Jaspers erscheint er in der irdischen Herbstlichkeit der „faktischen Ohnmacht" eines „Philosophieren aus dem Grunde des Selbstseins" (389). Bei Berdjajew brechen die echt östlichen Flammen der Apokalyptik durch alle Apotheose des Schaffens: „das vollkommene Leben, das Reich Gottes kann man sich ... nur als Anarchie vorstellen; in dieser Form vollzieht sich das apophatische Denken vom Reiche Gottes" (267). —

Das „Perspektivische" (WR 27 185)[6] im „persönlichen Verhältnis zu Gott" (WR 37), wie Ferdinand Ebner es in seiner „Pneumatologie" (WR 21, WL 169) betont, scheint zunächst gegenüber diesem Entweder-Oder die richtige Mitte zu treffen. Denn einerseits ist durch die wesentliche Gerichtetheit des menschlichen Ich auf Gott als auf sein eigentlich „einziges Du" (WR 24) das „Fürsichsein des Ichs in seiner Einsamkeit" (WR 21) von der Wurzel her über sich hinaus geöffnet: da „Ich und Du immer nur im Verhältnis zueinander existieren" (WR 19), die „Relation des Ich zum Du" die „Voraussetzung für dessen Existenz" ist (WR 21), und erst im „Gottesverhältnis" sich „konkretisiert und realisiert ... das Selbstbewußtsein eines Menschen" (WR 36). Anderseits aber ist „Gott ... im Menschen" eben als seine „reale Voraussetzung" und so „als etwas Geistiges außerhalb des Ich und unabhängig von ihm" (WR 190): „das Göttliche und das Menschliche darf niemals ... einfach identifiziert werden" (WR 185), da das Ich ist ein „im Wort und in der Liebe Werdendes" (WR 177), das Du Gottes aber „etwas Seiendes", das des Ich „und seines Werdens Voraussetzung" ist (WR 178 f.). So spannt sich dann die Pneumatologie dieses „Verhältnis des Ichs zum Du" (WR 20) zwischen einer Lehre vom „Medium des Ethischen" zwischen Gott und Mensch (WL 181) und einer „Apokalypse" des Wortes (WL 19). „Weil Gott ... zum Menschen nicht anders als im Medium des Ethischen spricht", so heißt die „Höchstleistung der Geistigkeit in der menschlichen Existenz": „vor Gott verantwortlich existieren" (WL 180 f.). Weil aber „das Wort ist geoffenbarte Theologie" (WL 184), darum erscheint dieselbe Pneumatologie doch wieder als ein Prozeß von oben nach unten: „durch das Wort Gott im ‚transzendenten' Sinne ist alles geschaffen, durch das Wort Gottes im ‚menschlichen' Sinne — d. h. das Wort Jesu — das verlorengegangene ursprüngliche Verhältnis des Menschen zu Gott wiederhergestellt. Dieses ist aus jenem, das ‚im Anfang' war, hervorgegangen und führt in seinen Ursprung wieder zurück. Das ‚Wort' aber — sei es im transzendenten oder menschlichen Sinne verstanden — ist ‚das Verhältnis des Ich zum Du'" (WL 271). Die Pneumatologie im „Medium des Ethischen" geht so weit, die „Armen im Geiste" der Bergpredigt als die „Geistesbedürftigen" (und von hier aus „Gottsucher") zu deuten (WL 115). Die Pneumatologie als „Apokalypse" des Wortes spitzt sich dahin zu, natürliche Geschichte und Sprache des Menschen nur als die des abgefallenen Menschen zu erkennen, während „das Wort in der Göttlichkeit seines Ur-

[6] WR = Das Wort und die geistigen Realitäten; WL = Wort und Liebe.

sprungs" nur geschichtlich und lebendig sei „im Leben und Worte Jesu": „Gegenstand" der Sprachwissenschaft „ist das Wort, das sich der Mensch nach seinem Abfall von Gott — und mit dem erst begann seine ‚Geschichte' — selber geschaffen hatte" (WR 23).

Indem aber eben so in Ebner selber die Spannweite zwischen Jaspers und Berdjajew wiederkehrt, ist es nicht erstaunlich, in ihm auch den Aktualismus der beiden wiederzufinden. Ebner teilt mit ihnen die Feindschaft gegen die „Idee" und alles „objektive" Verhalten, in der gemeinsamen Front gegen den deutschen Idealismus (WR 213 ff.): bis dazu, alle „ersten Prinzipien", wie Identitätsatz oder Widerspruchsatz als „Abschließung vor dem Du" (WR 147) oder als „Widerspruch zur Geistigkeit seiner (des Menschen) Existenz" (WR 159) zu brandmarken, das „mathematische Denken" in der „Icheinsamkeit des menschlichen Geistes" wurzeln zu lassen (WR 16 130 ff.), alle Kultur als „Traum vom Geist ... in der Icheinsamkeit seiner (des Menschen) Existenz" zu verurteilen (WR 20) und zuletzt auch eine „Idee des Göttlichen" als „Projektion des Ich in seiner Icheinsamkeit" zu bezeichnen (WR 32) und folgerichtig einen „Beweis" für die „Existenz Gottes" als Mittel der „Einsicht" zu Gott hin abzuweisen (WR 31), weil „die Personalität einer Existenz ... niemals durch das Denken erfaßt" wird (WR 32): „Die Idee vermag niemals zwischen den einzelnen und Gott zu vermitteln, — auch nicht die Idee des Göttlichen" (WL 135). Ebenso folgerichtig teilt Ebner mit Jaspers und Berdjajew dann auch die Feindschaft gegen jede „Substantialisierungstendenz", weil „die mathematische Formulierung der Erkenntnis" deren „letzte Konsequenz" sei (WR 143). So gilt es für das Ich: „das Ich ‚ist' überhaupt nicht, sondern ‚ich bin es'" (24). So gilt es für Gott als „immer ein- und dasselbe, das einzige Du, das es gibt" (WR 24) und also „Gott gegenwärtig im Menschen" (WL 272): „Da ... Gott das wahre Du des Ichs im Menschen ist ..., so folgt daraus, daß auch die Existenz Gottes nicht ‚objektiv', d. h. vom persönlichen Verhältnis zu ihm, das ihn zum Du macht, unabhängig, ausgesagt oder gar ‚bewiesen' werden kann", und „an der Tatsache, daß diese Behauptung (im Satz: ‚Gott ist') die wirkliche Existenz Gottes in keiner Weise und vor allem ihre Personalität nicht trifft, muß eigentlich alle Theologie und die theologische spekulierende Metaphysik zuschanden werden" (WR 168): „Gott als Vokativ braucht nicht bewiesen zu werden, Gott als Nominativ kann nicht bewiesen werden" (WL 270).

So kommt es bei Ebner dann auch zu einer wirklichen Formulierung eines Aktualismus des Geistigen: „Die Existenz des Geistes ist eine ‚aktuelle' Tatsache ..., d. h. im Akt der Vergeistigung (der ‚Geistwerdung' — ?? —) liegend" (WL 84). Und dieser Aktualismus erscheint dann fast als ein solcher, in dem Mensch und Gott „als Ich und Du immer nur im Verhältnis zueinander existieren" (WR 19): „Wir müssen im Menschen an Gott glauben, wie wir umgekehrt in Gott an den Menschen zu glauben haben" (WR 49); „nur die Persönlichkeit Gottes könnte auch beziehungslos sein, ist es aber nicht, da sie ja in einem Verhältnis zur persönlichen Existenz des Menschen, die ohne dieses gar nicht möglich wäre, steht" (WR 36 f.); darum werden „weder das Ich noch das Du ... ‚geschaut' ... Es gibt kein Anschauen Gottes" (WL 145; vgl. WR 188). So sehr „liegt" auf dem „Moment des Persönlichen ... alles Gewicht" (WR 240), daß „Erkenntnis" und „Gnade" sich so wenig „vertragen miteinander" (WL 102), daß „die reflektierteste Erkenntnis ist die der Sünde" (WL 180), daß die „Wahrheit" das ist, „von der die abstrakten Philosophen nichts wissen und wissen können, auch wenn sie Theologie und Christologie betreiben" (WL 285), daß „die Metaphysik ... retten wollen, ist Hoffart des menschlichen Geistes und also ... ein Greuel vor Gott" (WR 112), daß es darum auch nicht sachhaft „Religion" heißen soll, sondern personhaft „Gottesverhältnis" (WL 200).

Ignaz Zangerle in „Stimmen der Freunde"[7] sieht diesen Ebner im Unterschied zu Scheler, Heidegger und Jaspers als den eigentlichen Existenzphilosophen

[7] Für Ferd. Ebner, Stimmen der Freunde, hrsg. von Hildegard Jone. (56 S.). Regensburg 1935, Fr. Pustet. M —.50.

des „Evangeliums“: „während die philosophische Anthropologie eines Max Scheler den Menschen in gnostischer Weise zum ohnmächtigen Vollzieher eines Erlösungsprozesses an der Gottheit werden läßt, während die sogenannte Existenzphilosophie eines Martin Heidegger oder Karl Jaspers aus der Not des Daseins eine neue Philosophie der gefaßten Verzweiflung oder des heroischen Aushaltens macht, führt dieses radikale existenzielle Denken, das mit Kierkegaard das Leben des Geistes nur in der Wirklichkeit Gottes gesichert sieht, unmittelbar an die Glaubensentscheidung heran, endet dort, wo die lebendige Wahrheit des Evangeliums beginnt“ (53). Karl Heim und Emil Brunner sehen darum in ihm denjenigen, der in ihnen „eine Umwälzung“ hervorgerufen habe (23), als denjenigen, von dem „der ganze Weg, den ich ... gegangen bin, ... vorausgegangen wurde“ (13), und der „immer ... uns allen voran“ ist (ebd.), da mit ihm „eine geistige Revolution“ anhebt (23), der Standpunkt „des auch im Denken wieder lebendig gewordenen Evangeliums“ (15). Da Ebner so als Führer eines dynamisch personalistischen Protestantismus (in Heim und Brunner) erscheint, ist es auch nicht erstaunlich, daß August Weyringer ausdrücklich in Ebner die Züge einer kirchen-kritischen Innerlichkeit unterstreicht: daß er „nicht so sehr die Kirche der Sakramentenspendung und der damit verbundenen Institutionen, sondern die Kirche der Innerlichkeit, die im Worte ist, erkannt, geliebt und auch gelebt“ habe; „aber wer Gott wirklich sucht, erträgt auch diese Kirche“ (47 f.).

Theodor Steinbüchl, in seinem „Umbruch des Denkens“, sucht, im Gegensatz zu diesen Verschärfungen, die Entgleisungen Ebners auszugleichen zu einer katholischen Linie: indem er einerseits bei Ebner die „Kampfstellung gegen den Idealismus des vergangenen Jahrhunderts“ betont (Umbruch 76), anderseits die Aphorismen Ebners auf die Ebene eines „Zusammenhangs von existentieller und essentieller Ontologie“ (172) zu bringen sucht, bis dazu, in der klassischen Scholastik wie in Ebner „die gleiche Philosophie, die im Geschaffenen den Schöpfer sucht“, herauszuzeichnen (162 f.), insbesondere in einer Verwandtschaft zwischen der thomistischen „potentia obedientialis“ und der Ebnerschen Bestimmtheit des Ich des Menschen durch das Du Gottes (88). Die Ansätze bei Ebner selber zu einer Überwindung seiner fast fanatischen Verstiegenheiten liegen in derselben Richtung zu einer Neugewinnung des befehdeten Objektiven, aber auf dem Wege von dem geliebten „persönlichen Verhältnis zu Gott“ zur „Werkzeuglichkeit“: das „wahre Leben des Geistes“ muß sich auch des „letzten Restes persönlich ethischer Sicherheit ... entäußert“ haben (WR 216) bis zu restloser Drangabe der „Sorge um das Heil meiner Seele“ in die „Hand Gottes“ für „das Kommen des Reiches“ (WL 277; vgl. WR 148): für einen, „der eben ‚existentiell‘ ein Denker ist, ... ist es ‚christlich‘ notwendig, daß er, als der Denker, der er eben ist, sich richtig verstehe als ‚Werkzeug‘ in der Hand Gottes“ (WL 170), aber so, daß auch noch der Dienst dieses Werkzeug-Sein in der „Hand Gottes“ liege: „wir werden alle von Gott gebraucht und manchmal auch verbraucht. Wozu? Wir wissen es nicht und müssen es auch gar nicht wissen“ (WL 192); „wenn Gott dich ... zu seinem Werkzeug braucht, so weiß er dich zu finden und brauchbar zu machen. Und wenn er dich nicht zum Werkzeug haben will, geht's dich etwas an?“ (WL 277). Hierin sind wirklich alle Verstiegenheiten der „Pneumatologie“ eines „christlichen Individualismus“ herzhaft überwunden: in die neue heilige Sachlichkeit des einfachen Dienstes. Das erst ist „Umbruch“.

Erich Przywara S. J.

Zur Geschichte der Mystik in Deutschland

Seitdem Preger seine dreibändige „Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter“ (Leipzig 1874 1881 1893) geschrieben hat, wurde kein diesbezüglicher Versuch mehr in größerem Maßstab unternommen. Wohl mit Recht, denn es hat sich durch Teilarbeiten immer mehr herausgestellt, wieviel Stoff noch ungehoben in den Büchereien und Handschriftensammlungen verstaut liegt. Auch jetzt noch ist die Zeit für eine irgendwie abschließende Geschichte der deutschen Mystik nicht gekommen, doch bietet uns Muschg eine recht wertvolle

Vorarbeit hierzu[1]. Der Titel des Buches wirkt wie ein Fragezeichen. Der Verfasser bemerkt selbst einleitend: „Es kann keine eigentümlich schweizerische Geschichte geben ... denn in der größten Zeit der mittelalterlichen Religion existierte die Schweiz als staatliches Gebilde noch nicht. Ihre Mystik ist schon historisch betrachtet ein vorzeitlicher, jenseitiger Abschnitt ihrer Geschichte." Zudem hat sich das schweizerische Gebiet gegenüber der mystischen Lehre zur Hauptsache empfangend verhalten, was den Verfasser nötigte, „den Horizont so tief als möglich zu legen, damit die entlegensten Zentren der Einstrahlung zu ihrem Recht kamen". So erklärt es sich, wie man in dieser Schweizer Mystik einen 46 Seiten langen Abschnitt mit der Aufschrift „Meister Eckhart" finden kann. Mit Recht bucht der Verfasser den scheinbaren Nachteil, daß der nationale Gesichtspunkt hier nicht anwendbar ist, als einen Vorteil, weil dadurch das religiöse Problem in den Mittelpunkt gerückt wird, worauf es doch bei allen mystischen Studien eigentlich ankommt. Dabei ist es aber durchaus nicht gleichgültig, welchen religiösen Standpunkt der Forscher einnimmt, und deshalb wird es einem Nichtkatholiken stets schwer werden, diese mystischen Erlebnisse richtig aufzufassen und zu werten. Wenn wir von mittelalterlicher Mystik auf deutschem Boden sprechen, kann ja nur die in der katholischen Kirche blühende Mystik gemeint sein. Der Verfasser stellt sich selbst als einen dem Katholizismus fernstehenden Autor vor, und das kommt in seiner Darstellung und in seinen Werturteilen des öfteren störend zum Vorschein.

Wenn er einleitend bemerkt, daß die Frage nach dem Wesen der deutschen Mystik in die noch schwierigere ausmündet, inwiefern von einer christlichen Mystik gesprochen werden könne, so antworten wir: Wie es eine christliche Religion und Kirche gibt, so gibt es auch eine christliche Mystik, und wie jeder überzeugte Christ und Katholik festhält, daß seine Religion auf göttlicher Offenbarung ruht, so weiß er auch, daß es in dieser wahren Religion auch eine wahre Mystik gibt, und daß es außerhalb der Kirche überhaupt nur insoweit eine wahre, echte Mystik geben kann, als die Betreffenden ihrer Gesinnung nach wenigstens zur Seele der Kirche gehören. Doch das sind Fragen, die nicht auf unserem gegenwärtigen Boden ausgetragen werden können. Es sei nur auf des Herrn Wort verwiesen: „Wer sucht, der findet." Wie bedenklich Außenstehende in ihren Urteilen danebengreifen können, dafür nur ein Beispiel statt vieler. Bernhard von Clairvaux findet auf S. 54—57 abgesehen von einzelnen Ausdrücken eine im allgemeinen ansprechende Beurteilung. Auf S. 103 aber heißt es von ihm: „Es ist ein Stück Wahrheit über ihn, wenn Schiller einen Schuft in ihm sah." Zu allem Überfluß ist die betreffende rohe Stelle aus einem Briefe Schillers an Goethe vom 17. März 1802 in einer Anmerkung abgedruckt. Einen schlimmeren Dienst hätte der Verfasser dem Briefschreiber und seinem eigenen Werke wahrlich nicht leisten können. Daß man sich angesichts einer derartigen Entgleisung über so manches andere Urteil nicht mehr wundert, ist damit gegeben.

Nur mit allergrößtem Bedauern machen wir diese Bemerkung, denn abgesehen von solcher Einstellung müssen wir dem Verfasser für seine in vieler Hinsicht vorzügliche Arbeit unsere volle Anerkennung aussprechen. Eine Fülle des Stoffes ist verarbeitet, auch bisher ungedruckte Quellen sind erschlossen und benutzt, mit literarischer Gewandtheit und Findigkeit werden die einzelnen Motive miteinander in Beziehung gebracht, dabei verfügt er über einen glänzenden Stil, der sich allerdings stellenweise in seinem leicht dahingleitenden Fluß mit dem behandelten ernsten Gegenstand nur schlecht verbindet. Durch die Arbeitsweise des Verfassers erweitert sich diese erste Geschichte der mittelalterlichen Mystik auf Schweizer Boden wie von selbst zu einer fruchtreichen und anregenden Vorarbeit für eine Geschichte der Mystik im mittelalterlichen Deutschland. Die Frage nach dem Wesen der deutschen Mystik dürfte, so wie die nach

[1] Die Mystik in der Schweiz 1200 bis 1500. Von Walter Muschg. 8° (435 S.) Frauenfeld und Leipzig 1935, Huber & Co. Fr. 10.50, M. 8.40; in Leinen Fr. 13.50, M 10.80.

dem Wesen der christlichen, keine unlösbaren Schwierigkeiten bieten. Das Innerste der Mystik ist zwar überzeitlich und übernational und kann deshalb durch keine Landesgrenzen eingeengt werden; wie aber diese innersten Erlebnisse von den einzelnen aufgefaßt und im Leben ausgeprägt werden, das ist allerdings persönlich, zeit- und volksbedingt.

So erschaut Lothar Schreyer in seinem Buch: „Die Mystik der Deutschen. Vom Reiche der Liebe" (Hamburg 1933), Deutschtum und Christentum aufs innigste verbunden und betont den tatkräftigen Einfluß der deutschen Mystiker auf das innere und äußere Werden des Volkes. Wie die Erzbilder in der Innsbrucker Hofkirche, so reihen sich die Gestalten der führenden Mystiker in seinem Werke aneinander und bilden in ihrer wuchtigen Mannigfaltigkeit eine erzgegossene Einheit. Für ihn sind die Mystiker jedoch nicht geschichtlich erstarrte Gestalten, sie leben noch und wirken noch auf uns in unsern neuen Zeiten. „Wieder sind Volkstum und Christentum die beiden Pfeiler, über denen sich das Tor des Lebens wölbt, durch das der Mensch in die Zukunft schreitet. Da klingen nun vertraut und nah die Stimmen unserer großen religiösen Menschen, die wir die deutschen Mystiker nennen. Wieder sind sie Lehrmeister unter uns und sagen uns das, was in unserem Herzen still geschrieben steht" (S. 218).

Wie weit die Auffassung in den beiden Büchern auseinanderklafft, wird in der Beurteilung Meister Eckharts deutlich sichtbar. Während für Muschg Meister Eckhart ein Neuplatoniker ist, dessen Einfluß im praktischen Leben bald völlig versandet, ist er für Schreyer „der deutsche Meister, dem eine Jüngerschar in Liebe folgt, weil er nicht nur ein Lehrmeister, sondern vor allem ein Lebemeister ist" (S. 67). Dem Lebensbild des Meisters ist ein Anhang über „die Gottesgeburt im Menschen" angefügt, in dem die diesbezüglichen Stellen aus dem führenden Werk von O. Karrer: „Meister Eckehart" (München, Verlag Jos. Müller), zusammengestellt sind. Diesen Anhang hat der Verfasser in einer hervorragend schönen Schrift zum Gegenstand eingehender Darstellung gemacht[2]. Hier wird dieser schwierigste Gedanke des Meisters in tiefem Eindringen und in schwungvoller, ans Herz greifender Sprache behandelt. „Der Jubel einer Menschenseele, die um Gottes Wunder an der ‚armen Kreatur' weiß, um das Höchste, Unbegreifliche: hier ergreift es uns." Diese Worte Karrers machen wir uns gerne zu eigen. Freilich finden wir hier nicht eine endgültige Lösung dieser tiefen, geheimnisvollen Frage, die schon die Kirchenväter so ernstlich beschäftigt hat[3]. Aber Schreyer zeigt uns da, wie man aus Eckharts Gedankengut Schönstes und Ersprießlichstes für Erkennen und Leben entnehmen kann, ohne erst die letzte Antwort in dem Streit um ihn abzuwarten. Wer sich einen Begriff von der Gedankentiefe und Ausdruckskühnheit des mittelalterlichen Meisters machen will, der greife zu dieser prächtigen Schrift!

Anton Pummerer S. J.

---

[2] „Die Gottesgeburt im Menschen. Gespräch um Meister Eckehart." Von Lothar Schreyer. Regensburg 1935, F. Pustet. Kart. M 2.50.

[3] „Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen." Von Hugo Rahner S. J. Zeitschrift für kath. Theologie 50, Innsbruck 1935, S. 333 ff.

Besprechungen

Theologie

Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit des heiligen Kirchenlehrers Aurelius Augustinus. Aus dem Lateinischen übersetzt und mit Einleitung versehen von Dr. Michael Schmaus. 1. Band (Buch I—VII) kl. 8° (LXVI u. 260 S.) II. Band (Buch VIII—XV) kl. 8° (364 S.) München 1935 u. 1936, Kösel u. Pustet. Subskr.-Pr. geb. M 10.—

Daß nunmehr auch das genialste, spekulativste, gedankenreichste Werk des unvergleichlichen Gottsuchers und Gottliebhabers Augustinus, sein Werk über die heilige Dreieinigkeit, in der

bekannten Sammlung der Kirchenväter deutsch erschienen ist, wird jeder Freund der theologischen und philosophischen Wissenschaften und der Aszese aufs wärmste begrüßen. Nirgends verbindet der große Denker so harmonisch Theologie und Philosophie miteinander wie in diesen Büchern. Nirgends verrät sich seine geniale Schöpferkraft verschwenderischer als in der Trinitätslehre: die introspektive Psychologie des menschlichen Seelenlebens wird in den Dienst der Erahnung des göttlichen Innenlebens gestellt und eröffnet ganz neue Horizonte, Tiefen und Höhen über das Verhältnis der drei Personen zueinander, über den Ausgang des Logos und des Pneuma.

Kaum ein Gelehrter im Geistesleben deutscher Zunge war berufener als Michael Schmaus, die schwierige Übertragung vorzunehmen, die sehr hohe Anforderungen an das spekulativ-historische Verständnis des erhabenen Inhalts wie Sprachgewandtheit erfordert. Schmaus hat sich durch sein Buch „Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus" (1927) als einen souveränen Kenner dieses Lehrstückes erwiesen und außerdem in seinem monumentalen Werke „Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus" (1930) einen bleibenden Beitrag zu den Dreieinigkeitstheorien der mittelalterlichen Hochscholastik gegeben. Hier wie in anderen Veröffentlichungen bekundet sich Schmaus auch als Meister der Sprache, und so ist denn der lateinische Text der 15 Bücher über die Dreifaltigkeit zugleich getreu und echt deutsch wiedergegeben, der gedankliche Inhalt findet in der Darstellung das ihm passende Gewand. Die weitausgreifende Einleitung führt den Leser sowohl dogmatisch-philosophisch wie ideengeschichtlich in das Verständnis des Werkes ein.

B. Jansen S. J.

Die alte afrikanische Kirche im Lichte der Kirchenrechtsforschung nach kulturhistorischer Methode. Von DDr. Robert Höslinger. 8° (78 S.) Wien 1935, Augustinus-Druckerei Stift Klosterneuburg. Kart. S 10.—, M 5.20

Gegenstand der Abhandlung sind die hauptsächlichsten kirchenrechtlichen Einrichtungen der nordafrikanischen Kirche bis etwa ins 9. Jahrhundert. Dieser Stoff, der an sich nicht neu ist, wird dargestellt nach einer, wenigstens teilweise, neuen Methode. Der Verfasser nennt sie kulturhistorisch. Ob er damit das Eigentümliche und Neuartige seiner Behandlungsart wiedergibt, erscheint uns sehr fraglich. Denn wie er in der Einleitung (S. 7) selber zugibt, besteht in der darstellenden Rechtsgeschichte längst die Übung, Rechtsformen einer bestimmten Epoche aus Raum und Zeit und der Denkart des Volkes zu erklären, also aus der Kulturgeschichte. Auch im katholischen Kirchenrecht hat diese Art seit langem mit großem Nutzen Anwendung gefunden, wenn sie auch leider noch nicht zu einer abschließenden Großarbeit geführt hat. Das kanonische Recht zeigt neben einem gottgegebenen, daher unveränderlichen und unwandelbaren Kern eine reiche Fülle von Formen, die ihr Entstehen dem Einfluß römisch-griechischer, bzw. keltischer und germanischer Nationalkultur verdanken[1].

Aber während die Rechtsgeschichte sich begnügte, die tatsächliche Abhängigkeit kanonischer Bestimmungen von weltlichen Rechtsformen der Umwelt festzustellen und irgendwie in ein Gesamtbild zu ordnen, dringt Höslinger in Anlehnung an moderne Wissenschaftszweige einen Schritt tiefer: er sucht die Formen aus der Psychologie und rassischen Eigenart jener Völker zu erklären. Er hätte also seine Methode deutlicher eine rassenpsychologische nennen dürfen.

Das Unternehmen ist dankenswert, sein Ergebnis jedoch stellt, von einigen Stücken abgesehen, wenig zufrieden. Neues Licht bringen wohl die Kapitel über die afrikanische Kirche und den römischen Primat (S. 48 ff.) und über die Ehegesetze (S. 64 ff.), doch sind die wertvollen Ansätze leider nur skizzenhaft behandelt und nicht zu überzeugender Kraft entwickelt. In andern Kapiteln hat die methodische Absicht, möglichst alles aus der Rasseneigenart der nordafrikanischen Bevölkerung (Berber, Phönizier, Römer, Griechen) zu erklären, entweder dem Verfasser den freien Blick verschlossen für nächstliegende

[1] Vgl. diese Zeitschr. 125 (1933) 379 bis 387.

Erklärungsgründe oder zu gekünstelten Abhängigkeitsbeziehungen geführt (z. B. S. 27 f. 30 35 41 f. 43 45 46 69). Sätze wie S. 33: „Es sei daran erinnert, daß das wichtigste Merkmal der vaterrechtlichen Kulturen, der Totemismus, gleichfalls eine Art Rigorismus ist. Dieser Rigorismus ist den vaterrechtlichen Völkern in Fleisch und Blut übergegangen und macht sich auch im geistigen, insbesondere religiösen Leben geltend. Asketentum ist bekanntlich mit Zauberei eng verwandt", können nicht ohne Widerspruch hingenommen werden. Sie sind offenbar in stärkster Anlehnung an evolutionistische Autoren ohne Korrektur oder Einschränkung hingesetzt worden. Der letzte Satz S. 48 ist mißverständlich und beruht wahrscheinlich auf einem Flüchtigkeitsfehler. Am wenigsten dürfte der Schlußabschnitt (S. 72—76) über die Quellen des nordafrikanischen Kirchenrechts überzeugen.

Trotz dieser Ausstellungen bleibt das Verdienst des Verfassers bestehen, daß er der bisher etwas stiefmütterlich behandelten nordafrikanischen Kirche eine zusammenfassende Studie widmete und dies mit dem kühnen und in sich wertvollen Versuch verband, die Ergebnisse moderner Religionsgeschichte, Völkerpsychologie und Rassenkunde auch der kirchenrechtsgeschichtlichen Forschung nutzbar zu machen. I. Zeiger S. J.

Ehe

Vom Sinn und Zweck der Ehe. Von DDr. Herbert Doms. 8° (199 S.) Breslau 1935, Ostdeutsche Verlagsanstalt. M 4.80; geb. M 5.80.

Gott verfolgt, wie in der übrigen Schöpfung, so auch in der Ehe durch dasselbe Mittel verschiedene Zwecke, die innerlich zusammengehören und ineinander greifen. So unterscheidet man in der Ehe objektive und subjektive, innere und äußere Zwecke, Hauptzweck und Nebenzwecke, und es hängt zum guten Teile von der Blickrichtung des Betrachters ab, welcher Zweck jeweils in den Vordergrund rückt. Es bleibt aber immer wahr, „daß eine allzu scharfe auch nur begriffliche Abtrennung der Ehezwecke voneinander als Zielpunkte des Wesens der Ehe leicht zu Ungereimtheiten führt" (87).

Die traditionelle katholische Auffassung sieht in der würdigen Erzeugung und Erziehung der Nachkommenschaft den hauptsächlichen objektiven Zweck (finis primarius) der Ehe, in der Lebens- und Liebesgemeinschaft der Gatten den nachgeordneten Zweck (finis secundarius), wobei wohl zu beachten ist, daß dieser nachgeordnete oder nachgestaltete Zweck ein wahrer, auch in sich wertvoller Zweck, nicht ein bloßes Mittel der Fortpflanzung ist (vgl. diese Zeitschrift 120 [1930/31] 253). Dagegen will der Verfasser die Ehezwecke so ordnen, daß als objektiver Zweck (Sinn) die Verwirklichung der ehelichen Einheit an die erste Stelle tritt, während die personale Vollendung der Gatten und die Nachkommenschaft die entfernteren, allerdings innerlich zugehörigen Zwecke bilden. „Der vereinheitlichende Zweck der Ehe liegt also nach unserer Auffassung unmittelbar im Verhältnis der sich einander schenkenden Gatten, in der von spezifisch ehelicher (!) Liebe getragenen Verwirklichung eines zweieinigen ehelichen Lebens, nicht in einem außerhalb des Gattenverhältnisses liegenden Gut, wie es die Nachkommenschaft ist" (30). Das ist der Grundgedanke, der wie ein Leitmotiv die ganze Schrift durchdringt und in strenger Sachlichkeit mit viel Wissen und Scharfsinn verteidigt wird.

Ohne weiteres ist dem Verfasser einzuräumen, „daß nur in wissenschaftlicher Diskussion die rechte Stellung zu den Problemen des modernen Menschen erarbeitet werden kann" (13), und es ist sein gutes Recht, wenn er den Gemeinschaftscharakter der Ehe, der früher, wie der Ausspruch des Aquinaten (47) zeigt, allzusehr vernachlässigt worden ist, in helles Licht rückt. Fraglich aber ist, ob seine Beweisführung die recht verstandene traditionelle Ansicht zu erschüttern vermag. Gewiß ist die Ehe Lebens- und Liebesgemeinschaft, aber wie will man das spezifisch Eheliche an ihr metaphysisch erfassen ohne die objektive Hinordnung auf die Nachkommenschaft? Philosophisch ausgedrückt scheint die neue Deutung wohl das genus, aber nicht die differentia specifica zu erklären. Es ist ferner durchaus berechtigt, wenn der Verfasser gegenüber den Nachwirkungen manichäischen Geistes den metaphysischen, ethischen und religiösen Sinngehalt des ehelichen Aktes hervorhebt, aber er ist doch bei diesem richtigen Bestreben nicht der Gefahr entgangen, ihn zu

überwerten. Er hat die Analogie der ehelichen Liebe mit der Hingabe Christi an seine Kirche tief erfaßt und in einer auch seelsorglich fruchtbaren Weise dargestellt; trotzdem sträubt sich ein natürliches Gefühl gegen den Gedanken, den ehelichen Akt mit dem Opfer Christi am Kreuze zu vergleichen, weil in beiden Fällen der Leib zur Vermittlung der wahren Teilnahme verwendet werde.

Ungeachtet dieser Bedenken ist die ideale Schau der Ehe hoch anzuerkennen, die aus der ganzen Schrift spricht und den Blick weitet für die weisen Zwecke, die Gott durch dieses „große Sakrament" (Eph. 5, 32) in der Menschheit und der Kirche verwirklichen will. Freilich darf man sich von begrifflicher Klarstellung allein nicht zuviel für die Behebung reeller Schwierigkeiten versprechen. M. Pribilla S. J.

Katholisches Eherecht. Mit Berücksichtigung des in Deutschland, Österreich und der Schweiz geltenden staatlichen Eherechts. Von Prof. Dr. Anton Scharnagl. 8° (239 S.) München 1935, Kösel-Pustet. Geb. M 4.80

In diesem kurz und klar gefaßten Handbuch bietet der Münchner Domdekan und frühere Hochschulprofessor als reife Frucht seiner wissenschaftlichen Lehrtätigkeit in Freising und seiner kanonistischen Praxis am Ehegericht eine vorzügliche Übersicht über das heute geltende katholische Eherecht einschließlich des Eheprozesses. Die leicht lesbare und doch gründliche Darstellung, die einen überaus umfangreichen und schwierigen Stoff in knappe Form zusammenfaßt und auch das staatliche Eherecht des deutschen Sprachgebietes ständig zum Vergleich heranzieht, wird dem Seelsorgsklerus und den Studierenden der Theologie treffliche Dienste leisten, ist aber darüber hinaus sehr geeignet, auch weiteren Kreisen der Gebildeten Kenntnis und Verständnis des katholischen Eherechts zu vermitteln. Ein ausführliches Sachregister erleichtert den Gebrauch des sorgfältig geordneten und sauber gedruckten Lehrbuches.

M. Pribilla S. J.

Das Eherecht des Magisters Gratianus. Von Dr. Willibald Plöchl (Wiener Staats- und Rechtswissenschaftliche Studien, hg. von Hans Kelsen. Band XXIV. 8° (113 S.) Leipzig und Wien 1935, Franz Deuticke. M 6.—

Eine fachwissenschaftliche Studie über den Vater des Kirchenrechts, Magister Gratianus, die indes auch weitere Kreise interessiert. Der Inhalt des Ehebegriffs, die Erscheinungsformen der Ehe, der reiche Stoff der Ehehindernisse und die Wirkungen der Eheschließung sind der Inhalt des Buches. Ein fachwissenschaftliches Urteil über die Deutung der Gratianischen Lehre sowie über die mannigfachen geschichtlichen Beziehungen der Abhängigkeit und des Fortwirkens muß Rezensent anderen überlassen. Aber er glaubt, daß nicht der geringste Wert der Arbeit darin besteht, daß der Verfasser über viele eherechtliche Fragen der Gegenwart die Geschichte sprechen läßt. Wenn so manche Bestimmungen des katholischen Eherechts in der öffentlichen Diskussion leidenschaftliche Ablehnung erfahren oder als unverständlich erscheinen, so mag es von Interesse sein, wie der große Meister der Kanonistik im 12. Jahrhundert jene Probleme wissenschaftlich zu bewältigen suchte. Die Muttergottesehe, Sakramentalität und Unauflöslichkeit, heimliche Ehe, Verwandtschaftsgrade, Impotenz usw. regen Gratian zu seiner systematischen und oft recht scharfsinnigen Arbeit an. Ein Vergleich des heute geltenden Eherechts mit Gratian zeigt ebensosehr die innere Kontinuität der kirchlichen Entwicklung wie den vielfachen Fortschritt in einem Zeitraum von 700 Jahren. So war der Begriff der Putativehe und der Legitimation durch nachfolgende Ehe dem Magister unbekannt.

J. B. Schuster S. J.

Religion und Leben

„Entzündet die Feuer." Werkheft zur Caritasarbeit junger Kirche. 8° (118 S.) Freiburg i. Br. 1936, Caritasverlag. M 0.50

Unter Führung von Gustav v. Mann hat der Arbeitskreis Caritas und Jugend diese lebensvolle Auswahl von Tatberichten aus der Caritasarbeit junger Christen veröffentlicht. Einige tiefdurchdachte Worte v. Manns führen in das Wesen der Caritas ein, der Caritas, wie sie uns Paulus und Johannes künden. Allgemeine Gesichtspunkte bieten auch

die Abhandlungen Caritas und der Mann, Caritas und die Frau und Caritas im Rhythmus des Kirchenjahres. Dann aber greifen wir mit beiden Händen in die volle Caritasarbeit. Einige Stichworte mögen Hinweis geben: Lichtträger, Anfänger in der Caritas, Lehrling bei der Armut, Jung-Vinzenzarbeit, Junge Caritas im Dorf, Singende, spielende Caritas. Schließlich gibt die Schrift noch Winke für rechten Einsatz, wie auch Planung und Schulung dieser Arbeit. Die Schrift ist wohl geeignet, ihr Ziel zu erreichen, lebendige Gottesliebe zu wecken. Wo Liebe ist, da ist Leben. Glücklich die Kirche, deren Jugend von solchem Leben sprüht!

C. Noppel S. J.

Der Tempel. Von Margarete Seemann. 8° (95 S.) Paderborn 1935, Schöningh. M 2.20; geb. M 2.80

Tempel der Seele ist unser Leib, und noch mehr: Tempel des Dreieinigen soll er sein. Uns kommt es daher zu, dem Herrn ein Haus zu bereiten. Herz und Stirn, Auge, Mund und Ohr, Hände und Füße sind Werkzeuge, ja Brüder der Seele, ihre Kammern, in denen sie wirkt für den ihr innewohnenden Herrn. Liebe und Hingabe birgt unser Leib, Schmerz und Ängste durchzittern ihn. Aber immer wieder ist er geborgen in Gott, und nur in ihm. — Von all dem kündet das Büchlein in stark bewegter, echt dichterischer Sprache. Aufruf zur Dienstleistung des Leibes zu Gott sind diese Hymnen, Mahnung zur Tugend der Ehrfurcht vor diesem heiligen Tempel. — Ein Zweifaches möchten wir indes noch wünschen: einmal eine hie und da einfachere, weniger gequälte Sprache und klarere Durchprägung der Bilder. Dann eine Herausarbeitung der starken und freudigen Mächte, die ebenfalls dem Leibe eignen. Auch unser leibliches Leben soll tapfer und voller Hoffnung den Herrn dieses Leibes durch das Leben tragen.

F. Wulf S. J.

Beiträge zur Lebenskunst. Von André Maurois. 12° (207 S.) München 1935, R. Piper. Kart. M 3.80; geb. M 4.80

In einer äußerst unterhaltsamen Weise plaudert der geistreiche Franzose über so wichtige Fragen wie Ehe, Eltern und Kinder, die Freundschaft, Beruf und Gemeinwesen und das Glück. Aber die leichte, gefällige Art, die den Anspruch des Belehrens abwehren will, birgt treffliche Beobachtungen und kluge Ratschläge, die für das menschliche Zusammenleben nur förderlich sein können. Aus dem Büchlein spricht sehr viel eigene Lebenserfahrung, und sie wird noch ergänzt durch eine reiche Fülle treffender Beispiele und Belege aus der Weltliteratur. Mit den revolutionären Ideen der Zeit wohlvertraut, läßt sich der Verfasser doch den Blick nicht trüben für die Unentbehrlichkeit der großen Ordnungen der Gemeinschaft, die von jeher Kultur und Gesittung bestimmt haben. Die praktischen Lebensregeln erscheinen als eine natürliche Ergänzung der christlichen Aszese. Die Übersetzung ist gewandt und flüssig.

M. Pribilla S. J.

Religion und Recht. Von Walter Simons. 8° (219 S.) Berlin-Tempelhof 1936, Hans Bott. M 3.50

Der ehemalige Reichsgerichtspräsident veröffentlicht in dieser deutschen Ausgabe die Vorlesungen, die er (wenigstens teilweise) an der Olaus-Petri-Stiftung zu Uppsala 1931 gehalten hat. Das letzte Kapitel über Religion und Kirchenrecht ist nach dem Umbruch 1933 als Schlußbetrachtung beigefügt worden, „nachdem die beiden Elemente des Problems, das religiöse Bekenntnis und das kirchliche Recht, für den evangelischen Volksteil in so aufregender Weise zu Gegensätzen gesteigert worden sind." Wenn ein so angesehener Jurist wie Reichsgerichtspräsident Simons, der zugleich für die religiösen Fragen seiner Glaubensgenossen aufs höchste interessiert ist, in umfassender Weise die Beziehungen von Religion und Recht untersucht, so kann er von vornherein des aufrichtigsten Interesses sicher sein. Sein Standpunkt in der Wertung des katholischen und nicht katholischen Kirchenrechts ist der eines freieren Protestantismus. Zugleich bekennt er sich als treuen Schüler Sohms, dessen grundsätzlich kritische Auffassung der Möglichkeit eines Kirchenrechts ja genügend bekannt ist. „Ich bringe hier ein persönliches Bekenntnis, das Bekenntnis eines Laien, der zwar nach der Einsegnung die jugendliche Flucht von der Kirche weg in die individuelle philosophische

Spekulation mitgemacht, aber bald den Weg zur kirchlichen Gemeinschaft zurückgefunden und sowohl im Gebiet der altpreußischen Union wie in dem der sächsischen lutherischen Landeskirche jahrelang Gemeindeämter versehen hat. Als Glied der Dahlemer Gemeinde stehe ich dem Sturmzentrum recht nahe. Nicht aus gelehrten Studien, sondern aus den Erfahrungen des Lebens sind die Gedanken entstanden, die ich hier vortrage." J. B. Schuster S. J.

Siehe, er ist vor den Toren. Ein Adventsbuch. Von Robert Kosmas. 8° (118 S). Einsiedeln 1936, Benziger. Geb. M 2.—

Stürzende Rhythmen und türmende Gedanken gehen durch das schmale Bändchen. Man begegnet nicht wenigen fremden Worten. Der Verfasser, Konvertit, hat die gewaltige Trächtigkeit des Advents im Kosmos, in der Einzelseele und besonders in jenem Volk durchlebt, dem der Advent geradezu seine Seele war; in liturgisch weihevoller Erfüllung ist sie ihm aufgegangen, er will nun Rufer sein. Wenn man dem Büchlein noch etwas wünschen möchte, wäre es der kurze Abschluß in einem Kantikum Simeons, jenes mild-reife Entlassenwerden im Kindesfrieden. Der Verlag hat dem wegfremden Herbergsucher, der nicht mit vielen ins Gespräch kommen kann, dankenswerte Gastlichkeit geschenkt.
S. Nachbaur S. J.

Philosophie

Philosophia perennis als Problem und als Aufgabe. Von Jakob Barion. 8° (60 S.) München 1936, M. Hueber. Kart. M 2.80.

Klarheit und Sicherheit, Weite und Wirklichkeitsnähe, begriffliche Schärfe und geschichtliche Lebendigkeit zeichnen diese kleine, aktuelle Schrift aus. Sie entwickelt zunächst den Begriff der immerwährenden Philosophie. Sie besagt nicht alleinige und völlige Richtigkeit eines bestimmten Systems, auch nicht Anschluß an eine bestimmte Schule und Methode. Wohl aber fordert sie die Anerkennung der obersten Seins- und Denkprinzipien, sowie gewisser Grundwahrheiten. Zu ihnen gehört die Objektivität des menschlichen Erkennens, das Erfassen des Seins. Barion hätte gut getan, kurz gegenüber der Bedeutung der idealistischen Systeme den kritischen Nachweis zu führen, daß unser Verstand das Sein erfassen kann, da die Reflexion auf das eigene Denken im Sinne von Augustinus und Descartes das tatsächliche Ergreifen eines noumenalen Verhaltens aufweist (vgl. B. Jansen, „Aufstiege zur Metaphysik", 1933, S. 110 ff., 341 ff.). Die Anerkennung dieses realistischen Wahrheitsbegriffes führt mit Brentano und der Neuscholastik zum Evidenzbegriff, mit Husserl zur Überwindung des relativistischen Psychologismus des 19. Jahrhunderts und erweist die Wahrheit selbst als ewig, allgemeingültig, in Gott gründend. Alle Philosophie ist zutiefst und zuletzt Religionsphilosophie.

Von hier aus geht der Verfasser zum Problem der Metaphysik über. Schön und tief wird die Möglichkeit und die Zentralität der Gotteserkenntnis angedeutet und kräftig auf die Analogie hingewiesen. Auf die Erörterung der Frage nach dem göttlichen Sein folgt die Untersuchung des Verhältnisses von Mensch und Gemeinschaft: ebenso klar wie tief und ethisch bedeutsam sind die Selbständigkeit, Eigenart und der Wert der Gemeinschaft entwickelt. Von gleicher Aktualität ist die Untersuchung über den Menschen, das Menschsein: die philosophia perennis hat die befriedigendste Antwort gegeben. Dabei wird auch auf die Bedeutung Schelers hingewiesen. Dann folgen Grundlinien einer Philosophie der Geschichte: erst die Metaphysik durchleuchtet sinngebend den geschichtlichen Ablauf. Nirgends wird die prinzipielle Frage aufgeworfen, ob und inwieweit die Philosophia perennis, die, wie es Herkommen und Sprechweise mit sich bringen, meist mit der platonisch-aristotelisch-scholastischen Philosophie gleichgesetzt wird, die Problemstellungen und Problemlösungen der scholastikfreien bzw. antischolastischen Philosophie „auszugestalten und tiefer zu begründen" hat. Noch viel weniger wird das im einzelnen durchgeführt — die Heranziehung Scheders macht eine Ausnahme — etwa bei der Behandlung der Themen „Mensch, Individuum und Gemeinschaft, Geschichtsphilosophie", wo doch beispielsweise die Spekulation eines Nikolaus von Cues, Leibniz, G. Vico, Hegel, Nietzsche, Heidegger sich intensiv mit ihnen in bedeut-

samster Weise befaßt hat. Ohne diese Auseinandersetzung nicht bloß mit negativ-kritischem, sondern auch mit positiv-schöpferischem Vorzeichen, wäre die philosophia „perennis" als lebendige Wissenschaft mit dem 13. oder 16. Jahrhundert abgeschlossen.

B. Jansen S. J.

Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie. Von Wilhelm Keilbach. 8° (271 S.) Paderborn 1936, Schöningh. M 3.50; geb. M. 4.80

Die verwirrende Vielheit der tatsächlich bestehenden Religionen und Bekenntnisse gereicht so manchem zum Ärgernis und verleitet nicht selten zu relativistischer Einschätzung der Wahrheit all dieser verschiedenen Religionen. Offenbar liegt hier ein ganz bedeutsames Problem vor, das aber, wie es scheint, bisher religionsphilosophisch noch nicht eigens behandelt wurde. Es ist auch ein heikles Problem; denn begnügt man sich bei seiner Behandlung damit, das Auseinanderstreben der Religionsformen geschichtlich oder psychologisch verständlich zu machen, so kann das leicht dahin führen, daß ein historischer oder psychologischer Relativismus nun erst recht begründet erscheint. Mit der empirischen Betrachtung muß sich also eine metaphysische Betrachtung des Problems verbinden, die das Auseinanderstreben in die Vielheit einander entgegengesetzter Religionen als Irrweg erweist, als Irrweg, der wohl aus der Schwäche der menschlichen Natur verständlich ist, aber eben doch ein Irrweg bleibt.

Der Behandlung dieses wichtigen und schwierigen Problems hat sich Keilbach in dem vorliegenden Buch mit Geschick und wissenschaftlicher Gründlichkeit unterzogen und dabei den schwierigen Stoff in verhältnismäßig leichter Form darzustellen gewußt. Im ersten, empirischen Teil bereitet er die Lösung vor, indem er die Ergebnisse der besten psychologischen Forschungen über das religiöse Grunderlebnis, den Gottesgedanken bei Kindern und Jugendlichen, die Einflüsse der Umwelt auf das religiöse Leben und das sog. „Unterscheidungsalter" in gedrängter Form zusammenstellt und sichtet. Erst der zweite, metaphysische Teil sucht dann aus einer Wesensbetrachtung des Menschen, die sich aber auch immer wieder an der psychologischen Tatsachenforschung ausrichtet, die Lösung herauszuarbeiten. Die verschiedensten Ursachen wirken mit, die religiösen Überzeugungen der einzelnen schließlich so sehr auseinanderklaffen zu lassen: die Begrenztheit des menschlichen Verstandes, dessen Urteil oft durch „antizipierende Schemata" und durch den Einfluß des Gefühlslebens und der Umwelt von einer rein sachgemäßen Stellungnahme zu den Dingen abgelenkt wird; der Wille, der in seinen Entschlüssen von Beweggründen abhängt, deren Kraft von mannigfach wechselnden Bedingungen bestimmt wird, und der schließlich im Geheimnis der freien Selbstentscheidung den letzten Ausschlag gibt; die tiefste und letzte Erklärung aber bietet die Betrachtung der Sünde, d. h. des sündigen Menschenwillens: der Religionswirrwarr ist letztlich tragische Auswirkung der Sünde. Damit ist die Gefahr des Relativismus gebannt, anderseits aber auch die Lehre des Vatikanums von der moralischen Notwendigkeit der Offenbarung zur Meidung religiöser Irrtümer religionsphilosophisch gerechtfertigt.

J. de Vries S. J.

Grundlegung zu einer Philosophie der Kunst. Von Rudolf Jancke. 8° (162 S.) München 1936, Reinhardt. M 4.80.

Die Studie Janckes ist ein Symptom für eine wachsende geistige Abwendung sowohl von der Phänomenologie der „reinen Inhalte" wie von der Existentialphilosophie von „Sorge" und „Angst". Zwar ist durchgehends die Rede von „Wert", aber Wert wird definiert als „intensiviertes Daseiendes" (21). Gegen einen Apriorismus von „Inhalten" tritt ein „Apriorismus von Funktionen" (34). Als Grundbegriff der Ethik erscheint der „Aktwert einer konkreten Situation" (40), indem „aus der Struktur der konkreten Situation ... jeweilig der ethische Wert als Wertgestalt aus dem Nichts in die Existenz" springt (41). Zwar soll im Kunstwerk „das zeitlich Aktuelle ... zum ewig Aktuellen" werden (77), aber das Kunstwerk erscheint in seinem Sinn eben doch „in der Relation zum Künstler"

(105), also anthropologisch existentiell. Anderseits aber wird gerade der „Wert" gegen den Funktionalismus einer reinen Daseins-Philosophie gestellt. „Angst" definiert sich nicht vom Dasein her, sondern zum Wert hin: „Angst drängt zur Wertfindung" (120). Und „Spannung" bestimmt sich von der Richtung auf ein „Leben mehr als Leben", das auf das „sittlich Edle" als die „Reinkultur der moralischen Werte" blickt (60): „Leben in der Spannung" als „Leben... mehr als Leben, das sich in der Spannung zum Nur-Leben befindet" und hierin „als solches immer schon werthaft" (151). Jancke visiert von diesem allem aus auf „die Grundbeschaffenheit der Welt (als Weltparadoxie) als tragische" (157), indem Tragik die „Vernichtung eines Werthaften" ist (149). Georg Simmel und Max Scheler erscheinen deutlich als Patrone dieser Zeichnungen (wenngleich Jancke nicht selten scharf gegen Scheler Kritik übt). Aus ihrer Luft stammt auch die müde ästhetische Distanz, die in dem Buche weht. Trotz aller Sichtung zum Künstler fehlt die Rede vom eigentlich Schöpferischen, und eben darum wirkt auch das Tragische nicht überzeugend. Wie religiös die „Nacht Gottes" in ihrer ganzen Gewalt erst für den erscheint, der um das „Licht Gottes" weiß, so hebt sich das Tragische der Kunst auch erst am Sturm ihres Schöpfertums ab. Das ist die große innere Nähe zwischen Kunst und Religion, und darum wird echte Kunst auch nur vom religiösen Menschen geschaffen und verstanden. Der reine Philosoph und Ästhetiker bleiben „nebenaus". E. Przywara S. J.

Volk

Das Quartett vom deutschen Volk. Aus den Schriften von Wilhelm Heinrich Riehl ausgewählt und mit einem Nachwort versehen von Heinrich Graach. 8° (324 S.) Saarlouis 1935, Hausen. M 3.20; geb. M 4.80

In dieser Auswahl sind zu Nutz und Frommen der Volkskunde und der Volksgesundung aus den Schriften des berühmten Kulturhistorikers Riehl († 1897) viele prächtige Stellen vereinigt, die den Leser in gründlicher und zugleich unterhaltsamer Weise anregen, die sozialen Dinge, die er täglich vor Augen hat, wirklich zu sehen und danach sein Urteil zu bilden und seine Maßnahmen zu treffen. Feld und Wald, Stadt und Land, die vier Stände, Mann und Weib, Haus und Familie, Arbeit und Arbeitsehre kommen zur Darstellung. Eine besonders eingehende Schilderung ist den Pfälzern gewidmet. Überall begegnet man einer feinen Beobachtungsgabe und einem ungetrübten Blick für die Regungen der Volksseele und einer ausgesprochenen Vorliebe für das Gesunde und naturhaft Gewachsene. Und wenn man auch zuweilen daran erinnert wird, daß sich die Welt seit den Tagen Riehls etwas gedreht hat, so bleiben seine Ausführungen doch auch heute noch bedeutsam und lesenswert, weil sie unmittelbar an der Quelle des Volkslebens geschöpft sind.

M. Pribilla S. J.

1. Das ökonomische Zeitalter. Zur Kritik der Zeit. 8° (47 S.)
2. Der proletarische Sozialismus („Marxismus"). Darstellung und Kritik. 8° (43 S.)
3. Was ist Sozialismus? 8° (42. S.)

Durchgesehene und durch Zusätze erweiterte Abdrücke aus dem Buche „Deutscher Sozialismus" von Werner Sombart. 14.—16. Tausend. Berlin-Charlottenburg 1935, Buchholz & Weißwange. Je M 0.90

Die Sonderausgaben wollen es dem hastenden Menschen der Gegenwart erleichtern, wichtige und heilsame Erkenntnisse in kleinen Dosen aufzunehmen, ihn aber zugleich anleiten, sich selbst Klarheit über brennende Fragen der Zeit zu verschaffen. Dazu ist die ebenso gefällige wie gründliche Art der Darstellung sehr geeignet, die auch dort noch anregt, wo sie zu Widerspruch reizt. Der Verfasser hat gut daran getan, trotz Widerspruchs an seiner Überzeugung festzuhalten, „daß man gewisse Einsichten nicht mittels des Gefühls, sondern nur auf dem Wege des begrifflichen Denkens erreicht, und daß dieses nun einmal an gewisse Regeln gebunden ist, die seit altersher feststehen und für alle Zeiten gelten". Was von katholischer Seite immer wieder gesagt worden ist, findet in der Darlegung Sombarts seine Bestätigung, daß nämlich der proletarische Sozialismus das geistige Erzeugnis des Liberalismus und der naiven Fortschrittsgläubigkeit ist. Auch wird eigens hervorgehoben, daß die

Ideen dieses Sozialismus „viele Menschen beherrschen, die sich als seine Gegner ausgeben und ihre Gegnerschaft mit starken Worten betonen". Die ganze Entwicklung des ökonomischen Zeitalters mit ihrer Verwirrung, Zersetzung und Entseelung aller Verhältnisse findet sich in den sozialen Enzykliken Leos XIII. vorgezeichnet; sie wird von Sombart treffend und nicht ohne Sarkasmus geschildert. M. Pribilla S. J.

Katholische Seelsorge der Gegenwart. Von Dr. Konrad Metzger. 2. Aufl. 8° (266 S.) Innsbruck 1936, Tyrolia. Kart. M 3.70

Dr. Konrad Metzger bietet eine bunte Sammlung von allerhand Früchten seiner reichen und stets angeregten und anregenden Seelsorgstätigkeit. Teilweise handelt es sich um eine willkommene Sammlung schon in Zeitschriften veröffentlichter Aufsätze. Das Buch, das mit Gedanken über das persönliche Leben des Seelsorgers beginnt, zeichnet sich durch eine lebendige, warme Note aus, die es auch zu einer angenehmen Lesung macht. Bei aller scharfen Beobachtung und weiten Aufgeschlossenheit für die Fragen der Zeit ist es getragen von einem tiefen Verlangen nach innigem Leben und Fühlen mit der Kirche. „Was die Kirche sagt, sollte in uns immer schöpferisch wirken." Der Verfasser sieht den Wert der Stürmer, aber auch jenen der Warner; beide sollen sich „in prachtvoller Ergänzung" finden. Mit starkem Einfühlen versteht er die im Rituale Romanum oder im Catechismus Romanus für so viele nur schlummernden Schätze und Kräfte zu heben. Eingehende Arbeitsberichte, so besonders aus dem Wirken der Katholischen Aktion in einer Großstadt, der Volksmission von der Pfarre aus gesehen, der hauptberuflichen Seelsorgshilfe, bereichern das an persönlichem Leben und Geben so reiche Buch noch weiterhin.
C. Noppel S. J.

Schöne Literatur

1. Die blaue Kerze. Von Johannes Kirschweng. 12° (53 S.)
2. Zuma. Von Willi Schäferdiek. 12° (79 S.)

Saarlouis 1935, Hausen. Geb. je M 0.80

1. In einfacher, ursprünglicher Sprache erzählt uns Kirschweng vom Geheimnis seiner Heimat. Er wendet sich an alle, die ihre Heimat lieben; nicht so sehr an die „klugen" Leute, sondern an die „weisen", „an alle, die in langen, schweren Jahren oder in kurzen und noch schwereren Stunden erfahren haben, daß mit der Klugheit noch wenig getan ist, daß es tiefere Quellen und heiligere Kräfte gibt, aus denen dem Leben Nahrung, Bestand und Vollendung zuströmt.". Nur wenn „die blaue Kerze" das Herz erleuchtet und erwärmt, kann man das Geheimnis der Heimat erschauen.

2. Schäferdieks Novelle spielt in Lima, etwa hundert Jahre nach der Eroberung des alten Inkareiches durch Francisco Pizarro. Wir erleben die Atmosphäre des katholischen Hofes, sehen dort ritterlich-adlige Menschen, bald sprudelnd, naiv, offen, von einer natürlichen Anmut, bald wieder wehmütig, vom Schmerz hingerissen, da sie um das Leben der kranken Königin bangen. — Als Gegenspiel dazu das unterdrückte Volk: insbesondere Garcilasso, einen Nachfahren der alten Inkakönige, und seine Tochter Zuma. Diese findet „durch die Weglosigkeit des Hasses das Licht schenkender Liebe". Der stolze Inka hingegen kann seinen Haß nicht verwinden und nimmt seine Tochter mit in den Tod.

Beide Bändchen sind geeignet, die hohen Güter der Liebe zur Heimat und zu andern Menschen in bereiten Herzen lebendig zu machen. F. Wulf S. J.

Otto Wikardts Weg. Roman von Anna Richli. 8° (393 S.) Luzern 1935, Eugen Haag. Geb. M 5.50

Anna Richli ist in ihrer schweizerischen Heimat und darüber hinaus durch eine Reihe von spannenden und gehaltvollen Erzählungen längst bekannt. Dieser Roman ist, wie die Verfasserin in einem kurzen Vorwort mitteilt, die Endfolge des Werkes „Im Vorraum der Zukunft" (Freiburg, Herder), bleibt aber zugleich „ein für sich selbst abgeschlossenes Ganzes, ein Anruf der Zeit". Auf dieser letzteren Bezeichnung liegt der Nachdruck.

Wenn die Kritik schon bei Besprechung des ersten Buches anerkennend hervorhob, daß es „mit der ganzen Elektrizität des seelischen, sozialen und religiö-

sen Kampfes der Gegenwart" geladen sei und tief in den Kampf des Glaubens und der Rassen, dessen Zeugen wir sind, hineingreife (St. Galler Tagblatt), so gilt das, wenngleich in etwas anderer Form, fast noch mehr von diesem zweiten. Rassen und Glaubenskämpfe stehen hier allerdings nicht im Vordergrund, kündigen sich aber, mit deutlicher Anspielung auf die Apokalypse, in den letzten Partien des Werkes wie ein unheilvoll drohendes Ungewitter, von Ostasien kommend, im Herzen Europas an.

Die Lebensschicksale des hochstrebenden, idealistisch veranlagten Schweizers Otto Wikardt, dem die bittersten Enttäuschungen nicht erspart bleiben, der jedoch dank zäher Energie und überlegenem Weitblick sich wieder aufrafft, innerlich Sieger bleibt und nun als Schriftleiter einer großen Tageszeitung dem bevorstehenden gigantischen Ringen der Staaten und Völker mit ruhiger Gelassenheit und tapferem Gottvertrauen entgegensieht, bilden nur die äußerlich sichtbaren, gewissermaßen symbolischen Konturen, durch die überall die Weltprobleme durchschimmern. Die Verfasserin hofft, daß in zwölfter Stunde die Gefahr der Selbstzerfleischung Europas abgewandt wird und die hadernden Völker und Staaten unseres Erdteils sich einigen werden.

A. Stockmann S. J.

Pauline aus Kreuzberg. Von Ruth Hoffmann. 8° (341 S.) Leipzig 1935, Paul List. Geb. M 3.80

Es ist die Geschichte eines langen Menschenlebens, eingebettet im vielgestaltigen Werden, Kommen und Vergehen des eigenen Geschlechtes. Wie schon die Ahnen das Leben mit beiden Händen umfaßten und schließlich doch das wundersame Kristall ihres Glücks lichtlos in Scherben zerschlagen fanden, so die Mutter, so Pauline, so ihre Kinder und Enkelkinder. Der Mutter Glück verging als „fürchterliches Nimmermehr". Pauline selbst findet schon als Kind, der Eltern und des Heims beraubt, daß ein Märchen gar kein Märchen zu sein braucht. Ihre Kindheit ist das Schicksal des Aschenbrödels in der dunklen Küche der Fremde. Ihres Lebens Reifung findet sie in der sonnigen Wärme gütiger Menschen. Stets bleibt sie klar wie Bergwasser, lauter wie Gold. Mutig und aufrecht schreitet ihre kräftige, junge Gestalt dem Leben entgegen und gibt die Fackel des Lebens weiter unter Sorge und Freude. Mit dem Leben beginnt das Leiden. Stets muß sie das Liebste im Leben hergeben: ihren Gatten und Wohlstand als junges Weib, dann ihren Sohn als jungen Mann, ihren Enkel am Abend des Lebens. Aus ihrem Opfer und ihrer Kraft wächst neues, frohes Leben. Vom Leben nahm und gab sie viel, „so geht die Rechnung ihres Lebens auf, und Liebe heißt das Endergebnis".

Lebendig und nah geschrieben, hat das „sprechende" Buch eine angenehme Kraft und Anmut. Doch vermißt man den tieferen Sinn und letzten Gehalt des Menschenlebens, der sich sicher nicht nur in der friedsamen Ruhe erschöpft, wenn es „um einen krabbelt", da man altert. Des Lebens Sehnsucht und Wert zu Gott ist in dieses reiche Menschenleben nicht tief genug eingebaut.

H. Pauquet S. J.

Tod wo ist dein Sieg? Roman von Daniel Rops. Aus dem Französischen übertragen von Dr. Marcel Pobé. 12° (540 S.) Freiburg/Schweiz 1935, Universitätsbuchhandlg. M 6.40, geb. M 7.80

Ähnlich wie Bernanos und andere Franzosen sieht der sich unter einem Decknamen verbergende Verfasser die Menschen in den Kampf zwischen Gott und dem Teufel gestellt. Gott gab die eigentümliche Natur und den Lebenskreis, begleitet das Leben mit dem sanften Zug der immer gegenwärtigen Gnade, wartet in Geduld und wahrt die Treue, versöhnt durch sühnendes Beten und Leiden. Das Böse lockt, bald durch Gewalt, bald im Drang nach Glück und äußerem Einfluß, bald auch durch Gier nach nacktem Genuß. So ergibt sich ein erschütterndes Bild einer Einzelseele und der gegenwärtigen französischen Gesellschaft in der Provinz (Hochsavoyen) und in Paris. Die Zeit der zerfasernden Psychoanalyse ist vorüber. So kraftvoll der Dichter die streitenden Mächte darzustellen weiß, so wird doch die Wirkung sehr stark beeinträchtigt durch die Tatsache, daß er fast nur die Heldin, Laure Malassène, unter dem Einfluß Gottes und Satans zeigt. Die übrigen Personen scheinen mehr oder weniger naiv und dann eng, oder bewußt

und dann engelhaft bzw. teuflisch nach dem Gesetz des Religiösen oder des Weltgeistes zu leben. Vollendet wäre ein Buch, das ohne große Worte auch den Hintergrund von den himmlischen und höllischen Lichtern zugleich erleuchtet sein ließe. H. Becher S. J.

Christin und die sieben Wellen. Roman von Gertrud von Stotzingen. 8° (207 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia. Geb. M 4.30.

Dieses Erstlingswerk der Verfasserin ist ein Heimatroman, der im südlichen Schwaben zur Zeit des ersten Eroberungskrieges Napoleon Bonapartes spielt. Doch bleiben die großen Zeitereignisse nur der Hintergrund für das Schicksal Marie Christins, die als junge Frau des Ruprecht von Bornhofen aus dem vornehmen Glanz Münchens an den Quellenhof kommt und nun langsam mit Hof und Heimat verwächst. Die Schilderung ist frisch und farbenreich, oft durchsetzt von Reflexionen, die das innere Wachstum zeichnen, bis dahin, „daß es nur ein Ding ist, auf das es wirklich ankommt: In Gottes Gnade reif werden und Frucht bringen". Das ist der Ausklang des Buches, das ganz aus gläubigem katholischem Bewußtsein heraus und mit tiefem sittlichem Ernst geschrieben ist. J. Neuner S. J.

Der fahrende Schüler. Roman des Johannes Butzbach. Von Hilda Torthofer. 12° (IV u. 298 S.) Freiburg i. B. 1935, Herder. M 3.60; geb. M 4.80

Ein Zeitbild aus der Humanistenwelt Deutschlands. Es führt uns in das fränkische Dorfleben, auf böhmische Ritterburgen, in spätmittelalterliche Städtchen, in den Klosterfrieden, zu den niederländischen Gottesfreunden, in die Hallen von Maria-Laach. Es zeigt uns Mutter- und Frauenliebe, Willen zum Bösen, Gottessehnsucht, Wissensdurst bis zum Faustischen Willen zur Magie, in Gott geläuterte und verklärte Weisheit. Doch bleibt die Dichterin mehr im Reich des Beschreibenden, als daß sie Gestalten zum Leben erweckte.

H. Becher S. J.

Schlesischer Psalter. Ein Dank- und Lobgesang; mit einem Epilog: Werkstatt zwischen Himmel und Erde. Von Friedrich Bischoff. Mit zwei Holzschnitten von Bodo Zimmermann. 12° (106 S.) Berlin 1936, Propyläen-Verlag. M 2.60

Friedrich Bischoff, dessen Roman „Die goldenen Schlösser" so großen und begeisterten Beifall gefunden hat, schenkt uns ein neues Werk. Wieder quillt es aus schlesischer Heimaterde. Die Gedichte dieses „Schlesischen Psalters" suchen das ganze Schlesien in ihre eigenwilligen und starken Verse zu bannen: die Ebene am dunklen Oderstrom, die freundliche Grafschaft Glatz, die kleinen Städte mit den alten Türmen und die Barockkirchen. Die Geschichte Schlesiens, nicht in ihrem äußern Verlauf, sondern in jenem innern Strom, der in Legende, Brauchtum und Volkslied seine ewige Spur prägt, rauscht kraftvoll in den Worten des Psalters. Im Epilog aber hat der Dichter seinen Meistern, den Träumern, Betern, Vaganten und Dichtern schlesischen Blutes, Dank erstattet dafür, daß er in ihrer Werkstatt lernen und nun selber Meister werden durfte.

E. Rommerskirch S. J.

Das Lied der Arbeit. Selbstzeugnisse der Schaffenden. Herausgegeben von Hans Mühle. Geleitwort von Dr. Robert Ley. 8° (290 S.) Gotha 1935, Leopold Klotz. M 3.—

In Verbindung mit den offiziellen Vertretern der verschiedenen deutschen Arbeiter und die deutsche Arbeit betreuenden Reichsstellen hat H. Mühle diese Sammlung, die einen Querschnitt durch die heutige Arbeitsdichtung bieten will, herausgegeben. Der Herausgeber selbst stellt einen Vergleich an mit der von ihm 1928 herausgegebenen Sammlung ähnlicher Art. Die Unterschiede, die er zwischen den beiden Werken feststellt, sind zugleich eine Charakterisierung der vorliegenden Sammlung.

Zunächst wird auf die neue innere Haltung des deutschen Arbeiters hingewiesen. „Seite um Seite muß jeder den neuen Atem schöpferischer Haltung spüren. Das lebenbejahende, vom Klassenhaß befreite, für Deutschland hingegebene Arbeitserlebnis ist das neue Element, das neue Lied, das inmitten derselben Welt der Fabriken aufklingt." Die Not der Arbeitslosigkeit hat den Menschen wieder vom Wert der Arbeit überzeugt.

Neu ist sodann die „Erweiterung der Arbeiterdichtung zur Ar-

beitsdichtung". „Heute darf das Lied der Arbeit nicht mehr das Lied nur einer Volksschicht sein." So zeigt denn auch der kurze Abriß der Lebensskizzen der einzelnen Verfasser am Schlusse der Sammlung, daß hier Männer aus allen schaffenden Kreisen des Volkes zu uns sprechen. Und so klingen in der Sammlung selbst die Lieder all dieser Stände auf, die Lieder der Arbeiter unter Tage und hinter den Maschinen, die Lieder des Bauern auf dem Acker, das Leben der Beamten, der Knechte und Mägde und der vielen vielen Arbeitsucher sprechen zu uns.

Die dritte Neuheit, die der Herausgeber für seine Sammlung in Anspruch nimmt, ist die Fülle neuer Namen, die neben den alten Größen der Arbeiterdichtung Lersch, Bröger, Engelke usw. und neben den aus der nationalsozialistischen Literatur der letzten Jahre bekannten Autoren erscheinen. Entscheidend war bei der Aufnahme ihrer Gedichte „nicht der rein literarische Wert, allein das echte, unmittelbare Zeugnis aus der Arbeit war Gradmesser".

Weltanschaulich bietet die Sammlung ein Bild der tatsächlichen Lage. Die Vertreter des „modernen Glaubens", der seinen Gott nicht mehr in „Domen, Büchern und Worten" finden kann, stehen neben dem schlicht betenden Bauern, dem ernsten christgläubigen Mahner, der in die brausende Werksymphonie seine Warnung ruft: „Sinnlos ist alle Arbeit und alle Zeit ohne Ewigkeit."

Als Ganzes ist das Werk ein wohlgelungener Versuch, dem deutschen Volk das neue Antlitz des Arbeiters und der Arbeiterdichtung zu zeigen.

F. Messbacher S. J.

Sehne dich und wandere! Seelenerlebnisse in der Natur. Von Else Hasse. Mit 17 Bildern. gr. 8° (VI u. 188 S., 1 mehrfarbiges Titelbild u. 16 S. einfarbige Tafeln.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. Geh. M 3.60, geb. M 5.—

Dieses Buch ist ein Wanderbuch, eine Anleitung zu erfolgreichem Wandern durch die freie Natur und auch durch die Stätten der Kunst, wo sie der Natur ebenbürtig ist, z. B. in Florenz oder Rom oder in alten deutschen Städtchen. Das Buch spricht aber von der Natur nicht nur so, wie die leiblichen Augen sie sehen, sondern wie „der Geist sieht". Es ist eigentlich ein Gedankenbuch, ausgedacht unter den Eindrücken der Natur. Else Hasse glaubt an die innerste Harmonie von Natur und Geist. Diese Harmonie gibt es; aber eine leise Verschiedenheit des Tones, eine schmale, und doch unübersteigliche Kluft der Trennung bleibt immerhin bestehen und ist auch in diesem Buche fühlbar. Man kann nicht mit gleicher Kraft und Innigkeit aus den Augen des Körpers und aus den Augen des Geistes in die Welt schauen. In diesem Buch ist der Geist der weitaus stärkere Teil.

Aber jede Seite gibt Zeugnis von einer aufrichtigen und herzlichen Liebe zu den Naturdingen, zu Wasser und Wald und Bergen und Inseln und Jahreszeiten. Und wo man solche Liebe findet, da geht man gerne mit auf die Wanderung und gönnt dem Wandergefährten seine Art zu sehen und — zu denken und zu sprechen. — 17 Bilder von Meistern, die auch die Natur zu sehen und zu lieben verstanden, sind eine merkliche Bereicherung des Buches. P. Lippert S. J.

Der Hüter des Vaterlandes. Ein Bruder-Klaus-Roman. Von Maria Dutli-Rutishauser. 8° (320 S.) Einsiedeln (Schweiz) 1935, Benziger. Kart. M 3.75, geb. M 4.75.

Über den weltflüchtigen Bruder Klaus, der zwanzig Jahre ein hartes Büßerleben führte und sein eigenes Haus all diese Jahre nie mehr betreten hat, einen Roman zu schreiben, erscheint als nicht geringes Wagnis. Aber schon die ersten 33 Seiten des auch in der Ausstattung recht gefälligen Buches lassen ahnen, daß die durch ihre prächtigen Heimaterzählungen bekannte Verfasserin das Ziel, das sie sich steckte, erreichen wird; und nach Lesung des ganzen Werkes muß auch der kritisch eingestellte Beurteiler zugeben, daß hier ein überaus schwieriges Problem mit voller Hingabe und feinem Taktgefühl im ganzen glücklich gelöst worden ist.

Die Verfasserin stützt sich in ihrer Darstellung soweit möglich auf geschichtliche Zeugnisse, dann auch auf die treuherzigen Überlieferungen der frommen Legende. Etwaige Lücken werden durch die Arbeit der gestaltenden Phantasie ergänzt und geschlossen, ohne daß diese Zutaten als Fremdkörper erscheinen. Bruder Klaus, der als boden-

ständiger und sittenstrenger Bauer und Familienvater, als tapferer und zugleich menschenfreundlicher Vaterlandsverteidiger, als unbestechlicher Richter und Ratsherr keiner Verpflichtung gegen Volk und Heimat sich entzog und noch als Einsiedler im Jahre 1481 durch seine denkwürdige Vermittlung zwischen den streitenden Eidgenossen den Frieden und damit den Fortbestand der Schweiz sicherte, steht hier in überragender Größe vor uns. Aber — und hier zeigt sich nun die hohe Kunst der Verfasserin — er steht vor uns nicht vereinsamt; zugleich mit seinem kernigen, geradlinigen Vater und andern wackeren Freunden haben insbesondere die zwei gottbegnadeten Frauen Hemma, seine Mutter, und Dorthee, seine treu ergebene Frau, die Mutter seiner zehn Kinder, einen hohen Anteil an dem, was er Großes für Gott und Vaterland geleistet hat. Für diesen Teil ihres Buches hat die Verfasserin in den Quellen nur dürftige Andeutungen gefunden. Im Schlußkapitel kommen der Kerngedanke des Buches und die gottgewollte Bedeutung, welche die stille, opferstarke Dorthee im Leben des Klaus besaß, ergreifend schön zum Ausdruck: „Als sie sich (bei der letzten Begegnung) die Hände reichten, sagte Klaus: ‚Mir ist, ich müsse dir heute noch einmal Dank sagen, Dorthee! Wenn ich mein Leben überblicke, dann sehe ich, daß jedes Opfer, das ich gebracht habe, auch deines war. Du hast ja gesagt zu all meinen Wünschen und auch zum letzten, großen, der dich ganz einsam machte. Vielleicht habe ich zu wenig an dich gedacht, dann vergib mir! Ich weiß nur das: Ich mußte von dir gehen, um allen Vater zu sein, die Hilfe brauchten. Damals haben wir es nicht gewußt, haben nach dem Sinn dieses Opfers geforscht. Das Leben hat es uns beiden offenbart, gelt, Dorthee? Ich muß dir noch eines anvertrauen: Wenn je meine Söhne zweifeln sollten an mir, dann sage ihnen, daß ich nicht um meiner eigenen Seligkeit willen in die Stille ging — die hätte ich auch an deiner Seite gefunden —, sondern, daß es vor allem um das Wohl des Vaterlandes war. Ich sehe es erst heute klar, daß all mein Beten und Opfern ihm galt, dem geliebten Lande. Heimat und Himmel — sie scheinen mir so nahe verwandt zu sein. Es muß eine enge Beziehung zwischen beiden sein, sonst ließe uns der Herrgott nicht um einer kurzen Spanne Zeit willen so tief wurzeln im Erdreich des irdischen Vaterlandes.‘ — Dorthee weinte leise. Sie war ergriffen von seinen Worten. Sie spürte aus ihnen heraus die nahende Trennung und doch auch die ewig gleichbleibende Verbundenheit Klausens mit ihr und dem ganzen Volke, mit dem Boden seiner Heimat.“ A. Stockmann S. J.

Ranks sieben Mädel. Roman von Lisbeth Burger. 8° (188 S.) Donauwörth 1935, Auer. Geb. M 3.50.

Ein Kriegsbuch der Storchentante! Aber ein Kriegsbuch eigener Art, das vom Heldentum deutscher Frauen berichtet, von ihrem stillen Kampf, der oft schwerer und bitterer sein mochte als das laute Vernichtungswerk des blutigen Männermordens. Es ist mit „Herzblut in glutvollen Farben“ geschrieben, wie es die Verfasserin selber einmal von dem verlangt, der die „Statistik des Elends schreibt, das der Krieg über ein Volk, über seine Frauen und Kinder bringt“. Alles ist echt an diesem schlichten Büchlein: die selbstverständliche Vaterlandstreue und Heimatliebe dieser Menschen, ihre rückhaltlose Opferbereitschaft, die lebenswarme, ungekünstelte Schilderung dieser katholischen Saarbevölkerung, alles überstrahlend aber die tief gläubige Religiosität, die auch dieses Burgerbuch wiederum ohne Aufdringlichkeit zu einer begeisterten Verteidigung des katholischen Familienideals werden läßt. So wird das Schicksal der sieben Rankmädels, das Heldenopfer ihres Lebens und ihrer Liebe das Vorbild deutscher Frauensendung überhaupt: „Feuerflammen gleich wollen wir über die Erde ziehen, selbst entflammt von der Liebe des Kreuzes, entflammend, wärmend, weckend, wo immer ein Mensch unsere Kreise schneidet“ (188).

K. Schwarz S. J.

1. Das große Vaterunser. Von J. M. Wehner. (160 S.) M 2.40.
2. Die Beichte. Eine Novelle. Von Ilse v. Stach. (63 S.) M 1.20.
3. Gesegneter Tag. Gesamtausgabe der Gedichte. Von Heinrich Zerkaulen. (108 S.) M 1.80.

4. Die versiegelte Kuppel. Erzählungen u. Dichtungen. Von Franz Joh. Weinrich. (128 S.) M 1.80.

Alle Bändchen aus der Sammlung „Der große Kreis". München 1935, Max Hueber.

Josef Magnus Wehner schenkt uns sieben Legenden um die Bitten des Vaterunsers. Es liegt viel dumpfe Schuld über diesen Dichtungen. Aus den Tiefen des mysterium iniquitatis steigen die Bitten des Gebetes auf, oft fast zu fern dem Lichte der Gnade. Darum die dämonische Wirre, dieser Drang zum Unerwarteten, Verschrägten und Unheimlichen. Aber auch dadurch gerade weit ab von Oberflächlichkeit und wertvoll.

Die Novelle um den hl. Johannes Nepomuk ist ein abgerundetes Kunstwerk. Ilse v. Stach gibt feine psychologische Zeichnung der Personen, schlichte Komposition um ein würdiges Thema. Daher diese breitliegende Kraft und schwellende Entfaltung zu ganzer Wahrheit und Schönheit.

Heinrich Zerkaulen reicht uns eine Überschau über seine Gedichte. Seine Freunde finden hier beieinander, was der Dichter sah und in sich erfuhr.

Franz Johannes Weinrich zeigt in den ersten Erzählungen die Sieghaftigkeit des Christentums, das unter unsern verfolgten Brüdern in Rußland immer wieder in wunderbarer Kraft hervorbricht. Das ist wohl das Schönste in dem Bändchen. Aber auch in den Dichtungen um die Heimat steht er mit seiner ursprünglichen Gläubigkeit, seiner Sehnsucht wie seinem Ruf zur Liebe bei uns. Wir sollten dem Dichter danken.

H. Meisner S. J.

Stimmen der Zeit, Katholische Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgegeben von Theo Hoffmann S. J., München, in Verbindung mit A. Koch S. J., Joseph Kreitmaier S. J., Jakob Overmans S. J. Schriftwaltung Theo Hoffmann S. J., München 2 NO, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher 32 749). Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg i. Br. Für Österreich im Sinne des Preßgesetzes verantwortlich: W. Peitz S. J. (Feldkirch, Vorarlberg, Leonhardsplatz 2). — DA. III. Vj. 1936 7907 Stück. Zur Zeit ist Preisliste Nr. 3 gültig!

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Hefte ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftwaltung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück.

Unsterblichkeit

Das Fortleben nach dem Tode in christlicher und in deutschgläubiger Auffassung

Von Prof. Dr. Ludwig Faulhaber

Immer wird es für das Denken des Menschen eine Frage von größter Bedeutung bleiben, ob dieses vergängliche Leben ein Anfang dauernden Lebens oder nur ein Weg zum Grabe ist. Leben wir, um zu sterben, oder werden wir sterben, um zu leben? Selbst wenn dem Menschen durch seinen Glauben oder auch durch philosophische Einsicht die Antwort auf diese Frage deutlich gegeben scheint, hört er nie auf, sich um die Vertiefung dieser Erkenntnis und um ihren wissenschaftlichen Unterbau immer wieder zu bemühen, wie das Ringen um die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele genügend dartut[1]. Den Glauben an die Unzerstörbarkeit und damit an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele kann man als religiöses Urphänomen[2] bezeichnen, so allgemein wird er von der Menschheit festgehalten.

Welch hohen Wert man dem Gedanken der Unsterblichkeit beilegt, ist daraus zu ersehen, daß die Betonung dieser Lehre Anlaß zu dem Vorwurf werden konnte, sie habe durch ihren selbstsüchtigen Sinn und durch die in ihr sich äußernde Eitelkeit des Menschen sogar den Gottesglauben vielfach in den Hintergrund gedrängt[3]. Man mag diese Anmerkung als übertrieben und als zur Ermöglichung von Vorwürfen besonders gesucht abweisen, aber durch solche Äußerungen wird doch die psychologische Rangordnung der Fragestellung, die ja nicht immer der metaphysischen Wertordnung genau entspricht, deutlich herausgestellt. Der Mensch mag die Frage nach Gott noch so klar als die Haupt- und Grundfrage der Religion erfassen und betonen, — als näher dem eigenen Ich drängt sich ihm die Frage auf, was in der Welt dieses Gottes mit ihm selbst geschieht, ob der Sinn seines Lebens im Leben oder im Tod zu suchen ist.

---

[1] Vgl. W. Götzmann, Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Karlsruhe 1927. — H. Kaufmann, Die Unsterblichkeitsbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850—1900 (Stölzle, Studien zur Philosophie und Religion X, Paderborn 1912).

[2] Wilhelm Hauer, Deutsche Gottschau (Stuttgart [3] 1935) 236.

[3] Schöll (Unsterblichkeit oder Ewigkeit S. 82) führt den Text aus Nietzsche an: „Daß jeder eine unsterbliche Seele mit jedem gleichen Rang hat ... eine solche Steigerung jeder Art Selbstsucht ins Unendliche ... kann man nicht mit genug Verachtung brandmarken. Und doch verdankt das Christentum dieser erbarmungswürdigen Schmeichelei vor der Personaleitelkeit seinen Sieg." Vgl. ebd. S. 85 das Wort von Eugen Dühring: „Die Unsterblichkeitsannahme hat in ihrer herkömmlichen religiösen Fassung einen so selbstsüchtigen Sinn erhalten, daß an ihr die Menschen mehr hangen als am Gottesglauben ... der gemeine Unsterblichkeitsglaube ist die hochgradigste Form der Eitelkeit."

I. Der Sinn der Unsterblichkeit nach christlicher Auffassung.

Das Christentum lehrt die Fortdauer der geistigen Seele nach dem Tode des einzelnen Menschen. Die Voraussetzung dieser Lehre ist das christliche Bild vom Menschen, nach dem Leib und Seele sich zu der einen menschlichen Wesenheit vereinigen. Dieselbe Seele, die in der Verbindung mit dem Leibe während dieses Lebens den Menschen gebildet hat, ist mit dem Augenblick des Todes ein selbständig Seiendes, das nach der Trennung vom Leibe ohne Ende weiterexistiert.

Es ist demnach die Rede von der Unsterblichkeit der Seele, nicht aber von deren Ewigkeit; denn die Menschenseele ist nach christlicher Auffassung im Augenblick der Empfängnis des Menschen von Gott erschaffen, hat also einen Anfang, was mit dem Begriff der Ewigkeit unvereinbar ist. Diese Begrenzung der Dauer der menschlichen Seele durch den zeitlich genau bestimmten Anfang richtet sich gegen die Lehre von der Praeexistenz der Seele, die in der griechischen Philosophie besonders von Plato und im Anschluß daran später von dem Neuplatonismus vertreten wurde. Plato sah in allem Erkennen des aus Leib und Geist bestehenden Menschen nur eine Erinnerung; die Sinneserkenntnis war nach seiner Auffassung nicht eine Quelle neuen Wissens, sondern nur der Anlaß, bei dem die Seele das aus der Zeit vor ihrer Verbindung mit dem Leib erworbene Wissen wieder aufleben läßt. Auch in verschiedenen Religionssystemen, besonders der indischen Religionsgeschichte, ist der Gedanke an die Praeexistenz der Menschenseele zusammen mit dem der Seelenwanderung heimisch gewesen.

Die Annahme der Praeexistenz der Seele ist unvereinbar mit der zeitlichen Begrenzung unseres Bewußtseinsinhaltes; denn wenn die Seele, die das Subjekt unseres Bewußtseins bildet, schon vor der Verbindung mit dem Leibe, vielleicht sogar allein, existiert hätte, warum sollte sie sich der damals gesetzten Handlungen in keiner Weise erinnern? Die zeitliche Begrenzung des Bewußtseins in diesem Leben erklärt sich durch die Vereinigung von Seele und Leib und die damit gegebene äußere Abhängigkeit der geistigen Tätigkeiten von den Sinnesorganen. Diese Abhängigkeit würde aber in der Voraussetzung der Lehre von der Praeexistenz der Seele vor der Vereinigung mit dem Leibe gefehlt haben. Im Falle der Praeexistenz der Seele wäre übrigens gerade diese Abhängigkeit und die dadurch bewirkte Eigenart unseres Erkennens, nämlich dessen Bindung an die Sinnlichkeit, unerklärlich; denn warum sollte die Seele, die sich vor der Vereinigung mit dem Körper schon rein geistig betätigt hat, diese Fähigkeit und den dadurch erworbenen Besitzstand an Bewußtseinsinhalten wieder verlieren, so daß sie gezwungen ist, mit Hilfe der Sinneserfahrung und durch die Betätigung der Sinneserfahrung in neuer Weise einen neuen Besitzstand sich zu erringen?

Der Gedanke der unmittelbaren Erschaffung der Menschenseele lehnt die Auffassung des Generatianismus ab, nach der die Seele durch die Zeugung entstehen soll. Augustinus hat diese Ansicht vertreten, weil ihm so die Fortpflanzung der Erbschuld leichter erklärlich schien, während er

sie mit dem Kreatianismus, der Lehre also von der unmittelbaren Erschaffung der Menschenseele durch Gott, nicht vereinbaren zu können glaubte. Die heute fast verlassene Ansicht des Generatianismus verbietet sich durch den Gedanken an die Einfachheit und Geistigkeit der Seele, weil jede Zeugung eine Teilung und zugleich eine Zusammensetzung fordert.

Die Unsterblichkeit der Seele besagt demnach ihre individuelle, zeitlich unbeschränkte Fortdauer nach dem Tode, — die theologische Frage nach ihrer Wiedervereinigung mit dem Leibe bleibt in unserem Zusammenhange unberührt. Damit geht die christliche Auffassung hinaus über den Gedanken an ein bloßes Fortleben der Menschenseele etwa bis zum Weltbrand, wie er in der Stoa bisweilen vertreten wurde, und betont die Endlosigkeit des Daseins der Menschenseele.

Durch diese Umschreibung der Unsterblichkeit der Seele ist bereits deutlich gemacht, daß die christliche Auffassung sich in keiner Weise mit dem Gedanken an eine nur moralische Unsterblichkeit begnügt, die etwa das Fortleben des Menschen im Andenken der Nachwelt, oder aber das Weiterwirken des Menschen durch den Einfluß seiner geistigen Erzeugnisse und Leistungen bedeuten würde. Von einer solchen Unsterblichkeit ist in der schönen Literatur die Rede, wenn von der Unsterblichkeit des Ruhmes oder auch von dem unsterblichen Andenken irgend eines Menschen gesprochen wird. Wenn man alle die hierher gehörigen Größen, die Überlieferung, die geschichtliche Erinnerung, die Aufbewahrung der Werke der Kunst, der Wissenschaft und der Technik als Tätigkeit des sogenannten Gesamtgeistes bezeichnet, in dem sich alles erhält, was einen wirklichen Wert darstellt, zugleich aber die Vergänglichkeit der individuellen Träger des Bewußtseins behauptet, dann entspricht eine solche Auffassung keineswegs dem christlichen Gedanken der Unsterblichkeit.

II. Die Auffassung des Lebens nach dem Tode im Deutschen Glauben.

In der Auseinandersetzung mit den ihr entgegenstehenden und von ihr abgelehnten Auffassungen des Christentums muß die Deutsche Glaubensbewegung selbstverständlich auch auf die Frage der Unsterblichkeit der menschlichen Seele eingehen. In Kundgebungen und Flugblättern erscheint als Sinn des Deutschglaubens die bekannte Formulierung, durch die Deutscher Glaube als der Glaube an das Allwirkende, an das „ewige Stirb und Werde“ bezeichnet wird. Unter den Schriften, die gewissermaßen systematisch die religiösen Lehren des Deutschglaubens darlegen und sich deshalb auch ausdrücklich mit der Frage der Unsterblichkeit befassen, stehen zeitlich an erster Stelle die Werke von Ernst Bergmann[4], insbesondere der Katechismus mit den 25 Thesen der Deutschreligion. Durch Rang und Wert für die Erkenntnis der Deutschreligion besonders wichtig ist das Buch von W. Hauer über die „Deutsche Gottschau“, das sich durch seinen Untertitel „Grundzüge eines deutschen

[4] Ernst Bergmann, Die Deutsche Nationalkirche (Breslau 1933). — Ders., Die 25 Thesen der Deutschreligion, ein Katechismus (Breslau 1934).

Glaubens" als Darstellung des deutschgläubigen Systems ausdrücklich bezeichnet und von der damals offiziellen Stelle der deutschgläubigen Bewegung stammt[5]. Hauer hat im Vorwort zwar ausdrücklich betont, daß sein Werk für das Volk bestimmt ist, nicht für Theologen und Religionsphilosophen; diesen stellt er eine andere Schrift über „Rasse und Religion" in Aussicht. Aber man kann doch wohl annehmen, daß die Darstellung für das Volk ebenso die wahre Gestalt der Deutschreligion zeichnet, wie das in einem mehr wissenschaftlichen Werk geschehen würde, wenn sie vielleicht auch auf manche philosophische Begründungen verzichtet. Noch ein Werk ist in diesem Zusammenhange zu nennen, das sich ganz ausschließlich mit der Frage der Unsterblichkeit befaßt: Friedrich Schöll, „Unsterblichkeit oder Ewigkeit", das den Untertitel trägt: „Der Tod als Tor des Lebens"[6]. Hauptsächlich aus diesen Werken ist die deutschgläubige Auffassung über das Fortleben des Menschen nach dem Tode zu entnehmen.

In ausdrücklicher Gegenstellung zum christlichen Denken steht schon die Auffassung des Deutschglaubens über das Wesen des Menschen. Besonders Bergmann betont den Glauben an die Körper-Seele-Einheit als indogermanische Überzeugungsgrundlage und stellt diesen Glauben ausdrücklich in Gegensatz zu dem dualistischen Denken des Christentums. (Kat. S. 39 f.) Nun wird auch im Christentum die Einheit von Leib und Seele deutlich und nachdrücklich betont, denn die Seele ist ja nach christlicher Auffassung für den menschlichen Leib das Prinzip des Lebens. Aber die von Bergmann behauptete Einheit möchte „das Dogma vom Seele-Körper- und vom Geist-Fleisch-Gegensatz", nach dem „Körper ohne Seele und Seele ohne Körper existieren können" soll, ablehnen (Kat. S. 40) und ausschließen: „Wir Deutschreligiösen lehnen ... die dualistische, natur- und körperfeindliche christliche Lehre vom Menschen ab als den größten geschichtlichen und weltanschaulichen Hinderungsgrund zur Aufartung der Menschheit und als die wahre Ursache des raschen erblichen Verfalls der europäischen Kulturvölker.... Daher gehört der Glaube an die Körper-Seele-Einheit ... zum hohen Menschenglauben der Deutschreligion" (Kat. S. 41). Die Möglichkeit der Verdammung des Körpers als der Behausung teuflischer Mächte bei gleichzeitiger Seligsprechung der Seele, wie sie nach Bergmann in der christlichen Verfallsethik angenommen ist, wird als widersinnig abgelehnt (Kat. S. 40).

Daß in dieser Auffassung Bergmanns nicht gesprochen werden kann von dem Weiterleben der individuellen Seele nach dem Tode des Menschen, leuchtet ein; denn es wird ja von ihm nicht nur die Verbindung von Seele und Leib zu einer Einheit gelehrt, bei Wahrung innerer Unabhängigkeit der Geistseele vom Leib, sondern die vollständige und unauflösbare Einheit, so daß eine körperlose Seele ausdrücklich als unmög-

[5] Wilhelm Hauer, Deutsche Gottschau, Grundzüge eines deutschen Glaubens (Stuttgart [3] 1935).

[6] Friedrich Schöll, Unsterblichkeit oder Ewigkeit, der Tod als das Tor des Lebens (Deutscher Glaube im Aufbruch, herausgegeben in Verbindung mit Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Hauer von Dr. Hermann Buddensieg und Wilh. Scholz) (Eisenach 1935).

lich bezeichnet ist: Es kann „in Wahrheit keinen völlig seelenlosen Körper und keine körperlose Seele geben" (Kat. S. 40).

Auch bei W. Hauer wird die Geistseele des Menschen, wie sie im Christentum angenommen ist, geleugnet[7]; denn ein Geist, der seine Wurzeln im Blute hat, ist nicht mehr Geist im eigentlichen Sinn, sondern schon ein Kind der Materie, das nur in übertragener Bedeutung den Namen „Geist" haben dürfte. Man kann gewiß davon sprechen, daß die Geistigkeit und der Geist des Menschen durch seine Abstammung oder seine Umgebung mitbestimmt werden, und meint dann damit die Eigenart eines Menschen in seinem Tun und Lassen, die von dem wirklichen Geist ausgeht, aber mitbestimmt wird von leiblichen Faktoren, deren sich der Geist bei seinen einzelnen Handlungen bedient. Die wirklich geistige Tätigkeit und Fähigkeit des Menschen ist von Hauer stark beschnitten, weil nach seiner Auffassung der Geist nicht allgemeingültige Erkenntnisse gewinnen kann, sondern nur artgemäße religiöse und sittliche Vorstellungen zu erzeugen vermag und überdies sein Tun und Lassen nicht frei bestimmt, sondern es als Schicksal von dem im Blute gegenwärtigen Gott entgegennimmt (Hauer, „Deutsche Gottschau", S. 150; vgl. S. 45). Mit solchen Gedanken ist offenkundig die Wahrheitsfähigkeit und besonders die Freiheit des Menschen, eben dadurch aber auch ein Stück vom Wesen der Geistseele in Abrede gestellt, und diese Leugnung kann durch die bloße, wenn auch noch so laute Betonung des selbstverständlichen Zusammenhangs von Schicksal und Freiheit nicht aufgehoben werden. Mit Recht betont H. Pfeil (S. 9), daß trotz aller Gegenbeteuerungen Hauers in der Lehre von der notwendigen Bestimmung alles Geschehens durch das Blut für eine Anerkennung der Eigengesetzlichkeit und Freiheit des Geistigen kein Raum ist. Man kann sogar weiter gehen und sagen, daß in einer solchen Auffassung überhaupt kein Raum ist für den Geist im Sinne einer Geistseele und damit selbstverständlich auch kein Raum sein kann für die Annahme der Unsterblichkeit dieses Geistes.

Auf dieses Bild vom Menschen baut sich nun bei Hauer der Unsterblichkeitsglaube des deutsch-religiösen Denkens auf, der naturgemäß nicht die Fortdauer der individuellen Menschenseele meinen kann, sondern einen andern Sinn aufzeigen muß. Einen andern Sinn; denn Hauer wehrt sich ausdrücklich dagegen, daß man den Deutschglauben als eine bloße Diesseitsreligion ansehe, in der „keine Ahnung lebte von einem Sein anderer Art als das bloß Irdisch-Gegebene". Er sucht allerdings „jenes Sein" „nicht in fernen zukünftigen Himmeln, es ist ihm auch hier in dieser Erde nahe". Der Deutsche Glaube ist nach Hauer nicht „Leugner eines andern Lebens", wenn auch sein Sinn auf dieses Leben gerichtet ist, das ihm das Schicksal h e u t e gegeben hat (S. 67). Der Sinn dieses Lebens erhält mit andern Worten seine Erfüllung nicht erst in einem andern Leben, sondern dieses Leben trägt „seinen Sinn in sich selber" und erhält seinen Wert nicht erst durch einen Himmel, der auf uns wartet (S. 83).

---

[7] Vgl. dazu H. Pfeil, Der Deutsche Glaube in philosophischer Sicht (Der Christ in der Zeit Nr. 14) (Paderborn 1935), bes. S. 8 ff. — Derselbe, Die Grundlehren des Deutschen Glaubens (Der Christ in der Zeit Nr. 16) (Paderborn 1936).

So stark wird der Eigenwert des Lebens betont, daß man von dem Lebensglauben sagt, er vermöge jeden andern Glauben zu verdrängen, so daß der Mensch in sich die Sehnsucht hat, nach diesem Leben ganz zu sterben, und es als eine Entehrung dieses Lebens ansehen würde, hinter ihm noch etwas anderes zu suchen (S. 88). Aber etwas anderes ist es, ob der Mensch noch etwas nach dem Tode erwartet, und etwas anderes, ob etwas den Menschen erwartet, ob das individuelle Leben auch ohne des Menschen Wunsch das diesseitige Leben überdauern kann.

Die Fortdauer des Lebens behandelt Hauer in dem Abschnitt über den ewigen Sinn des Todes. Der Glaube an das Leben erzeugt im Menschen das Wissen, daß der Tod kein Leben so zerstören kann, daß es nicht mehr wirksam wäre (S. 92). Mit andern Worten: es wird die Wirksamkeit des Lebens, die ja in Wahrheit das Leben ist, als fortdauernd über den Tod hinaus angesehen, ohne daß dabei über die Fortdauer des jeweiligen Inhabers des Lebens, des Lebenden, gesprochen wird.

Aus dem altgermanischen Denken entnimmt Hauer zum Unterbau für seine Auffassungen den Glauben an die Fortdauer der Verbindung des Abgeschiedenen mit seiner Sippe. Nur der Schauplatz des Lebens wird beim Tod ein anderer, das Leben aber bleibt (S. 92). Man kann in diesem Gedanken einen Anklang sehen an den Satz aus der christlichen Liturgie, nach dem durch den Tod das Leben nur umgestaltet, nicht aber von uns genommen wird. Auch die Mahnung Hauers, an die Stelle des „Memento mori" das wahrere „Memento vivere" — wenn man einmal weniger genau von Graden der Wahrheit spricht — zu setzen, könnte im christlichen Sinn gedeutet und verantwortet werden; denn auch dem Christentum ist der Tod ein Bote des Lebens, das in ihm nur eine andere Form annimmt. Nicht ohne weiteres aber wird christliches Denken den Tod ansehen als den Boten schaffenden Lebens und die Frage, was nach dem Tode kommt, ausschließen; denn es wird sich auf Grund der Erkenntnis, daß aller Tod in der Natur Geburt ist, noch nicht ohne weiteres abspeisen lassen mit der rhetorischen Frage: Was soll denn anders kommen als das Leben? (S. 94.) Gewiß, das Leben im Sinne irgend eines Daseins wird dauern, aber es ist gerade die Frage, was für ein Leben es sein wird, auf die der Mensch in der Religion eine Antwort sucht.

Wie steht es mit der Antwort des Deutschglaubens auf diese Frage bei Hauer? Welcher Gestalt soll das Fortleben nach dem Tode sein und wie sieht das Jenseits aus? Vergeblich sucht man in der „Deutschen Gottschau" nach irgend einer andern Antwort als der immer und immer wiederkehrenden Behauptung, daß nach diesem Leben nichts anderes sein wird als Leben. Und auch diese Behauptung endigt schließlich in dem Geständnis, daß alle Versuche, das Geheimnis des Schicksals der Seele nach dem Tode zu entschleiern, „dem germanisch-deutschen Glauben offene Fragen" sind, und „daß des Lebens tiefste Gründe für den Menschen von Geheimnis überschattet bleiben — bleiben müssen" (S. 99). Wenn Hauer betont, daß dem deutschgläubigen Menschen nichts ferner liegt, als den Schleier dieses Geheimnisses zerreißen zu wollen, so ist vielleicht doch der Zweifel gestattet, ob dem Menschen im allgemeinen etwas näher liegt als gerade

die Frage, wie es unter diesem Schleier der Zukunft aussieht. Nicht eben sehr viele Menschen werden sich mit der emphatischen Erklärung zufrieden geben, es sei der Sinn des Todes, „zu leben in neuer Form. So glauben wir; denn wir glauben an das Leben" (S. 100), sondern die meisten werden einen bestimmten Sinn hinter den Worten suchen und finden wollen, wenn sie bekennen: „Ich glaube an ein ewiges Leben."

Eine Verdeutlichung und Vertiefung der Antwort des Deutschglaubens über die Frage nach dem Fortleben der Menschenseele wird nach der Lektüre von Hauers „Deutscher Gottschau" und besonders nach seinen Erörterungen über den ewigen Sinn des Todes kaum von jemand als überflüssig empfunden werden. Diese Verdeutlichung wurde von Friedrich Schöll versucht, dessen Werk „Unsterblichkeit oder Ewigkeit" schon im Titel den Tod „als das Tor des Lebens" bezeichnet. Schöll geht aus von der christlichen Lehre über die Unsterblichkeit, die nach seiner Auffassung die Fortdauer einer vom Leib grundsätzlich verschiedenen und von ihm lösbaren Seele über den Tod hinaus in alle Ewigkeit in einem seligen, d. h. von dem Zwang eines Vollendungsstrebens befreiten jenseitigen Dasein bedeutet (S. 8). In dieser Umschreibung ist die Gleichsetzung der Unsterblichkeit mit der Seligkeit und insbesondere die Bestimmung des Wesens der Seligkeit als Freiheit vom Zwang des Vollendungstrebens zwar verfehlt, aber es ist wenigstens der Gedanke der Fortdauer der individuellen Seele klar und deutlich gesehen und herausgestellt. Wenn Schöll in einer weniger genauen Weise die Seele als ein nicht vergängliches D i n g bezeichnet, so ist damit die richtige Deutung wenigstens nicht ausgeschlossen. Daß allerdings als einzige sinnliche Erfahrungstatsache, die zur Begründung der Annahme einer solchen Seele führen könnte, der Unterschied zwischen dem lebenden und toten Körper genannt wird, dem aus einem anderen Gebiet allenfalls noch der Glaube an Geistererscheinungen sich als Argument zugesellt, das zeugt von keiner übermäßig reichen Kenntnis philosophischer Gedankengänge; ebenso ist die Benennung der Verwechslung von Geist und Leben als Unterlage für den Glauben an das eigene Sein der Seele als ein Verkennen des wahren Sachverhaltes zu bezeichnen.

Negativ ist die Ansicht Schölls über das Bild des Menschen zunächst dadurch bestimmt, daß er dem Christentum die Vermengung der Seele mit dem Geist zum Vorwurf macht. Nach der christlichen Auffassung ist die Menschenseele ein Geist und soll damit wirklich hinausgehoben sein über das sichtbare irdische Leben, genau so wie sie nach der Ansicht des Kreatianismus ja auch nicht in der gleichen Weise wie der Leib diesem natürlichen Leben entstammt, sondern unmittelbar von Gott bei Gelegenheit der Zeugung geschaffen ist.

Die mit der Geistigkeit der Seele gegebene Eigenart, durch welche die Seele vom Leib nicht nur gedanklich und geistig, sondern wirklich unterschieden wird, soll nach Schöll eine Gleichmachung von Leib und Seele bedeuten und die Seele zu einer stofflichen Substanz machen, während sie doch „nur Wesen, Eigenart, Bedeutung, Leben, Sinn, Urbild" ist, „wovon der Leib und seine Organe bis zu den feinsten Nerven- und

Drüsenstoffen und ihrer Auswirkung in Fühlen, Empfinden, Denken, Wachsen, Triebhaftigkeit, Temperament, Fähigkeiten und Anlagen die Erscheinung, das Sinn-Bild, der Ausdruck, die Verwirklichung ist" (S. 10). Die Seele ist nach dieser Auffassung also keine Realität, sondern nur eine Form, — nicht im Sinne des aristotelischen Formprinzips, sondern als Eigenart, als Leben, als Sinn, nach Schöll auch als „Wesen" des Leibes. Sie ist darum auch nicht trennbar von dem Leib, sondern ist mit ihm untrennbar gegeben. Es ist nach Schölls Auffassung ein ausgemachtes Ergebnis der Vererbungslehre, daß „schon in der Keimzelle die Wesensanlagen, d. h. doch die ‚Seele', in vollem Umfang, nicht etwa mit dem Stoff ‚verbunden', sondern durch ihn dargestellt und ausgedrückt" ist (S. 65). Und so wie beim Beginn der Existenz nicht eine Zweiheit zur Einheit wird, sondern nur von einer Einheit gesprochen werden kann, so kann auch bei dem Tode nicht eine Trennung angenommen werden. Das Wesen ist von dem stofflich-körperlichen Ausdruck nicht trennbar. Ebensowenig wie bei dem Beginn der Existenz etwas hineinkommt, ebensowenig kann etwas heraus. „Mit dem Tode des Individuums ist dann auch gar nichts ‚aus'. Das Leben geht weiter" (S. 66).

Durch die nach Schöll unberechtigte reale Unterscheidung von Leib und Seele wurde die Seele zum Gegenstand der Psychologie. Man suchte zum Begriff, den man als rein geistige Größe hatte, das Ding oder den Gegenstand, weil man übersah, daß man die Schöpfungen des menschlichen Geistes, reine Begriffe, nicht als wirkliche Dinge und als Schöpfungen annehmen durfte (S. 10). Durch eben diese Unterscheidung und den damit verbundenen Gedanken der Realität der Seele war die Lehre von der Unsterblichkeit und von dem ewigen Leben im Jenseits ermöglicht, durch die „der Glaube an das Leben" abgewandelt wurde „in die Erlösungsnot aus dem Leben" (S. 14).

Aus dieser Stellung zur christlichen Unsterblichkeitslehre ergibt sich als deutschgläubige Auffassung deutlich die Negation des eigenen Seins der Seele. Die Seele ist nach diesem Denken keine von dem Leib verschiedene, wenn auch noch so eng mit dem Leibe verbundene Realität. Der Mensch besteht nicht aus Leib und Seele, die sich zu einer Einheit verbinden; denn schon diese Scheidung würde nach Schöll zu einer Verstofflichung der Seele führen. Die Möglichkeit einer geistigen Substanz, die sich mit dem Stoff verbinden könnte, ohne selbst Stoff zu sein, wird ebensowenig in Erwägung gezogen wie der Gedanke an ein allein-bestehenkönnendes Geisteswesen. Die Frage nach der individuellen Unsterblichkeit der Seele kann in einem solchen System sinngemäß nicht mehr gestellt werden.

Die Behandlung der Bewußtseinsfrage bei Schöll bietet eine Bestätigung dieser Auffassung seiner Lehre. Das Bewußtsein ist ihm etwas dem Leben Nachfolgendes, und erst die fortlaufende Reihe geistiger Akte bildet das „Ich", das also eine durch das ganze Leben dauernde ... „Lebenstatsache" ist, „die jedoch, da sie an ein Organ, an eine stoffliche Substanz, die graue Gehirnrinde, gebunden ist, immerhin nur so lange bestehen oder wieder erwachen kann, als dieses Organ gesund ist oder wieder gesund wird, nicht

aber über dessen Vorhandensein hinaus, etwa im Sinne einer Unsterblichkeit des Geistes oder der Seele.... Bewußtsein und Icherleben sind Lebensvorgänge, die ein stoffliches Organ voraussetzen und sich in dieser Hinsicht in keiner Weise von Gesicht, Gehör ... von Fliegen und Klettern... unterscheiden" (S. 18). Selbstverständlich ist ein solches Bewußtsein kein Fußpunkt für die Erkenntnis einer bewußten Geistseele im Menschen und deren Fortdauer nach dem Tode. Die Geistseele und ihre Fortdauer werden vielmehr auch aus den Gedanken über das Bewußtsein ausdrücklich von Schöll abgelehnt: „Was wir also an dem herrschenden Begriff von Geist und Wille ablehnen, das ist der absolute Personwille, der als Diktatur des rationalen Geistes an das Leben herangeht, und obgleich er in der christlichen Erlösungslehre den Zusammenbruch seiner Absolutheit erfahren mußte, doch in der christlichen Unsterblichkeitslehre wieder erscheint und eine jenseitige Absolutheit beansprucht, um dort, in einem seligen Jenseits, ein kampfloses, untragisches Leben weiterzuführen"(S. 24).

Das Leben selbst wird von Schöll gefaßt als „ein ewiges Spiel schöpferischer Kräfte", das „keinen fertigen Sinn und kein festes Ziel" hat, sondern „ewig neu" ist, „ewig zu neuem Gestalten" reizt, „ewig schöpferisch und ewig unerschöpflich" ist (S. 33). Deswegen ist es ein Widersinn, wenn der einzelne Lebende überhaupt nach dem Sinn und Ziel seines Lebens fragt. Die Forderung der Unsterblichkeit ist von Schöll als eine von vornherein unmoralische Forderung bezeichnet, sofern man zugibt, daß Hingabe an eine Aufgabe das Wesen und der Kern aller Moral ist (S. 66). Deswegen muß der Unsterblichkeitswahn erst überwunden werden, bevor eine echte und volle Hingabe an das göttliche Leben von den Menschen erwartet werden kann (S. 92); denn nur das Leben ist ewig, nicht aber der Lebende, weil genau so „wie der Sinn des Lebens die Ewigkeit fordert", auch „das Ewige im Leben den Tod" verlangt, „weil es keine Dauer duldet", sondern eben nur Leben und Bewegung. „Nur der Tod ist das ewige Tor des Lebens" (S. 39).

Anders gefaßt: Das Ich muß und wird und will nach der Auffassung Schölls aufgehen im Lebensstrom, der weiterfließt und nie versiegt, der als eine von seinen Äußerungen auch das einzelne Wesen einmal zu Tage gefördert hat, um es dann wieder untersinken zu lassen. Es lebt immerfort. Einmal lebte es auch in diesem oder jenem bestimmten Individuum.

An die Stelle der Ich-Ewigkeit (besser: Unsterblichkeit) tritt die Ewigkeit der Schöpferkräfte des Lebens: Sich eins zu wissen mit der Ewigkeit dieser Schöpferkraft läßt die Ich-Ewigkeit als Armseligkeit empfinden (S. 47). In diesem Zusammenhange erscheint dann der Tod „als Mittel schöpferischer Ewigkeit". Er ist nach der Erkenntnis der völligen Bedeutungslosigkeit des Ichs aufzufassen als der heilige Dank der Einzelwesen an das Leben, der Dank dafür, als Ort und Mittel schöpferischen Werdens gewürdigt und begnadet zu sein, als das letzte und glückselige Opfer, das das Leben von seinen Geschöpfen zu erwarten hat, um aus der Opferflamme und der Rückkehr in das Chaos der Elemente neue Möglichkeiten zu erfüllen (S. 48). Das Ich muß aufhören, das ist bei Schöll wenigstens klar und deutlich gesagt, aber das Leben, das sich im Ich äußerte und in

ihm wirkte, dauert fort: „Es liegt also umgekehrt, wie die frommen christlichen Bürger glauben und fürchten: nicht das Aufhören des Ich stellt das Leben vor das Nichts — das Ich ist ja doch nur Ort, Mittel und Diener des Lebens —, sondern das Aufhören des Lebens an irgend einem Ende oder einer Voll-Endung stellt alles Schaffen und das Ich selbst vor das Nichts. Die Seligkeit liegt nicht in der Vollendung, sondern in der Unvollendbarkeit....“ Und zur Begründung all dieser Gedankengänge betont Schöll zum Schluß: „Das alles bedarf keines Beweises, keiner rationalen Erklärung, keines dogmatischen Glaubens, es ist ein Mysterium, das Urgeheimnis des Lebens, die Voraussetzung und Grundlage alles Lebens.“ Gut ist es, daß im Zusammenhang mit diesen Gedankenreihen von Schöll noch betont wird, man könne ungefähr in jedem Glauben selig werden, und Wahrheit und Seligkeit brauchten sich nicht für alle Menschen zu decken (S. 56). Wo die letzte Strenge und Wahrhaftigkeit beim Herantreten an die Fragen des Lebens und damit die Notwendigkeit der Deckung von Wahrheit und Seligkeit sich wirklich findet, das ist von Schöll nicht entschieden worden.

III. Zur Kritik der deutschgläubigen Leugnung der Unsterblichkeit.

Die deutschgläubige Leugnung der Unsterblichkeit der Seele — die Form des Lebens, wie sie von Hauer und von Schöll dargestellt wird, kommt einer solchen Leugnung gleich — fußt in dem Bild von der Welt und von dem Menschen, wie es dem Deutschglauben eignet. Wenn dieses Bild von Welt und Mensch falsch ist, dann ist der Stellung des Deutschglaubens zu unserer Frage der Grund und Boden entzogen.

Das Weltbild des Deutschglaubens ist wesentlich Monismus. Wenn man auch bei Hauer von einer gewissen Mäßigung in der Formulierung monistischer Gedanken sprechen kann, weil nach seinen Ausführungen Gott nicht ohne weiteres mit der Welt gleichgesetzt werden darf („ein Gott, der im Weltsein versänke, wäre kein Gott“ [S. 78]), so ist doch der Glaube, daß alles nur als eine Entwicklung des Göttlichen zu denken sei, und daß Gott sich gleichsam in diese Welt ergieße, trotz aller Versicherung nicht als Überwindung des Monismus zu werten. Der monistische, bisweilen panvitalistische Zug des Deutschglaubens tritt offener als bei Hauer hervor bei Bergmann und besonders bei Schöll, wo die Leugnung der Persönlichkeit Gottes klar zum Ausdruck kommt. Nach Schöll ist „eine in sich selbst ewige und unsterbliche Persönlichkeit der reinste Widerspruch“ (S. 69). Dieses Wort richtet sich gegen Gott und gegen den Menschen zugleich.

Für Bergmann ist Gott „eine sittliche Idee, die wir der ewigen schöpferischen Naturkraft unterlegen, die in der Welt und im Menschen wirkt. Der Glaube an einen außerweltlichen oder Jenseits-Gott ist nicht indogermanischen, sondern semitischen Ursprungs“ (Kat. S. 26). Die Gott-Welt-Zweiheit und Gott-Mensch-Zweiheit und -Gegensätzlichkeit wird von Bergmann ebenso abgelehnt wie die Leib-Seele-Zweiheit. Ja die Ablehnung der ersteren ist deutlich als Grundlage für die Ablehnung der letzteren

bezeichnet (Kat. S. 39). Im Gegensatz zum Christentum glauben alle indogermanischen Völker „an eine ewige und ursprüngliche, nicht geschaffene Welt" (Kat. S. 26), und auch die deutsche Mystik strebt nach Bergmann zur Welt-Gott-Eins-Lehre (Pantheismus), wie sie dann später im deutschen Idealismus als Allgottlehre weit verbreitet wurde (Kat. S. 27). Es darf nicht beirren, daß bei Bergmann gleichwohl zum Wesen Gottes Wille, Verstand und Persönlichkeit gefordert wird (Kat. S. 32); denn diese Forderung ist idealistisch zu fassen. Das verdeutlicht sich in den Sätzen des Katechismus, nach dem wir glauben, daß der Mensch das einzige Wesen in der Welt ist, das Willensfreiheit besitzt, und daß nur der Mensch das kann, was man von der sogenannten prima causa (erste Ursache) oder Gott aussagte, nämlich eine Kausalreihe aus dem Nichts anheben lassen auf Grund freier und durchdachter Willensentschließung (Kat. S. 32 f.). Nur der Mensch ist nach der Auffassung Bergmanns Person, und im Menschen erst wird und wächst Gott — die sittliche Idee wird im Menschen Wirklichkeit, der Mensch ist der Ort der Gottesgeburt (Kat. S. 35).

Bei Schöll ist das Leben einfachhin alles und wird mitunter gleichgesetzt mit dem Göttlichen. „Das Leben ist das Ewige, das Überpersönliche, das Übergesetzliche, das Überwertige ... das in alle Ewigkeit neu Schöpferische.... Nur wenn das Leben schlechthin und restlos eins und dasselbe ist wie Gott ... nur dann kann das Leben, kann unser Leben Sinn haben" (S. 37 f.). Gott ist das Schöpferische, der Lebensurgrund, das Allmögliche, das heilige, unergründliche „Es", und nur so ist Gott lebensgemäß und eins mit dem Leben. Wird aber Gott die „Eins" über dem Leben, die Person, der Wille, der die Welt schafft, erhält, regiert, zerstört, dann haben wir den logischen Gott, den Geist-Gott, den Willkür-Gott, den jüdischen Jahwe (S. 21). Es wird von Schöll gewissermaßen bedauert, daß die Erkenntnis vom Einssein der Welt, die seit mindestens viertausend Jahren um so stärker lebendig war, je reinrassiger die Völker nordischen Geblütes noch waren, daß die Weisheit „des noch ganz naiven nordischen Baumglaubens, der keinen Unterschied zwischen Baumseele, Tierseele, Menschenseele kennt und alles als göttliches Leben erlebt, mehr und mehr entweder zu Aberglauben, Geisterglauben oder zu einem an die Dauer des Individuums gebundenen" ... Seelenschicksal „in Form von Unsterblichkeit ... geworden ist" (S. 63).

Damit gelten nun aber gegen die Grundlagen der Stellung des Deutschglaubens zur Unsterblichkeitslehre die oft und oft gegen den Monismus vorgebrachten Argumente: er setzt das Rätsel der Welt, anstatt die Welt zu erklären. Er trägt in seinem pantheistischen Denken die Unvollkommenheit der irdischen Dinge und die Kontingenz der Welt notwendig hinein in das Wesen Gottes und macht das von den kontingenten Dingen als Quelle ihres Seins geforderte Absolute selbst kontingent. Der Gott des Deutschglaubens soll immer und immer wieder werden. Der Mensch ist der Ort der Gottes-Geburt. Ja es gibt nach deutschgläubiger Auffassung überhaupt nichts als das Werden, obwohl doch ein absolutes Werden dem Kausalgesetz widersprechen würde, weil alles Werden ein Sein als Ursache erfordert.

Auch das Bild vom Menschen, auf dem die deutschgläubige Negation der Unsterblichkeit fußt, ist irrig, wenn es ohne reale Unterscheidung von Leib und Seele auszukommen glaubt. Die Auffassung des Deutschglaubens besteht wesentlich in der Leugnung der vom Leib verschiedenen Geistseele und ihrer Freiheit. Das Bewußtsein als Tätigkeit wird lediglich als Lebenstatsache gewertet und soll wie das Icherleben als sein Grunderlebnis gebunden sein an ein stoffliches Organ. Diese Lehre vom Bewußtsein, die es unlösbar mit dem Stoff verbindet und in seiner Existenz schlechthin an diesen Stoff bindet, ist aber wesentlich Materialismus und deshalb kein Fundament, das eine These zu tragen vermöchte.

Im Gegensatz zu Schöll begründet die Philosophie gerade aus dem Bewußtsein heraus ihre Lehre von der Sonderstellung des Menschen, die mit seinem leiblich-geistigen Wesen gegeben ist. Die Tatsache, daß eine Reihe von zahlreichen und verschiedenen Bewußtseinsinhalten in uns zur Einheit verbunden ist, verlangt einen Grund, der nicht in oder unter diesen Bewußtseinsinhalten selbst gefunden werden kann. Der Versuch der Assoziationspsychologie, das Prinzip der Bewußtseinseinheit in der Assoziation, also in der Verbindung oder in der Ähnlichkeit der verschiedenen Bewußtseinsinhalte untereinander erblicken zu wollen, scheitert an der Tatsache, daß nicht alle von uns als Einheit aufgefaßten Bewußtseinsinhalte in solcher Weise miteinander verbunden sind, daß vielmehr auch ursprüngliche und einmalige Erlebnisse, die eine solche Verbindung nicht aufweisen, zur Bewußtseinseinheit gehören und erst durch diese Zugehörigkeit mit den andern Bewußtseinsinhalten in Verbindung treten. Überdies erfassen wir im Bewußtsein selbst alle Bewußtseinsinhalte als Vorgänge oder Tätigkeiten, die von einem Subjekt getragen sind, als Handlungen, die von jemand gesetzt werden, als Geschehnisse, die sich abspielen an einem Substrat. Dieses Subjekt, das die einzelnen Vorgänge als seinen Besitz zu einer Einheit verbindet, das Ich, wird so notwendig gefordert, daß selbst Schöll, nachdem er zuvor das Ich als Bildung der fortlaufenden Reihe geistiger Handlungen bezeichnet hat (S. 18), schließlich eine stoffliche Substanz als Träger dieser Lebenstatsache verlangt und durch diese Anschauung die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele auszuschließen vermeint. Erstaunlich ist die Selbstverständlichkeit und Kühnheit, mit der auf diese Art der längst überwundene und sonst so scharf mißbilligte Materialismus hier in das Gedankensystem des Deutschglaubens eingeführt wird. Mit der Annahme der materialistischen Auffassung über den Menschen freilich ist der Unsterblichkeitsgedanke zu Grabe getragen; denn wenn die Möglichkeit geistigen Seins abgelehnt und das Geistige in die rein logische oder ideelle Ordnung abgedrängt ist, braucht man selbstverständlich nach der Unsterblichkeit des Geistigen nicht mehr zu fragen.

Gerade an diesem Punkt liegt aber nun die Schwäche der gegnerischen Position; denn wenn auch die Tätigkeit des Bewußtseins während der Verbindung von Leib und Seele an die Mitwirkung körperlicher Organe als an eine ihrer Vorbedingungen gebunden ist, so fordert sie doch als Ursache und eigentlichen Träger eine geistige Substanz, einen im Sein selb-

ständigen und den körperlichen Gesetzen nicht unterstehenden Geist. Unsere Erfahrung weigert sich, den objektiven Inhalten unseres Bewußtseins, etwa unsern Gedanken und Willensakten, die dem Materiellen wesentlichen Eigenschaften, wie etwa die Ausdehnung und die Beweglichkeit im Raume, zuzusprechen. Wir erkennen durch unsere Bewußtseinsakte Ausdehnung und Bewegung, aber diese Erkenntnisse selbst sind nicht wieder ausgedehnt und räumlich bewegt. Weil nun aber die Bewußtseinsgegebenheiten zwar materielle Dinge meinen können, nicht aber selbst materieller Natur sind, ermöglichen sie auch nicht den Schluß auf ein materielles Subjekt, sondern verlangen vielmehr ein immaterielles Subjekt. Das ergibt sich besonders daraus, daß wir in unserem Denken nicht nur sinnliche Dinge auf übersinnliche Weise erfassen, sondern auch übersinnliche Objekte zu erkennen vermögen, die in keiner Weise auf ein materielles Organ einwirken können, weil sie in der realen Ordnung überhaupt nicht existieren. Die allgemeinen Seins-Gesetze und Wahrheiten brauchen in diesem Zusammenhange nur genannt zu werden. Immaterielle Erkenntnisakte aber verlangen notwendig ein immaterielles Erkenntnisprinzip, weil sie ein materielles gar nicht zu beeindrucken vermögen.

Die nämliche Forderung erhebt sich auch von der Möglichkeit der — wenigstens teilweise — freien Bestimmung unseres Erkennens her; denn wir vermögen die Gegenstände, mit denen wir uns beschäftigen wollen, frei auszuwählen, während ein materielles Substrat unserer Akte eine Wirksamkeit nach festen Gesetzen erfordern würde.

Wie die Wahrheit über das Weltbild Gott als Geist und Schöpfer der Welt verlangt, so fordert die Wahrheit über das Bild des Menschen die Geistseele. Nur auf dem Grund einer Verkennung des wahren Weltbildes und des Bildes vom Menschen kann man zu Gunsten des Lebens als eines bloßen und blinden Geschehens und Schicksals verzichten auf die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

IV. Der philosophische Beweis für die Unsterblichkeit der Seele.

Für die Theologie ist die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele im Neuen Testament an vielen Stellen enthalten und von der Kirche auf dem 5. Konzil vom Lateran feierlich als Glaubenswahrheit verkündet. Dagegen sind die philosophischen Beweise für die christliche Auffassung, auf die es in unserem Zusammenhange ausschließlich ankommt, vielfach umstritten, so daß der philosophische Beweis für die Unsterblichkeit der Seele nicht frei von Schwierigkeiten ist.

Bei der Beurteilung der deutschgläubigen Ablehnung der Unsterblichkeit wurde schon des näheren eingegangen auf die Immaterialität der Seele. Die Immaterialität des Bewußtseinssubjektes wird immer die Grundlage und der Ausgangspunkt des Unsterblichkeitsbeweises sein müssen. Die Begründung dieser Immaterialität selbst liegt in dem schon angeführten Gedanken, daß die Inhalte unseres Bewußtseins als Tätigkeiten und Vorgänge ein Substrat verlangen, und zwar, weil sie selbst immateriell sind, ein solches von immaterieller Art. Der Gedanke kann beispielsweise

nie und nimmer ein irgendwie ausgedehntes Bild des von ihm gemeinten Gegenstandes sein; eine solche Annahme ist schon bei dem Gedanken an einen ausgedehnten Gegenstand falsch, bei dem an einen idealen Gegenstand, z. B. eine mathematische oder logische Größe, deutlich widerspruchsvoll. Solche Bewußtseinsinhalte zum mindesten verlangen ein Subjekt, das nicht die Eigenart des Materiellen hat, sondern sie negiert. Ein solches Subjekt aber kann nicht an einem stofflichen Organ haften oder in seiner Existenz an ein solches gebunden sein; denn das wäre ja wieder die Annahme der Unmöglichkeit, die im Gedanken der Setzung eines Immateriellen durch die Materie oder an der Materie liegt.

Mit der Immaterialität und Geistigkeit der Seele steht aber nun auch deren Unsterblichkeit fest; denn durch diese Eigenschaften ist ein natürliches Ende der Seele ausgeschlossen. Das natürliche Aufhören eines bestimmten Seins besteht in der Auflösung eben dieses Seins in seine einzelnen Teile. Die Trennung der Teile und ihr damit gegebenes Wieder-Allein-Sein ist das gewöhnliche Ende einer Sache. Natürlicherweise kann es demnach kein Ende schlechthin geben; denn auch der Zerfall hat die Teilung des Teilbaren und damit das aktuelle Sein der Teile als Ergebnis. Ein solches natürliches Aufhören der Seele ist nun deswegen undenkbar, weil die Seele als etwas Immaterielles und Geistiges einfach ist und deshalb nicht in Teile zerfallen kann. Das Unteilbare kann nicht geteilt werden. Der Zerfall ist als Möglichkeit vielmehr gebunden an ein quantitativ oder auch wesentlich zusammengesetztes Sein. Das Ende des aus Leib und Seele gebildeten Menschen ist darum denkbar, nicht aber das Ende der einfachen Seele.

Aber hört nicht auch manches auf, was wir als etwas Einfaches ansprechen möchten? Mit dem Ende irgendeiner Sache erlöschen doch auch deren Eigenschaften, die nicht ohne weiteres als Zusammensetzungen bezeichnet werden dürfen. Indessen ist zu beachten, daß es sich bei solchen Fällen um akzidentelles Sein handelt, dem es wesentlich ist, an einem andern zu haften, so daß es die Seinsmöglichkeit verliert und eben damit aufhört, wenn die Zusammensetzung, der es anhaftete, aufhört. Das Bewußtseinssubjekt aber ist eine geistige Substanz, ein im Sein Selbständiges; denn die Annahme, dieses Subjekt könne etwa als ein an einer Zusammensetzung Haftendes gedacht werden, ist ebenso widerspruchsvoll wie die Annahme eines stofflichen Subjektes für die geistigen Bewußtseinsinhalte.

Natürlicherweise kann die Seele nicht aufhören, weil — das Wort ist bekannt — kein Wesen zu Nichts zerfallen kann. In Wahrheit wäre die Macht des überweltlichen Gottes als Ursache zu fordern, wollte man sinngemäß von der Möglichkeit des Todes der Seele sprechen. Sinngemäß? Nein, denn auch Gott kann die Seele nicht vernichten. Ließe es der Begriff seiner Allmacht zu, weil die Seele ein kontingentes Wesen ist und ihr Sein nicht als notwendiges Sein im gleichen Sinn wie das Sein Gottes angesprochen werden kann, so spricht der Begriff der göttlichen Weisheit dagegen; denn man kann nie und nimmer annehmen, daß Gott die Seele schuf mit einer Natur, die dem Untergange widerspricht, um sie dann

selbst gewissermaßen künstlich zu vernichten. Ohne Gott kann die Seele nicht sterben — sie hätte allerdings ohne ihn nie gelebt —, und mit Gott den Tod der Seele annehmen wollen, hieße Gottes Weisheit und damit Gottes Gottheit, also Gott selbst leugnen.

Absichtlich ist mit dieser Fassung des Beweises auf andere, vielleicht beliebtere Beweisversuche für die Unsterblichkeit der Seele verzichtet. Insbesondere der Gedanke an die Notwendigkeit einer Sanktion des Sittengesetzes und eines gerechten Ausgleiches der in diesem Leben unvollkommenen Gerechtigkeit wird gewöhnlich stark betont und konnte Anlaß werden zu dem Vorwurf, daß moralische Überlegungen die Grundlage für den Glauben an die Unsterblichkeit bildeten (Schöll S. 59). Es muß indessen angemerkt werden, daß bei der unendlichen Allmacht Gottes eine solche als notwendig anerkannte Sanktion noch nicht klar eine Endlosigkeit des Daseins der Seele verlangen würde, sondern daß sie auch in anderer Weise durchgeführt werden könnte. Die bekannten Argumente aus dem Glückstrieb und dem Wahrheitstrieb des Menschen begegnen gleichfalls ernsten Bedenken; denn daraus, daß eine Befriedigung menschlicher Sehnsucht nach dem Glück statthaben muß, ließ sich allenfalls die Unsterblichkeit der sittlich vollkommenen Menschen erweisen, und die Erkenntnis der vollen Wahrheit verlangt wiederum nur die zu einer solchen Schau notwendige Zeit, also ein Weiterleben, nicht aber die Unsterblichkeit.

Aber ist die Sehnsucht auch nicht die Erfüllung, so wird ihr doch die Erfüllung werden; denn wenn „für diesen Leib die Seele das Leben bedeutet, das kein Körper dem andern zu verleihen vermag, so ist für die Seele Gott dasjenige, was dem Leben Leben verleiht" (Augustinus, Bekenntnisse 10, 6), und dieses Leben wird dieses Erdenleben überdauern als Unsterblichkeit.

Gott der Liebe — über beiden Bünden

Von Theo Hoffmann S. J.

Der Ansturm weiter Kreise gegen das Christentum von heute mußte sich, je heftiger er vordrang, auch gegen seine Wurzeln und Quellen, das in der Heiligen Schrift niedergelegte Wort Gottes, richten. Während man das Neue Testament als Ganzes noch gelten läßt, wenngleich manche Teile desselben, wie eine Reihe der Paulusbriefe und etwa die grundlegende Stelle bei Matthäus im Kapitel 16 (Verheißung des Primates an Petrus), aus aprioristischen Gründen abgelehnt werden, geht es gegen das Alte Testament in seiner Ganzheit. Selbst das Neue Testament muß dem Kampfe gegen die Heilige Schrift des Alten dienen.

Den gläubigen Christen wird solches Anrennen gegen Gottes Wort nicht beirren. Aber er wird auch nicht achtlos an dem, was an Schwierigkeiten zusammengetragen wird, vorbeigehen, ja er wird in all diesen Stürmen mindestens Gottes Zulassung sehen, die ihn zwingt, das, was er vielleicht zu äußerlich und gewohnheitsmäßig übernahm, sich nun lebendig anzueignen und das Alte in neuem Glanz zu sehen.

Und in der Tat sieht es fast aus, als ob für den Christen, der wach in der Zeit steht, gerade dies der Ertrag des Kampfes werden wird. Schon erscheint eine Reihe von brauchbaren Schriften, welche die Schwierigkeiten, soweit sie ernsthaft geltend gemacht werden, aufgreifen und Lösungen, die mehr als bloße Abwehr sind, zeigen[1]. Immer kräftiger setzt die Bibelbewegung ein, von der in diesen Blättern berichtet wurde[2]. Einem Beitrag zu einer bestimmten, heute wieder erneuerten Schwierigkeit sollen folgende Zeilen dienen.

Man erklärt: Der welterschaffende „Demiurg", der Zorngott Jahwe des Alten Bundes, des Bundes, in dem nur harte, ja grausame Gerechtigkeit herrsche, jener unter Donner und Blitz sein Gesetz gebende Sinai-Gott, sei unvereinbar mit dem Bild von Gott, dem Vater-Gott, wie der Neue Bund ihn uns enthülle, dem Erlöser-Gott, dem Gott, der sich in Christus als die Liebe geoffenbart habe.

Wer das, was man zum Beweis solcher Behauptung heranbringt, genauer ansieht, wird entdecken, daß es im Wesentlichen nicht mehr besagt als das, was schon im zweiten Jahrhundert christlicher Zeitrechnung in einem viel gefährlicheren Angriff gegen das Alte Testament zusammengetragen worden ist. Es mag um die Jahre 138/139 gewesen sein, da erschien in Rom ein Mann, der aus der Gegend des Schwarzen Meeres kam. Zunächst begeisterter Anhänger der Kirche, geriet er bald in schweren Kampf mit ihr. Im Verlaufe seines Streites gründete er eine Gegenkirche, die er so mächtig und großartig durchorganisierte, daß ein Gelehrter wie Harnack zu beweisen versuchte, die heute noch so eindrucksvolle organisatorische Form der römischen Kirche sei damals als Ergebnis äußerster Abwehr entstanden, ohne welche die geradezu in ihren Grundfesten bedrohte Kirche erlegen wäre. Dieser Marcion hat im Verlauf des Kampfes ein Buch geschrieben: „Antithesen", von dem nur Reste erhalten sind. Der Titel ergibt sich aus der in diesem Buch vertretenen Ansicht, es bestehe ein unüberbrückbarer Gegensatz, eine Antithese, zwischen dem sich im Neuen Bund offenbarenden Erlöser-Gott und dem Bilde des unheimlichen, eifersüchtigen Weltschöpfers, wie ihn das Alte Testament zeige. Und in einer Folgerichtigkeit, wie sie die heutigen Stürmer gegen das Alte Testament weit übertrifft, lehnte er nicht nur die Bücher des Alten Bundes, sondern auch viele des Neuen ab, so das Matthäusevangelium mit seinem starken Bezug auf die Erfüllung der messianischen Idee, ebenso das Markus- und das herbe Johannesevangelium, um nur einige Paulusbriefe und das Evangelium des Lukas gelten zu lassen. Wer

---

[1] Norb. Peters, Unsere Bibel. 3. Aufl. (Paderborn 1935). — Ders., Die soziale Fürsorge im Alten Testament (ebd. 1936). — Paffrath O. F. M., Gotteslicht im Alten Testament (Paderborn 1936). — J. Nielen, Die relig. Bedeutung des Alten Testamentes für den kath. Christen (Paderborn 1935). — Bibel und Volk, herausgeg. von der kath. Bibelbewegung. Ausgezeichnet: z. B. 1. Dr. Linus Bopp, Die Bibel im Dienst der Seelsorge. 8° Kart. M 0.60; 4. Dr. Engelbert Krebs, Die Bibel als Quellgrund christlicher Frömmigkeit. 8° Kart. M 0.60; 5. Dr. Donatus Haugg, Das Wort Gottes an uns. 8° Kart. M 0.60; 6. Dr. F. A. Herzog, Die Propheten und ihre Zeit. 8° Kart. M. 0.60; 7. Ath. Bierbaum, Anstößiges im Alten Testament. 8° Kart. M 1.—.

[2] Bd. 125 (1933) 269—271; Bd. 127 (1934) 415—418; Bd. 130 (1936) 554—567.

das Lukasevangelium kennt, weiß warum. Ist es doch gerade das Bild von der Liebe und Liebenswürdigkeit Gottes, das Lukas der Arzt im Anschluß an Christi Frohbotschaft hier besonders herausgestellt hat[3].

Aus diesem geschichtlichen Hinweis ergibt sich ein Doppeltes. Zunächst: wenn die Schwierigkeiten so alt sind und die Gemüter schon so sehr beschäftigt haben, ohne daß die christliche Wertung der Bücher des Alten Testamentes daran zerbrach, wird auch der heutige Ansturm sie nicht wegfegen. Anderseits muß es gewisse Ansatzpunkte geben, aus denen solche Schwierigkeiten immer wieder neue Nahrung nehmen.

Im Folgenden werden deswegen einige bedeutsame Tatsachen zusammengestellt, und dann wird versucht, auf eine Lösung hinzuweisen, wie sie von christlicher Wissenschaft herausgearbeitet wurde in Auseinandersetzung mit einem überwundenen theologischen Liberalismus, als dessen Wortführer etwa Harnack gelten konnte mit seiner Auffassung: „Das Alte Testament im 2. Jahrhundert zur Zeit Marcions zu verwerfen war ein Fehler, den die Kirche mit Recht ablehnte; es im 16. Jahrhundert behalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht entziehen konnte; es aber im 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus konservieren, ist die Folge einer religiös kirchlichen Lähmung.“[4]

I.

Wenn wir die Tatsachen, die uns im Alten Testament entgegentreten, auf uns wirken lassen, so weht hier allerdings eine andere Luft als im Neuen Testament. Es ist das Schauervolle, das Furchtbare, das Unsagbare, das Mysterium tremendum, von dem das Göttliche umhüllt ist. Jahwe, der Gott, vor dem die Engel auf ihrem Antlitz liegend nichts als ein bebendes Stammeln kennen: Heilig! Heilig! Heilig![5] Durchdrungen von dem Bewußtsein, daß Gott sehen soviel wie Tod bedeutet, hören wir Gideon: „Weh mir, ich habe Gott gesehen.“[6] Nicht einmal seinen Namen Jahwe, mit dem er sich dem Moses geoffenbart hat, wagt man zu nennen, und es ist nichts als ein Nachzittern dieser Stimmung, wenn ein Späterer, Rabbi Jehoschuah ben Levi, die Psalmstelle Ps. 29, 2 „Werft euch nieder vor Gott in heiligem Schmuck“ wiedergibt: „Werft euch nieder vor Gott in heiliger Angst“[7].

So wird tatsächlich der Sinai zum Symbol dieser Gottesoffenbarung[8]. Der Berg wird abgezäunt, und wenn auch nur ein Tier dem Gehege zu nahe kommt, muß es sterben. Rings um den Berg steht das Volk in Feierkleidern zitternd. Und dann bebt und flammt der Berg vor der heranbrausenden Gotteswolke. Es ist drum auch kein Gegensatz dazu, wenn auch über den Boten Gottes etwas von diesem Schreckhaften liegt. Wer erinnert sich nicht mit einer Art Schauer eines der ältesten, des Elias, der

---

[3] Siehe diese Zeitschrift H. 103 (1922) 17 ff. H. Dieckmann, Marcion und sein Christentum.

[4] Harnack, Marcion, das Evangelium vom fremden Gott (Leipzig 1921) 248.

[5] Is. 6, 3. [6] Richt. 6, 22.

[7] Bousset, Religion des Judentums[2] (1906) 430.

[8] 2 Mos. 19, 16 ff.

da an einem Tag etwa vierhundertfünfzig Baalspriester niedermachen läßt![9] Und sind sie nicht fast immer „Unheilkünder", ein Amos, ein Isaias, der „Last über Last" auf Israel legt, ein Jeremias, der vor seiner furchtbaren Berufung so erschrickt, daß er bittet, davon befreit zu bleiben[10]? Ist doch der Tag des Herrn, den der Prophet zu künden hat, „Finsternis und nimmer Licht"[11].

Daß es nicht bei leeren Drohungen bleibt, bestätigt die Geschichte des Einzelnen wie des Gesamtvolkes. Nur einige Beispiele seien genannt. Da bringt David im festlichen Zug die Bundeslade nach Gibea. „Den neuen Wagen führten Uzza und Achjo. . . . Als sie zu Nakons Tenne kamen, griff Uzza nach der Gotteslade und hielt sie fest, weil sie die Rinder ins Wanken brachten. Drob zürnte der Herr über Uzza. Und Gott schlug ihn dort wegen des Vergehens. So starb er neben der Gotteslade."[12] — Es empörten sich Korach und sein Anhang gegen Moses. Moses heißt das Volk sich von ihnen trennen. „Da spaltet sich der Erdboden unter ihnen, die Erde öffnete ihren Schlund und verschlang sie und ihre Behausungen sowie alle Leute, die Korach gehörten, und alle Habe."[13] — „Die Aaronssöhne Nadab und Abihu nahmen jeder seine Kohlenpfanne, taten Feuer hinein, legten Weihrauch darauf und brachten vor dem Herrn ein ungehöriges Opfer, das er ihnen nicht geboten hatte. Da ging Feuer von dem Herrn aus und verzehrte sie. So starben sie vor dem Herrn."[14] — Wenn Jahwe straft, dann straft er bis ins dritte und vierte Glied[15]. Und dabei ist oft die Verfehlung, wie etwa oben bei Uzza, doch nur eine kultische, eine Übertretung eines „Zeremoniells", wenigstens für unser Empfinden. Als die Lade einmal im Kampf mit den Philistern verloren war und nun wieder zurückkehrt, da freuten sich die Leute von Betsemes. Leviten heben die Lade vom Wagen und bringen ein Opfer. „Und die Männer von Betsemes brachten Brandopfer dar und schlachteten dem Herrn an jenem Tage Schlachtopfer.... Er schlug aber alle Männer von Betsemes, weil sie in die Lade des Herrn hineinschauten."[16] Also ein kultischer Verstoß wird mit dem Tode bestraft. In solcher Weise wacht Gott-Jahwe über den von ihm selber festgelegten Kult, daß Harnack im Kampf gegen diesen Jahwe gelegentlich spricht von „einem orientalischen Despoten, der schreckhaft das Zeremoniell seiner Hausordnung"[17] hüte, und vor dessen Herrlichkeit und Macht der Einzelne geradezu verschwinde und ein Nichts sei.

Damit berühren wir einen andern Zug, den man festgestellt haben will. Es sei nicht so sehr der Einzelne, sondern das Volk als Ganzes, das den Gegenstand der göttlichen Sorge bilde. Auch die Führung und Leitung der Patriarchen gelte doch eigentlich und letztlich nur dem Volk, und erst nachdem das Volk zerbrochen sei, etwa mit der Zeit des Ezechiel, hätten die individuellen Führungen und Tröstungen eingesetzt.

Diese Tröstungen selber und die Verheißungen Gottes seien wenig überirdisch, es hafte ihnen ein starker Erdgeruch an: Vermehrung und

---

[9] 1 Kön. 18, 40. [10] Jer. 1, 6. [11] Amos 5, 18. [12] 2 Sam. 6, 6.
[13] 4 Mos. 16, 31. [14] 3 Mos. 10, 1 ff. [15] 2 Mos. 20, 5.
[16] 1 Sam. 6, 19. [17] A. a. O. S. 33.

Erhaltung irdischen Glückes, „auf daß es dir wohlergehe", „auf daß du lange lebest auf Erden". Diese erdzugewandte Einstellung des Volkes werde verstärkt durch die Art der Wunder, z. B. des Wachtel- und Mannaregens, des Wassers aus dem Felsen, der immer erneuten Hinweise auf Erdensieg und ein „Land voll Milch und Honig".

Das eigene und das zum Volk erweiterte allgemeine Ich setze sich rücksichtslos durch, ja selbst vor brutalster Gewaltanwendung bebe es nicht zurück. Weh dem Feind! Die einmarschierenden Israeliten verhängen die Bannung, d. h. die vollkommene Ausrottung über die Kanaaniter, die Bewohner des eroberten Landes, und dies alles auf Jahwes Befehl. Mit erschreckender Regelmäßigkeit lesen wir im Buch Josua hinter jedem seiner Siege über die Feinde: „Keinen ließ er von ihnen entkommen. Josua tat an ihnen, wie ihm der Herr gesagt."[18] Gewiß, so war es damals Kriegsrecht, aber Jahwe verfügte und sanktionierte es.

Die Härte und Grausamkeit der Rechtsdurchführung auch dem Volksgenossen gegenüber ist gekennzeichnet durch das „Talionsrecht", d. h. das „Aug um Aug, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brandmal um Brandmal, Wunde um Wunde, Beule um Beule."[19] Ja selbst die Blutrache ist aufgenommen in die Gesetzgebung vom Sinai. Während man für das harte Kriegsrecht noch die Zeitverhältnisse geltend machen kann, läge auch zeitgeschichtlich betrachtet der Fall hier besonders schwierig. Gemäß dem um die Jahrhundertwende wiedergefundenen Rechtskodex des Hammurapi gibt es zur Zeit dieses Königs in Babylon keine Blutrache mehr. Wenn Hammurapi, wie man annimmt, ein Zeitgenosse Abrahams ist, der unter den im Buch Genesis (Kap. 14, 1) genannten vier Königen als Hamraphel erscheint, dann hätten wir, so heißt es, die Feststellung zu machen, daß man zur Zeit der Sinai-Gesetzgebung — also noch fast sechs Jahrhunderte später, d. h. etwa 1400 vor Christus — in Israel noch das grausame Gesetz der Blutrache pflegte, während dasselbe schon um etwa 2000 vor Christus in Babylon abgeschafft war. Fassen wir alles zusammen, kann dann nicht Christus der Herr sinngemäß sagen: „Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen"[20]?

Überblicken wir weiter das Gebiet des Moralischen, so finden wir, was die Ehe angeht, doch stark die Auffassung von der Frau als dem Eigentum des Mannes. Schon die Patriarchen leben in Polygamie, die auch durch das Bundesbuch nicht aufgehoben ist. Ein Hinweis auf den Tiefstand der Sittlichkeit dieser Patriarchen und Könige des Volkes gehöre zwar nicht unmittelbar hierher, aber doch wohl mittelbar, insofern Jahwe solche Männer zur Führung seines „auserwählten" Volkes berufen habe, die in Sinnlichkeit, Betrug, Lüge, Meuchelmord ihren Weg gegangen seien[21]. Ebensowenig ist hier der Ort, auf das einzugehen, was Pharisäismus und gar Talmudismus aus dem im Alten Bund Festgelegten gemacht

[18] Jos. 10 ff. [19] 2 Mos. 21, 22.

[20] Matth. 5, 43, in Anspielung auf 3 Mos. 19, 18.

[21] Vgl. dazu aus der soeben herauskommenden, sehr empfehlenswerten Sammlung „Bibel und Volk" Bd. VII: Bierbaum, Anstößiges im Alten Testament (Kevelar 1936, Butzon & Bercker).

haben.... Jeder, der auch nur in etwa das oben Erwähnte auf sich wirken läßt, wird spüren, wie eine ganz andere Luft uns aus den Büchern des Neuen Testamentes entgegenweht.

Man stelle nur zusammenfassend gegenüber die Berge der Gesetzgebungen, gleichsam als die Symbole der beiden Bünde. Dort der Sinai, wie wir ihn kurz kennzeichneten, hier der Berg der Seligkeiten und das Volk, das Christus froh und so dicht geschart umdrängt, daß sie den Saum seines Gewandes berühren und die Kinder sich an ihn hängen und er sein Gesetz einleitet mit einem achtfachen „Selig, wenn..." Also doch Gegensätzlichkeiten, Antithesen, und folgerichtig: Weg mit den Büchern des Alten Testamentes?

II.

Wenn im Folgenden einiges zur Klärung gesagt wird, dann ist Grundvoraussetzung, daß wir einen allzu starren Begriff von der Offenbarung Gottes aufgeben, als ob Gott sich im Alten Bund nach seinem Wesen und seinen Forderungen abschließend geäußert hätte. Die Lösung der meisten angeführten Schwierigkeiten liegt ja in der paulinischen Auffassung von dem Alten Testament als dem „Pädagogen auf Christus hin"[22]. Von daher wird tatsächlich alles hell. Wenn die Grundforderung wahrer Erziehung Anpassung an den zu Erziehenden und Berücksichtigung seiner Eigenart und Freiheit ist — hier werden diese oft aufgestellten und doch so oft unbeachteten Forderungen wirklich erfüllt.

Gott hatte dieses Volk erwählt, nicht wegen der schöpfungsgemäß rassischen Vorzüglichkeit seiner Naturanlagen, sondern um in dessen Schwäche seine Größe sichtbar zu machen. Insofern hat W. Stapel recht, wenn er, im Anschluß an seine Nomoslehre, meint: „Jedes Volk wird zusammengehalten durch ein Gesetz des Lebens, das entsprechend seiner Natur seine innere und äußere Form, seinen Kult, seine Verfassung und sein Recht bestimmt: durch den Nomos.... Jedes Volk hat seinen besonderen Nomos.... Einem Volk aber verkündete Gott selbst das Lebensgesetz, dem Volk Israel."[23] Von oben in Gnade, nicht von unten in Selbsterlösung und aus den Kräften der Natur sollte ja das Heil kommen. Aufgabe dieses Volkes sollte sein, das Bewußtsein von dem Einen Gott und von kommender göttlicher Erlösung in der Welt von damals lebendig zu halten und einstens den Heiland der Menschheit zu empfangen. Schon das Land, das Gott diesem Volk anweist, läßt seinen Plan sichtbar werden. Gewiß war es an sich kein Land von dem Reichtum etwa Ägyptens oder Babylons, aber immerhin ausreichend, das Volk seßhaft zu halten und es zu ernähren. Westlich und östlich am Rande des Landes entlang gingen die großen Handelsstraßen von Ägypten nach Babylon, etwas nördlich nahmen die Karawanen ihren Weg, die, nachdem die Flotten ihre Habe an Palästinas Küsten abgeladen hatten, den Güteraustausch zwischen dem äußersten Westen, dem heutigen Spanien, und dem fernen Osten, bis nach Indien vermittelten. So liegt es fast im Mittelpunkt der damaligen Kultur-

[22] Gal. 3, 24.
[23] W. Stapel, Der christliche Staatsmann (Hamburg 1932) 172 ff.

wege, und doch nicht im eigentlichen Scheitelpunkt, ein wenig abseits gerückt auf der Hochebene, die den Eroberer nicht allzusehr reizen konnte, und so örtlich und geistig herausgenommen aus dem immer wieder neuen Strom der im Kreuzpunkt aufeinander und ineinander übergehenden Kulturen. Dies Volk Israel — gemessen an den umgebenden Kulturvölkern — ein unkultiviertes, armes Bauernvolk, dadurch bewahrt vor aller dekadenten Überreife der Zivilisation! Ein junges Volk, deswegen behaftet mit all den Unarten eines unverbrauchten, kraftstrotzenden Wesens. Wer sich dessen bewußt ist und etwas volkspädagogischen Blick hat, dem geht auf, warum auch Strafe und Furcht eine solche Rolle in seiner Heilsführung spielen. Junge Völker stehen unter ähnlichen Gesetzen wie junge Menschen, die in Zeiten der Vorreife stärker von Furcht, von Unannehmlichkeiten, als aus Einsicht in die sittliche Werthaftigkeit des Guten bestimmt werden. Zu lockend war ja der Baalsdienst der Völker ringsum mit seinen Zugeständnissen an Sinnenhaftigkeit und Sinnlichkeit, zu lockend das anschaulich bunte Göttergewimmel der Nachbarvölker! Ist es nicht bezeichnend: noch flammt und bebt der Sinai vor der schreckhaften Offenbarung Jahwes, da haben sie schon wieder alles vergessen, und da Moses zu lange auf sich warten läßt, tanzen sie leichtsinnig und aller Angst und jedes Eides vergessend wie Kinder um das selbstgefertigte Götzenbild.

Wer die Religiosität solcher Völker kennt, weiß von der Bedeutung einer gewissen Exklusivität des Nationalen für Erhaltung des Religiösen. Das Völkisch-Nationale war auch in Israel so etwas wie Gefäß auch des Religiösen, allüberall herrschte sogar die Vorstellung, daß Gott an das Land gebunden und nur im Lande an ganz bestimmten Orten zu verehren sei, wovon wir Spuren noch bei der Samariterin treffen[24]. Sieg über ein Land bedeutete auch Sieg über dessen Gottheit. Und umgekehrt: wenn Gott wirklich Gott und Herr war, dann mußte er auch der besondere Schützer „seines" Volkes und Garant seiner Sicherheit sein. Darum: „Ich bin der Herr, Dein Gott, der Dich aus dem Ägypterland, aus dem Frönerhaus führte. Hab keine andern Götter neben mir!"[25] — so beginnt, so muß sein Gesetz beginnen. Erst im Verlauf der weiteren Führung, ja eigentlich erst im Exil kommt es dem Volke tiefer zum Bewußtsein, daß Landverlust nicht Gottesverlust bedeutet.

Geschichtlich und völkisch bedingt ist auch die Bedeutung des „Zeremoniells". Für den jungen, zumal den stark sinnenhaften orientalischen Menschen hat es nun einmal solch bedeutsamen Einfluß auf die innere Wertung. Verstoß dagegen ist Verstoß gegen den, welchen das Zeremoniell umgibt, und Heilighaltung der Form schafft und sichert Heilighaltung dessen, was die Form umschließt. Wäre auf die verbotene Neugier der Männer von Betsemes[26], wäre auf die unerlaubte Berührung der Lade durch Uzza[27] nichts erfolgt, die gebotene Ehrfurcht vor dem Herrn der Lade wäre beim Volke ernstlich bedroht gewesen.

Ähnliches gilt von der starken Betonung des Gesetzes und seiner fast göttlichen Verehrung. War es doch für dieses Volk der klar ausgespro-

[24] Joh. 4. [25] 2 Mos. 20, 1—3. [26] 1 Sam. 6, 19. [27] 2 Sam. 6, 6.

chene Wille seines Gottes. Daher die Unbedingtheit seines Anspruches. Hermann Schell hat seinerzeit nicht ganz unrecht gehabt, wenn er, um den absoluten Anspruch der Hoheit des Gesetzes zu illustrieren, hinwies auf den kategorischen Anspruch des Sittengesetzes etwa in der Kantschen Philosophie. „Was Kant mit der Autonomie des Sittlich-Guten, mit dem kategorischen Imperativ und seiner souveränen Hoheit aussprach, ist der Grundgedanke der mosaischen Religion: Gott ist das Gesetz des Lebens, das Gesetz verpflichtet im eigenen Namen und ist damit Gott“ [28]. Irrtum des späteren Judentums sei nicht die Gleichstellung von Gott und Gesetz, sondern von Gesetz und Gesetzesbuchstaben gewesen. Wenn diese Parallele auch nicht ganz die Zustimmung des Christen finden wird, als eine Art Arguments „ad hominem“ mag sie schon gelten.

Und dann kommen wir zu etwas, was Israel weit heraushebt aus der Religion damaliger Völker: die Verbindung von Gesetz, d. h. Sittlichkeit und — Religion. Wie oft finden wir bei den andern Völkern vollkommene Trennung von Religion, die fast nur in Kult besteht, einerseits und Sitte und Leben auf der andern Seite. Hier aber heißt es schon gleich im Anfang des Bundes: „Wandle vor mir und sei fromm.“ [29]

Das gibt auch Harnack zu, wenn er auf diesen Unterschied alt-israelitischer Religion von allen andern alten Religionen hinweist: „Religion ist hier nicht nur Begleiterscheinung des Lebens, sondern tritt auf mit dem souveränen Anspruch, daß erst sie und sie allein dem Leben Sinn gibt.... Sie bringt nur eine Erfahrung, aber läßt in ihr ein neues Weltbild entstehen; das Ewige tritt ein, das Zeitliche wird Mittel zum Zweck; der Mensch gehört auf die Seite des Ewigen.“ [30]

Damit wird mehr und mehr ein wichtiger Gesichtspunkt klar. Wenn wir — wie es an sich selbstverständlich ist — Israel mit den Völkern seiner Zeit vergleichen, dann müssen wir trotz sittlicher Schwächen von einer relativen religiösen Höhe Alt-Israels reden. Rings um Alt-Israel Vielgötterei und — besonders im Baalskult der phönizischen Nachbarn — ethische Fäulnis; in Israel aber hält das Volk immer wieder fest am Glauben an den einen Gott, am Monotheismus. Hätte dieses Volk nichts anderes getan als das, den Glauben an den Einen Gott nicht untergehen zu lassen, wäre das nicht ein großer Segen gewesen? Gewiß, immer wieder hat das Volk, angefangen von seinen Patriarchen und Königen bis hinab in die wankelmütigen Massen, schwer versagt. Die Geschichte des Volkes ist eine Aneinanderreihung solcher Sünden, aber — und das darf nicht übersehen werden — auch ein immer wieder erneutes Eingestehen der Schuld. Man hat früher, um diesen Hinweis zu entkräften, gelegentlich hingewiesen auf die sogenannten „babylonischen Bußpsalmen“, in denen doch auch eine stark ethische Wertung der Sünde und echtes Schuldgefühl zu finden sei. Aber ein gründlicher Kenner derselben, Ed. König, schrieb schon 1903 dazu: „Wo sind Parallelen zu solchen Sätzen wie dem des Jakob: ‚Herr, ich bin zu gering aller Barmherzigkeit und Treue, die Du an Deinem Knecht getan hast‘ (1 Mos. 32, 10), oder des David: ‚Wer

[28] H. Schell, Jahwe und Christus 133. [29] 1 Mos. 17, 1.
[30] Harnack, Wesen des Christentums 44.

bin ich und was ist mein Haus, daß Du mich hierher gebracht hast' (2 Sam. 7, 18)? Ich habe in der babylonischen Literatur auch kein Gebet gelesen, wie das des Salomo: ‚Du wollest Deinem Knecht geben ein gehorsames Herz, daß er Dein Volk richten möge' (1 Kön. 3, 9), wo also auch die Untertanen als direkte Pflegebefohlene der Gottheit angesehen sind."[31] Und Herkenne bemerkt in seinem 1936 herausgegebenen Buch der Psalmen zu diesen sog. babylonischen Bußpsalmen: „Der Ausdruck innerer Herzenswandlung tritt stark zurück hinter einem leidenschaftlichen Verlangen nach Abwendung der Sündenstrafen als eines verspürten Übels. Eine demütige Anerkennung der göttlichen Strafgerechtigkeit und einen tieferen Einblick in die Wurzel der Sünde, wie in Psalm 51, wird man vergebens suchen."[32] Also ein viel stärkeres und exklusiveres Fürchten weniger der Schuld als der Strafe!

Gewiß, erschreckend wirkt die Roheit und Grausamkeit in Kriegsführung und Rechtsprechung. Aber wie sah es in Bezug hierauf noch im christlichen Mittelalter aus? Die Kanaaniter, die Jahwe auszurotten befahl, waren ob ihrer Unzucht und Sodomie oft genug gewarnt, und so war es nicht so sehr Grausamkeit als völkische Notwehr, um Israel vor der Ansteckung zu bewahren, wenn, als Strafe für Götzendienst und Unzucht, der Herr der Völker diese Pest durch Israel ausrotten ließ. Wenn das Gesetz den Götzendienst schon bei eigenen Volksgenossen mit dem Tode ahndete, dann war die Verhängung der Ausrottung über Kanaan Ausfluß nicht irgendwie persönlicher Grausamkeit, sondern Strafe für Frevel gegen den Höchsten, der sich dadurch als der Gott nicht nur seines Volkes, sondern alles dessen, was Leben ist, bekundete.

Gewiß, die Blutrache ist etwas Furchtbares. Aber sie wurde nicht willkürlich geübt, sondern war eben durch das Gesetz eingeschränkt. Blutrache an sich ist ja nicht unter allen Umständen unmoralisch. Es gab übrigens Zeiten, in denen auch unsere Vorfahren sie übten. Und Reisende erzählen, daß sie bei den nomadisierenden Beduinen noch heute fast der einzige Schutz ist, der das Leben des Fremden einigermaßen garantiert. Daß wir sie im Codex des Hammurapi, also um 2000 v. Chr., in Babylon schon abgeschafft finden, erklärt sich daraus, daß wir in Babylon nach Ausweis eben jenes Codex um diese Zeit schon eine Stadtkultur haben, mit seßhafter Bevölkerung, festgelegtem Recht, Berufsrichtern und Polizei.

Auch die Erdhaftigkeit und Selbstsucht darf nicht übertrieben werden. Bei allen Naturvölkern geht nun einmal die große Lebenssorge zunächst und besonders um Essen und Trinken, Brot und Boden, Fruchtbarkeit von Scholle und Tier und zittert bis ins Zentrum des Religiösen hinein. Umgekehrt wird auch heute noch weithin und mit Recht, solange und soweit sich nicht Aberglaube dazwischen drängt, der Segen der Fluren, ausreichende Ernte und damit die Sicherung des täglichen Brotes als Gabe der Güte Gottes angesehen, die unter Umständen Mißerfolg, Mißwachs und Not sendet als Strafe für Schuld und Verfehlung. Auch der Christ weiß von dem Flehen um das tägliche Brot, das er nicht nur mit

[31] Ed. König, Bibel-Babel (1903) 60.
[32] Herkenne, Das Buch der Psalmen (Bonn 1936) 38.

den Lippen, sondern auch durch das aus dem Herzen kommende Gebet der Tat erfleht oder verwirkt. Wir wiesen schon auf den Unterschied zur ichbezogenen und erdzugewandten babylonischen religiösen Lyrik hin.

Daß Alt-Israels Selbstsucht nicht restlos alle Gottes- und Nächstenliebe aufgezehrt hatte, geht daraus hervor, daß der Heiland an dem „großen Gebot von Gesetz und Propheten" wie an einem auch damals noch Bekannten anknüpfen konnte[33]. Es ist einfach falsch, wenn behauptet wird, daß echte Nächstenliebe ganz unbekannt gewesen sei. Jeder, der Menschantlitz trug, war nach altisraelitischer Auffassung nach dem Bild Gottes geschaffen. Drum durfte die Liebe an sich auch vor dem Feind nicht haltmachen[34], ja sie ging so weit, daß sie verpflichtete, sogar seinem verunglückten Tier zu helfen[35]. Und wer gerade hierin das Gesetz des Hammurapi mit der alttestamentlichen Bundesgesetzgebung vergleicht, der staunt ob der Milde gegen den Fremden, der Sorge für Witwen und Waisen und ob anderer Forderungen, die bei den damaligen Völkern nicht selbstverständlich waren. Und dann: Hammurapi schützt den Unternehmer und das Kapital. Der Geist des Bundesbuches ist antimammonistisch. Es sei nur erinnert an die strenge Betonung des Sabbats, des Ruhetages für das ganze Haus, des je siebten, des Sabbat-Jahres, mit Schulderlaß und Freiheit für hörig gewordene Volksgenossen, des Jubel-Jahres, das allen, auch fremdvolklichen Sklaven die Befreiung schenkte. So kann Paul Heinisch seine Studie „Das Sklavenrecht in Israel und im Orient" kurz zusammenfassen: „Gesetzlich und praktisch war die Lage der Sklaven im Orient günstiger als die Lage der Sklaven etwa bei den Römern. In Israel wiederum besaßen sie größere Rechte als bei den Babyloniern, Assyrern und den Hethitern."[36] Mag oft die Praxis hinter der Forderung zurückgeblieben sein, der Geist war antimammonistisch. Als Naboth dem König Achab seinen Weinberg als seiner Väter altes Erbe nicht verkaufen will, ist die phönizische Königin erstaunt ob solcher Bedenken: „Heißt das das Königtum ausüben?" meint sie und sorgt skrupellos für die Wegräumung Naboths[37].

Sittlich-sexuell haben wir noch einen wahren Tiefstand in Auffassung und Tun festzustellen. Die Mehrehe ist nicht unerlaubt. Die Ehescheidung ist zwar nicht ausgeschlossen, aber doch sehr erschwert. Außerehelicher Geschlechtsverkehr und widernatürliche Unzucht werden mit Tod bestraft[38]. Und wenn wir auch immer wieder von sexueller Zügellosigkeit im Volke oben und unten lesen, so darf dabei doch nicht unterschlagen werden, daß gerade diesem Laster der Hauptkampf von Jahwes Propheten galt, das Volk zu schützen vor der eindringenden Unzucht der Nachbarvölker. Und bei 2 Sam. 13 steht ein Wort, das eine ganze Perspektive aufreißt und das nicht vergessen werden soll. Als Amnon seine Schwester in böser Lust angreift, da sagt das Mädchen: „So tut man nicht in Israel!"[39]

Und so bleibt es schon wahr: Wer sich aus dem Neuen Testament hin-

---

[33] Luk. 10, 26 zu 3 Mos. 18, 5 und 2 Mos. 19, 34.
[34] 3 Mos. 19, 17. [35] 2 Mos. 33, 4.
[36] Paul Heinisch, Das Sklavenrecht in Israel und im Orient (1935) 289.
[37] 1 Kön. 21. [38] 3 Mos. 18, 29. [39] 2 Sam. 13, 12.

wendet zum Alten, wird sich der ganz andern Luft, die ihm da entgegenweht, nicht entziehen können. Aber gerade wenn er tiefer und in Ehrfurcht hineingeht, wird er entdecken, es ist die gleiche Güte Gottes, die über beiden Bünden steht, die sich in ihrer Heilsführung der menschlichen Schwäche anpaßt, sie unter Wahrung ihrer Freiheit höher und höher zu führen. So wenig sich der Eine Gott dem Volk als der Dreifaltige enthüllt, so wenig stellte er die radikalen Forderungen der Bergpredigt. Aber als Gott auf Erden erschien, konnte er anknüpfen an das, was er im Alten Bund schon keimhaft angelegt hatte. Und wenn er dann das Neue dem Alten entgegensetzte: „Den Alten ist gesagt worden...; ich aber sage euch“ [40], so will er das, was er brachte, nicht als brückenlose Antithese, sondern als Vertiefung und Entfaltung des im Alten Bund Grundgelegten betrachtet wissen. „Glaubt nicht, ich sei gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Nicht um sie aufzuheben bin ich gekommen, sondern um sie zu erfüllen.“ [41] In diesem Wort des Herrn liegt die Lösung.

Verantwortungsbewußte christliche Erzieher werden wegen der Unvollkommenheiten, wegen der ehrlich und oft in ihrer Häßlichkeit klar geschilderten Verfehlungen, worin indessen alles andere als Billigung steckt, dem Kind nicht gleich die ganze Schrift des Alten Bundes in die Hand geben, sondern auszuwählen haben. Dann wird aber das Kind schon in diesen Proben wie der Erwachsene später in allen Büchern der Bibel Ähnliches erleben, wie es Hans Carossa schildert: „Reines Glück spendeten vorderhand nur die biblischen Geschichten, die groß, wie für alte Leute gedruckt, in einem braunen Bändchen beisammenstanden. Auf den beigegebenen einfachen Holzschnitten suchte ich immer zuerst die bösen Menschen heraus, wunderte mich, daß sie nicht anders aussahen als die guten, und suchte diesem Mangel abzuhelfen, indem ich ihnen mit Bleistift schmale Binden über die Augen zeichnete. Geschwind aber verwehte das kindliche Treiben, als der vortreffliche Lehrer Bogenstetter von Kading den Unterricht übernahm. Er wußte den uralten Szenen vor dem grauen Grunde der Zeiten die leuchtendste Gegenwart zu geben. Die Guten zeigte er in ihrem ganzen unendlichen Glück, die Frevelnden in der ganzen Traurigkeit und Benommenheit ihres einsamen Irrens.“ [42]

In dem politisch-rassischen Antisemitismus, von dem hier nicht die Rede ist, wird oft und weithin vergessen, daß es sich bei der religiösen Beurteilung des Alten Testamentes und seines Gottesbegriffes um Alt-Israel handelt, um das Volk vor dem Fluch. Denn das ist die christlich-geschichtliche Schau: weil dieses Volk, trotz Güte und Strafe Gottes, seiner großen Aufgabe, dem Weltheiland die Wege zu bereiten, sich versagte, steht es seither unter einem Fluch, der es ahasverisch ruhelos in der ganzen Welt herumirren läßt, ohne Heimat. So sieht der Christ seit Paulus dieses Volk. Kaum einer hat wie er die Kluft zwischen der Neuschöpfung im Christentum und der damals abgetanen Welt des Gesetzes betont, und doch blieb für ihn Alt-Israel der „Pädagog hin zu Christus“, der um so klarer auf

[40] Matth. 5, 21 ff. [41] Matth. 5, 17.

[42] H. Carossa, Kindheit und Verwandlungen einer Jugend (Leipzig 1934) 50.

das Neue hinweist und es so recht in seiner Herrlichkeit bewußt macht, je mehr man durch jene dunkle Schule gegangen ist. „Ihr seid ja nicht zu einem Berg herangetreten, den man betasten kann, und zu brennendem Feuer, nicht zu Dunkel, Finsternis und Gewittersturm, zu Posaunenschall und laut dröhnenden Worten, bei denen die Zuhörer beten, es möchte so nicht weiter zu ihnen geredet werden; denn sie konnten das Gebot nicht ertragen: ‚Wenn auch nur ein Tier dem Berg zu nahe kommt, soll es gesteinigt werden.' Ja, so furchtbar war die Erscheinung, daß selbst Moses sagte: ‚Ich zittere und bebe.' Vielmehr seid ihr hinzugetreten zum Berge Sion, zur Stadt des lebendigen Gottes, zum himmlischen Jerusalem, zu den zahllosen Engelscharen, zur festlichen Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel aufgezeichnet sind, zu Gott, dem Richter aller, zu den Seelen der vollendeten Gerechten, zu Jesus, dem Mittler des Neuen Bundes und zur Besprengung mit seinem Blut, das mächtiger redet als das Abels." [43] Drum hat man das Neue Testament bezeichnet als eine Landschaft mit blauem Himmel und hellem Sonnenschein. Das Alte Testament steht dahinter wie eine wilde Gebirgslandschaft voll schroffer Klippen und dunkler Abgründe. Gewiß ist und bleibt es das Gotteswort, hineingesprochen in eine Schatten-Zeit noch nicht zu Ende gegangenen Adventes und deswegen überholt durch das erfüllende Wort, das Gott im Sohne im Neuen Bund gesprochen hat. Aber zwei Dinge kann jenes Alte Testament auch noch den Christen von heute lehren: Ehrfurcht vor Gott und Totalität der Hingabe an ihn. Ehrfurcht! Auch der Gottesbegriff des Neuen Bundes trägt seine Gefährdung in sich: daß man über dem Fascinosum, der strahlenden Liebenswürdigkeit des Vaters, die Majestät des Herrn, das nun einmal mit Gott gegebene Tremendum übersieht. Gott ist unendlich mehr als die uns berückende Sinnerfüllung und Steigerung unseres Lebens. Er ist nun einmal der Schöpfer und Herr, vor dem alles, was er gemacht, ein Nichts ist. Erst auf diesem Hintergrund kommt uns zum Bewußtsein, was es heißt, daß dieser gleiche Gott auch unser Vater ist — Totalität der Hingabe! Religion als ein Sich-Gott-verhaftet-wissen mit allen Fasern des Seins und des Bewußtseins, und deswegen Religion nicht als e i n e Frage der vielen Fragen des Lebens, sondern als d i e Frage, der entscheidende Nenner, auf den sich das Leben zu stellen hat. „Das Ewige tritt ein, das Zeitliche wird Mittel zum Zweck, der Mensch gehört auf die Seite des Ewigen!"

Weil Israel versagte, als seine Stunde der Erfüllung kam, ward der Bund ihm genommen und irrt es nun heimatlos, als das Volk der Verfluchung, durch die Zeiten bis zum Endtage, an dem es gerettet wird [44]. Für den Christen aber wird gelten, daß er sich gerade in der ehrfürchtigen Versenkung in Gottes alttestamentliche Offenbarung dem Lichte und der Sonne dessen bewußt wird, was er seit Christus, der Erfüllung, nicht der Aufhebung, besitzt, gemäß dem alten, tiefsinnigen Wort: „Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet! — Das Neue liegt verborgen im Alten, und das Alte wird erst klar im Neuen!"

Gott aber steht — als Gott der Liebe — über beiden Bünden!

---

[43] Hebr. 12, 14 ff. [44] Röm. 11, 26.

Askese und Humanismus

Von Dr. Joseph Sellmair.

I.

Wenn Humanismus die harmonische Entfaltung der selbstherrlichen Menschennatur nach eigenen Gesetzen aus eigenen Kräften ist, dann wäre Askese der schärfste Gegensatz dazu. Bildung nach einem Bilde, einer höheren Idee des Menschen, wie sie Plato kannte, Einfügung des Einzelnen in die Gemeinschaftsordnung führt nur über die Stufen des Verzichtes und Kampfes, der Läuterung, Hingabe und Verwandlung. Es gibt kein Aufwärts ohne die Überwindung des Niedrigeren. Die Verwirklichung objektiver Werte — Kultur — ist nicht möglich ohne subjektive Entsagung. Es geschieht nichts Großes ohne Opfer. „Vor den Erfolg haben die Götter den Schweiß gesetzt." Es gibt keine Erziehung ohne Zucht. Ὁ μὴ δαρεὶς ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται.

Der klassische Humanismus sah bewußt nur die „edle Einfalt und stille Größe", die harmonische Form der Antike. Man erblickte darin ein naturhaftes Geschenk, ein gnadenhaftes Vorrecht des griechischen Volkes, nicht eine immer neu gestellte, schwer errungene Aufgabe. Der Zauber unverwelkter Jugend, der noch immer aus den Werken dieses Volkes spricht, jene damit verbundene „Unschuld des Werdens" verführte zu solcher Mißdeutung. Ernst von Lasaulx, Jakob Burckhardt und Friedrich Nietzsche haben dieses harmonisierte Bild der Antike erschüttert. Nietzsche vor allem stellte der apollinischen Klarheit und Helligkeit das dionysische, nach der Formwerdung drängende Element entgegen. Gerade die ewig jugendliche Natur der beweglichen Griechen, dieser dem Augenblick hingegebenen Menschen — „Ihr Griechen bleibt doch immer Kinder", sagte, nicht lobend, ein ägyptischer Priester von ihnen[1] — drängte von sich aus zur Grenze und zur Überschreitung des Maßes. Ihre lebhafte Empfänglichkeit war eine stets offene Einbruchsstelle für alles Neue und Gefährliche. Zudem saß dieses Volk an der Grenze gegen den Osten. Die Abwehr der Perser ist seine entscheidende abendländische Tat: und immer wieder hatte es sich des Einbruches der östlichen, asiatischen Formlosigkeit und der orgiastischen Barbarei zu erwehren. Der Eros zur Form, der Eros zum Logos unterscheidet aber Osten und Westen. Erst in diesem weltgeschichtlichen Ringen mit den drohenden Mächten des Ostens erwarben sich die Griechen Form, Maß und Klarheit im Denken, in der Rede, im Tun und im Sein. Die an ihnen bewunderte Harmonie und Freiheit wurde ihnen nicht geschenkt als Naturanlage und überwältigte sie nicht im gnadenhaften Einbruch von oben, sondern ist in harter Zucht und freiem Verzicht mühsam errungen. „Die Geschichte der Prosa von Gorgias bis Demosthenes zeigt in Arbeiten und Ringen aus dem Dunklen, Überladnen, Geschmacklosen heraus zum Lichte hin, daß man an die Mühsal der Heroen erinnert wird, welche die ersten Wege durch Wald und Sümpfe zu bahnen hatten.... Die Schlichtheit, die Ge-

[1] Plato, Timaios 22 c.

schmeidigkeit, die Nüchternheit sind der Volksanlage abgerungen, nicht mitgegeben, — die Gefahr eines Rückfalls ins Asiatische schwebte immer über den Griechen, und wirklich kam es von Zeit zu Zeit über sie wie ein dunkler, überschwemmender Strom mystischer Regungen, elementarer Wildheit und Finsternis" (Nietzsche).

Die stille, unbewegte Statik der griechischen Statue ist keineswegs, wie der Klassizismus meinte, Ausdruck einer immer vorhandenen unbewegten innern Harmonie, einer natürlichen, wohlausgewogenen Gleichung des Menschen, der keine Gegensätze in sich trägt, „einer friedlichen, immer gleichen Seele" (Winckelmann), Stil und Form verbergen vielmehr Leid und Leidenschaft, Not, Schmerz und Überschwang der Seele, aus der sie geboren. Nicht von außen, sondern von der Seele aus nur erschließt sich das Geheimnis der griechischen Kunst. Und welche Leiden und Kämpfe waren nötig, bis diese Menschen diese Form fanden, die sie nicht erlöste, aber die ihnen das Leben erleichterte und eine Lebensgestaltung in höherem Sinne möglich machte!

Aber obwohl Nietzsche die wirkliche Antike anders sieht als Winckelmann, deutet er als Sieg der vitalen Lebenskräfte, des dionysischen „Willens zum Leben", was Sieg des höheren Lebens über das bloß sinnlich-natürliche ist.

Wohl findet er als Grundsatz: „Wahre Bildung beginnt erst mit Gehorsam."[2] Gehorchen aber heißt hinhorchen auf die befehlende Stimme mit Furcht oder Liebe, aus Zwang oder Freiheit. Nur der Gehorsam aus Liebe und Freiheit bindet und entbindet. Er bändigt die auseinanderstrebenden und zerstörenden Kräfte. Er ist das geheime Gesetz und schöpferische Prinzip der Form: die Kräfte des Lebens werden der Idee des Lebens erst dienstbar, wenn sie gebunden sind. „Das Gesetz nur kann uns Freiheit geben", der Gehorsam gegen objektive Bindung. Hier beginnt die große Frage: Ist der Mensch nur subjektiv, oder auch objektiv gebunden? (Sokrates—Plato). Hier beginnt sich das Geheimnis der griechischen Form zu erschließen.

II.

Goethe, der sich einen „dezidierten Nichtchristen" nannte, ist uns als Mensch näher, verwandter, lebendiger als der historische Mensch der Antike und ist doch — vielleicht — der letzte Grieche. Wir nennen Goethe „außerchristlich" mit der Einschränkung, die durch den Eintritt Christi, durch die Menschwerdung und ihre Auswirkungen auch auf Menschen geboten ist, die sich ihr entziehen. Denn Goethe bejahte mit seinem ganzen Menschentum jene natürliche Religion der Ehrfurcht, des Staunens und der Liebe und die Verpflichtung dem höchsten Wesen gegenüber, seine Mängel zu sühnen. Der christlichen Lehre von der Erlösung, vom Kreuze als Zeichen des Christenlebens: „Nur wenn wir mit Christus leiden und sterben, werden wir mit ihm auferstehen", stand er fremd gegenüber. Vielleicht scheint er deshalb von der Gnade unberührt und ohne Verständnis für die Möglichkeit des Aufbaus der Übernatur auf das voll

[2] Nietzsche, Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten. 5. Vortrag.

ausgestaltete natürliche Menschentum als dessen höchste Erfüllung, um den ganzen Menschen in beinahe adamitischer Vollendung vorbildhaft darzuleben. Denn gerade in der Vollendung des Menschentums Goethes offenbaren sich die natürlich menschlichen Grenzen im Können, und wo er sich dem Einbruch der Gnade von oben versagte, zeigt sein Bild leere Lücken oder Stellen der Verhärtung.

Goethe, der Dichter, kannte und verwirklichte die ästhetische Erlösung der Ungereimtheit des Lebens durch die darstellende, schöpferische Kunst. Aber wie wenig er darin letzte Lösung des menschlichen Rätsels fand, hat er eindeutig ausgesprochen. Als Letztes bleibt auch ihm Entsagung, Beschränkung, Leiden: „Alles ruft uns zu, daß wir entsagen sollen. So manches, was uns innerlich eigenst angehört, sollen wir nicht nach außen hervorbilden; was wir von außen zur Ergänzung unseres Wesens bedürfen, wird uns entzogen, dagegen aber so vieles aufgedrungen, das uns so fremd als lästig ist." Wir finden uns schließlich „genötigt, unsere Persönlichkeit erst stückweise und dann völlig aufzugeben.... Nur wenige Menschen gibt es, die solche unerträgliche Empfindung vorausahnen und um allen partiellen Resignationen auszuweichen, sich ein für allemal im ganzen resignieren." (Dichtung und Wahrheit, 4. Teil, 16. Buch.)

Dennoch kann uns das Menschentum Goethes Maß sein, an dessen Größe und Begrenzung wir unser eigenes messen können. Nicht indem man es erniedrigt oder schwächt, um dadurch vermeintlich die Spannung zur Übernatur zu kürzen, schafft man die für ihre Aufnahme bereite Voraussetzung; die schuldhaft geschwächte Natur oder die Beschränkung der Existenz auf den Geist mindert den natürlichen Ansatz der Übernatur. Die nicht auf die Fülle des schöpferischen Seins gegründete Erhöhung ermöglicht keine Vollendung der Ganznatur. Warum aber enden alle Versuche der Selbsterlösung und Selbstbildung in letzter Resignation? Es fehlt ihnen das positive Prinzip, die Liebe, da ihnen das lebendige, persönliche Vorbild fehlt. Eine volle Rundung der Persönlichkeit ohne Schlacken, ohne Mängel, ohne Lücken, ohne dunkle Flecken, die man verdecken müßte, kurz, die Vollkommenheit hat noch niemand mit seinen natürlichen Kräften erreicht. Der Mensch ist eben mehr als nur Mensch. L'homme passe infiniment l'homme (Pascal).

Da Bildung ein Urbild voraussetzt als Formprinzip, ist sie ohne Askese und Zucht des innern Menschen, der Seele, nicht möglich; dadurch unterscheidet sich Kultur von Dressur, daß sie den innern Menschen formt, diese nur den äußern. Wahre Kultur ist Kultur der Seele, ist Formung der Seele, Ausgestaltung und Ausbildung ihres Wesensbildes.

Der Klassizismus, der Ernst machen wollte mit dem antiken Ideal, der eine Erbsünde nicht anerkannte, suchte durch maßvolle Lebensgestaltung und innermenschliche Zucht die Bedrohungen und zerstörenden Tendenzen von unten, vom Animalischen, und von der Hybris abzuweisen. Aber genügt dieses innerasketische Prinzip zur Wesenserfüllung?

„Beschränkung", „Entsagung", „Resignation" sind Kernworte der Existenz Goethes, des Meisters der Lebenskunst. Er legt um die Fülle seiner Kräfte einen engen Ring, um ihren Ausbruch zu verhindern. Der

junge Goethe scheint mit willensstarker Beschneidung die eigene Fruchtbarkeit grausam zu ersticken, der mittlere und der alte Goethe aber flieht vor großen Erlebnissen, von denen er fühlt, daß sie die ganze mühsam gebändigte Dämonie seines Innern wieder aufrufen würden. Eine gewisse angstvolle Resignation verhindert den Durchbruch zur letzten Freiheit. Diese wache, angespannte „Formgebung", „Zähmung" — antik gesprochen: cultura und paideia — wird bei ihm wirksam bis in alle Einzelheiten des Lebens: sein „Pendiculargang", wie die Zeitgenossen sagten, seine absichtsvoll gestraffte Körperhaltung, seine „Pedanterie", seine Hinneigung zur Idylle, der klassizistische Irrweg seiner mittleren Periode, die absichtsvolle Formgebung fast bis zur starren Regelhaftigkeit (der Mißgriff im Versmaß von Hermann und Dorothea), das bewußt Willentliche in seiner Produktion („Kommandieren der Poesie"), seine Flucht vor der Tragödie („eine Tragödie würde mich vernichten"), seine Abwendung von der Tragödie Kleists entspringt dieser willentlichen „Zucht"-Idee, verschiedene Gewohnheiten seines täglichen Lebens gewähren Einblick in eine tiefste Wesensschicht, deren Einbeziehung und Formung ihm nicht gelungen war. Er gesteht es selber und glaubt, „diesen Erdenrest zu tragen", das heißt aber nicht austragen, nicht bereinigen, sei allen aufgegeben. In der Tat, wenn man das „Gemeine" nur „bändigen" kann, wird es bald wieder ausbrechen und uns bändigen.

Wie sehr Goethe die mühsame Bändigung seines innern Menschen immer gegenwärtig war, sagt er noch in seinem Alter: „Wenn ich mich gehen ließe, würde ich mich und meine Umgebung zugrunde richten." Solche „Beschränkung" und Härte war eben auf der Basis der goetheschen, außerchristlichen, beinahe antiken Grundhaltung unentbehrlich, Verstand und Wille hemmen formgebend und beschränkend Entwicklung und Wachstum des Lebens und der Kunst. Diese Grundhaltung aber heißt: Bändigung, Formgebung, Zucht, diese Askese ist von der Weisheit (Sophrosyne) bestimmt, deren letztes Wort Verzicht heißt. Und hier tut sich der entscheidende Abstand auf zur christlichen Askese, deren Motiv die Liebe ist, die vor keiner Gegebenheit des Menschlichen auszuweichen gezwungen ist, weil sie nicht nur läutert, sondern verwandelt. Das Beispiel Goethes mit dem eines Heiligen verglichen, würde die gebändigte, beherrschte, aber in ihrer ganzen Größe gar nicht entwickelte und geformte Seele dieses Genius und die wahrhaft schöne, gute und wahre, weil gottebenbildliche, heilige Seele eines vielleicht ungleich kleineren Menschen offenbaren. Selbst oder gerade am Vorbild Goethes gemessen erweist es sich, daß das Menschenbild Christi das vollkommene ist, daß außer Christus kein Heil, keine Erlösung ist. Das Höchstziel des goetheschen Humanismus heißt: „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut!" Das Ideal des Christen, des Heiligen aber: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist."

Goethe gelang die restlose Überwindung des Allzu-Menschlichen mit den Kräften der innermenschlichen Askese nicht, trotz der bewundernswerten Formgebung seines Lebens. Auch seine Kunst kann nicht seine menschliche Bedingtheit erlösen.

Das ist der Unterschied: die außerchristliche Aufgabe der innern Kultur wird erlebt als Bändigung, Beherrschung, Veredlung durch Vergeistigung, die christliche aber als Wiedergeburt, als Sterben und Auferstehen. Wohl weiß auch der alte Goethe um dieses Geheimnis der Menschwerdung, um das „Stirb und Werde", aber da dieses Sterben nur ein Sterben, eine Veränderung der Form ist, folgt ihm auch kein wesentliches Neuwerden. Der autonome Mensch will selber Gestalter seiner Seele sein („hier sitz' ich und forme Menschen nach meinem Bild"), der Christ muß zuerst sich verlieren, um aus ihm neu geboren zu werden. Der christliche Weg ist im Anfang furchtbarer, aber im Fortgang seliger; der antike Weg war im Anfang der Natur entsprechender, aber im Fortgang drückender, unerlöster; er wird härter, entsagender, absagender an die Natur, er gelingt nur durch Beschränkung, indem nicht der ganze Mensch gelebt wird. Der Unterschied kann sich im äußern Ausdruck nicht verleugnen: dem absichtsvollen „Formhalten" in Goethes Miene und Gebaren steht die gelöste, entspannte, beruhigte Seligkeit im Antlitz der Heiligen gegenüber[3]. Hier ist keine Verzerrung des Humanen, kein Seinwollen, hier ist Erfüllung und Sein, Ruhen in Gott, Abglanz und Spiegel von Christi Antlitz.

Es ist nicht zufällig, daß die antike Weltanschauung dort, wo sie ihre höchste Steigerung erreicht, absagend gegen die Natur wird, so in der Sinnenfeindschaft Platons, im einzwängenden Formgesetz des „Maßes" und der „Mitte" bei Aristoteles. In tiefem Gegensatz dazu steht die liebevolle Annahme der Natur, die Vereinigung von Schöpfer und Geschöpf in der mystischen Union des Christen. Es fehlt der Antike das letzte Geheimnis; sie muß stehen bleiben bei der Formung und Verwandlung der Lebensäußerung ohne Verwandlung des Wesenskernes, bei der „Bändigung", „Zähmung", Kultivierung. Dieser antike Gedanke der Zucht und Beherrschung ist im Christentum aufgenommen, aber auch aufgehoben. Der Bildung des Menschen ist das lebendige Bild des Menschen vorgestellt. Im Dienste der Bildung nach dem Bilde Gottes wird Entsagung und Beherrschung zur Herrschaft und Freiheit: Deo servire regnare est.

III.

Die Notwendigkeit der Askese ergibt sich aus dem „doppelten Gesetz" von „Geist und Fleisch", des Niederen und des Höheren, unter dem der Mensch steht. Auch der heidnische Dichter, dem die Lehre von der Erbsünde unbekannt ist, kennt dieses Gesetz: Nitimur in vetitum semper cupimusque negata. — „Des Menschen Herz ist zum Bösen geneigt von Jugend an."

Das Christentum erst hat das größte Geheimnis des Menschen, die Erbsünde, mit dem Lichte der Erlösung erhellt. Ohne sein Mittun von der erstlichen Schuld erlöst, wirkt der Erlöste sein Heil nicht ohne sein Mittun. Auch im Erlösten ist die Natur nicht wieder in ihrer ursprünglichen Unschuld hergestellt. Deshalb ist das Zeichen der neuen Welt-

[3] Man vergleiche die Totenmasken: Luther, Goethe, den hl. Don Bosco!

ordnung das Kreuz, das Zeichen des Widerspruches und Kampfes bis zum Untergang und Sieg, des Verlustes um des Gewinnes wegen. Die höhere Natur des Menschen steht nicht mehr unter dem ursprünglichen Gesetz wie die sinnliche und sichtbare Natur: „Steine fallen von selbst durch ihre Schwerkraft, und Flüsse fließen ebenso niederwärts, dem Meere zu." Es war nicht nötig, sagt deshalb Thomas Morus, daß Christus ein Gesetz aufstellte: „Lebe, iß, trink, schlafe, wie es dir die Weichlichkeit gebeut, und hänge den Lüsten des Fleisches nach, solang und soviel du kannst und willst." Der Mensch des nur animalischen Lebens verzichtet auf das höhere, das eigentliche Menschsein. Als Triebwesen hätte der Mensch ebensowenig eine Kultur geschaffen wie die rein animalischen Geschöpfe. Der Mensch könnte aber auch gar nicht nur als Triebwesen sich der Wirklichkeit einfügen und anpassen. Er kann seine geistige Natur und Bestimmung nicht aufgeben, auch wenn er möchte. Er wird immer wählen und sich entscheiden müssen zwischen sinnlichen, geistigen und sittlichen Werten, entsprechend seiner Natur. Diese Wahl bedeutet Kampf, der jedoch ebensowenig ohne Askese gewonnen wird wie der Wettkampf vom Athleten — das Wort ist verwandt und Paulus gebraucht für das geistliche Leben das Bild des Agons, des Wettlaufes — ohne bestimmte Methoden und Mittel. Weil das Christentum keine Religion der Verneinung, sondern der Bejahung im totalen, letzten Sinne ist, darum kennt es keine Askese als Prinzip der Lebensverneinung und als Selbstzweck (im Unterschied zum Buddhismus), sondern als Mittel zur Geburt des neuen, höheren Menschen.

Das besagen die entschiedenen Worte Jesu: „Wer sein Leben liebt, wird es verlieren; wer es verliert, wird es gewinnen." „Wenn dein Auge dich ärgert, reiß es aus." „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden leidet." Die Entscheidungen aber sollen fallen aus Liebe zum höchsten Gut: „Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen und Gemüte und über alles." Diese Rangordnung der Werte ist für den Menschen in der Unordnung keineswegs „natürlich". Er liebt von Natur das sinnliche Geschöpf und die Schöpfung. Diese Liebe muß der größeren Liebe untergeordnet werden. Das Heil der unsterblichen Seele geht jedem Wert voran. Es kann ihretwillen der Verzicht auf das liebste Gut gefordert werden. Dieser Gehorsam kann grausam sein wie das Blutopfer, das von Abraham im Glauben gefordert wurde — Kreuz und Gnade können dem natürlichen Menschen grausam erscheinen. „Wer zu mir kommen will und nicht Vater und Mutter, Weib und Kind, Bruder und Schwester, ja sein eigenes Leben haßt, der kann mein Jünger nicht sein.... Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach!"

Diese Forderung ist eindeutig, und sie scheint die unversöhnbare Kriegsansage des Christentums an den Humanismus zu sein. Sie muß ein Ärgernis sein für den Humanisten. Kann die Welt- und Lebensverneinung entschiedener ausgedrückt und gefordert werden? Ist das Christentum nicht eine menschenfeindliche, eine unmenschliche Religion? In der Tat

verlangt Christus wieder und wieder das Sterben des „alten" Menschen, damit der neue, höhere Mensch geboren werde. Aber nicht nur im Christentum gilt dieses Gesetz. Jeder neuen, höheren Lebensform muß das Sterben der alten, niederen vorhergehen. Alles Leben aber verlangt nach höherem, nach unsterblichem Leben. Der Unsterblichkeit aber muß das Sterben des bisherigen Menschen vorausgehen. Erst aus der Asche kann sich der Phönix erheben:

„Und solang du dies nicht hast,
Dieses Stirb und Werde,
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde." (Goethe.)

IV.

Dennoch ist das Christentum keine dualistische Religion, aufgebaut auf den unversöhnlichen Gegensatz zwischen dem Leib als dem „Widersacher der Seele", sondern eine Religion des ganzen Menschen mit Fleisch und Blut. Zwar drang der östliche Dualismus frühzeitig in das Christentum ein und bedroht es — und den Menschen — als gefährliche Häresie von der Gnosis und vom Manichäismus an bis zum Puritanismus. Er wittert in der Natur Wesensverderbnis und setzt das Sinnliche als das Böse dem Geiste entgegen. Es ist ein gerader Weg vom dualistischen Spiritualismus zum Puritanismus und zur — „Prohibition", von der religiösen zur natürlichen Perversion. In den katholischen Ländern ist das Leben froher als in nichtkatholischen. Mit dem Schwund des religiösen Bewußtseins nimmt die Sinnenfreudigkeit nicht etwa zu, sondern ab. Die gläubigen Zeiten, denen Tugend, Sünde und Buße Wirklichkeit sind, sind die sinnenfrohesten. Die Sinnenfeindschaft ist nicht christlich, sondern spätplatonisch-idealistisch. „Es ist sehr lächerlich, wenn man die ‚düstere christliche lebensfeindliche Askese' dem ‚heiteren griechischen Lebensmonismus' entgegenstellt. Denn gerade ‚griechisch' und ‚hellenistisch' ist die Askese, die jenen Namen verdient. Das Gefühl, daß der Leib als solcher ‚schmutzig' sei, ‚Quelle der Sünde', eine zu überwindende Enge, ein ‚Kerker' usw., hat seinen Ursprung im Niedergang der antiken Welt und drang erst von hier aus in die christliche Kirche zuweilen ein. Die christliche Askese ist heiter, froh; sie ist ritterliches Kraft- und Machtbewußtsein über den Körper! Nur das durch eine höhere positive Freude geweihte ‚Opfer' ist in ihr Gott genehm."[4]

Der gnostische Irrtum erblickt im Christentum eine Lehre, eine idealistische Weltanschauung, nicht aber „Weg, Wahrheit und Leben". Er verfälscht die Person Christi, der, wahrer Gott und wahrer Mensch, ein volles, wahres Leben gelebt und dadurch unsere leib-seelische Kreatur in ihrer persönlichen Einheit wieder mit Gott verbunden und nicht eine Erlösung vom Leibe durch Flucht in den Geist gelehrt hat. Das Mysterium des Gottmenschentums würde damit unfruchtbar für die Weltgestaltung, und jenem idealistisch-dualistischen Weltbild Vor-

[4] Max Scheler, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, in dem Werk: Vom Umsturz der Werte (1919) 182.

schub geleistet, in dem Gott und Welt, Religion und Leben, Seele und Leib, Geist und Stoff als trennende und getrennte Gegensätze erscheinen. Aber das Christentum ist durch den übernatürlichen Charakter nicht nur etwas „Geistiges", sondern neues Leben. Es ist gewiß nicht nur Hinnahme und Weltbejahung, aber auch nicht einfach Weltverneinung; es kommt alles auf den rechten Ansatz von Natur und Übernatur an[5].

V.

Wer sich nicht mit falschen Idealisierungen begnügen und die Natur ebenso als ganze Wirklichkeit bejahen will wie die Übernatur, der bleibt vor der Gefahr einer zu leichten Harmonisierung geschützt. Die Übernatur erscheint der gefallenen Natur irgendwie als Bedrohung, als Forderung auf Verzicht, als grausam. Wem die Gnade des Glaubens versagt blieb, dem muß das Christentum lebensfeindlich vorkommen. „Christlicher Humanismus" ist dann Widerspruch in sich.

Anderseits darf man der Fragwürdigkeit des Humanismus, wie sie sich vom Religiösen her ergibt, nicht ausweichen. Selbst wenn wir jenen Humanismus ablehnen, der auf alles verzichtet, was über das Reinmenschliche hinausgreift, auf das Irrationale wie auf das Übernatürliche, der nie befriedigen kann, weil er die Idee des Menschen rationalistisch beschränkt, weil in ihm Größe und Heroismus nicht Raum haben, weil durch die Verengung auf den Intellekt, durch die Trennung vom bluterfüllten Leben, von Herz, Gefühl, Gemüt, die tiefsten Wurzeln des schöpferischen Lebens absterben — gegen jeden absoluten Humanismus erhebt sich vom Religiösen her die Gegenfrage: ist der Inhalt des Humanismus nicht zu fragwürdig, zu eng, zu wenig werthaltig, als daß man seine kurze Lebenszeit auf die Aneignung so vergänglicher Güter verwenden sollte? Auf Güter, die höchstens die Form des natürlichen Menschen bewahren können, deren Leben aber aus andern, tieferen Quellen stammt? Sind nicht letztlich die humanistischen Güter eine Täuschung — gilt nicht zu-

[5] „Es gibt die Unchristlichkeit der bloßen oder der falsch gearteten Weltbejahung — gibt es aber nicht auch die der Weltverdammung? Der falschen Ablehnung, die sich nachher in Ressentiment und Verbogenheit auswirkt? Das Übernatürliche entgegenzunehmen und aus ihm zu leben, setzt Opfer voraus, aber haben wir nicht zu unbedenklich die furchtbare Tatsache hingenommen, wie sich immer wieder mit Übernatur und Opfer die Unnatur verbindet? Gewiß, auch daß sich die Unnatur einstellt, gehört zu den Folgen des Sündenfalles; sie ist deren giftigste Frucht.

Aber ist das Problem der Unnatur und ihres Verhältnisses zur Übernatur auch wirklich gesehen und als wichtige Frage für die christliche Weisheit und Erziehung in Angriff genommen? Nehmen wir nicht vieles als unabänderlich hin, was an sich durchaus nicht unabänderlich wäre? All die Ängstlichkeit, den Mangel an aufrechtem Wuchs, das Nachlassen zuversichtlicher christlicher Schaffenskraft ... und wiederum so oft die verräterische Gewaltsamkeit? Daß die Werte des Schöpferischen oft so gering in der Schätzung stehen, daß die Tugenden der Initiative und Verantwortungskraft oft so sehr zurücktreten vor andern, daß das Ethos der Ehre und Vornehmheit doch weithin nicht die Bedeutung hat, die ihm gebührt..."

Es ist eine Erfahrungstatsache aus der Geschichte des christlichen Lebens, daß wo die natürlichen Werte falsch angesetzt werden, auch im Religiösen „eine gewisse Ranggrenze nicht erreicht wird", „eine Fülle reinster christlicher Werte nicht richtig herauskommt, weil die tragenden natürlichen fehlen" (Guardini).

letzt nur: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an seiner Seele aber Schaden leidet?“ Und es gibt Menschen, die ihr Menschsein im höchsten Sinne verwirklicht haben gerade durch völligen Verzicht auf alle Kultur der Sinne, der Form, der Bildung. Die ihre relativen Werte nicht benötigten, sondern auf sie verzichteten und direkt, ohne äußere Zwischenstufe, den letzten, absoluten Wert, Gott, erstrebten.

Ihnen erschienen die Zwischenwerte — irdische Schönheit, Form, Wissenschaft — eher als Hindernisse auf dem Wege zur „Vollkommenheit“, ihr bewußtes Ideal war die Überwindung des Menschen, ihnen sind äußere Zwischenwerte nicht fördernd, sondern hemmend erschienen. Sie sehen in den relativen äußern Gütern nur die drei großen Versuchungen der Augenlust, Fleischeslust, der Hoffart des Lebens, des Hochmutes im Geiste. Sie züchten den Übermenschen, indem sie den natürlichen Menschen züchtigen — das ist immerhin ein Typ von Heiligen (wie die Styliten, Benedikt Labre, der Pfarrer von Ars). Daneben gibt es noch jene Haltung, wie sie die rein theozentrisch-zielstrebige Aszetik des hl. Ignatius in typischer Form darstellt, die weder positiv noch negativ sich aufhält auf dem Zwischenwege, sondern gegenüber den relativen Werten eine grundsätzliche Indifferenz erstrebt und deshalb sowohl eine negative als eine positive Haltung ihnen gegenüber einschließt und ermöglicht. In der Gefolgschaft des hl. Ignatius begegnen wir darum sowohl typischen Vertretern des christlichen Humanismus als des weltentsagenden Typs (Franz Xaver).

Der Humanist wird nun freilich (mit Recht) einwerfen gegenüber dem völlig asketischen Heiligentyp, daß dieser nur als seltene Ausnahme möglich ist und deshalb kein allgemein verbindliches Vorbild darstellen kann. Aber gerade er als Humanist muß wissen, daß nur Elite-, Ausnahmemenschen, die Aristoi, die das Höchstmaß darstellen, vorbildlich, beispielhaft und erzieherisch wirken. Immer wieder müssen Gestalten erscheinen, die mit dem Radikalismus und der Unbedingtheit der ersten Liebe „hingehen und alles verkaufen, die auch auf das Erlaubte verzichten und, weil sie „die kostbare Perle“ gefunden haben, ihr alles andere opfern.

Denn der tiefste Sinn der Askese ist die Freiheit der Seele.

In diesem Aspekt wird auch die Askese der Wüstenväter, der Eremiten und Styliten verständlich als Beispiel der Rettung des Menschen und seiner Seele vor der „Welt“. Sie waren ihrer Zeit die exemplarischen Bannerträger des neuen christlichen Menschentums, so unmenschlich ihre Kasteiung des Leibes scheinen mag. Sie zeigten einer in Sinnlichkeit schwelgenden und vergehenden Welt die Meisterschaft des Geistes und die Herrschaft der Seele. Sie gingen den Weg mit den neuen Mitteln und dem neuen Ziele zu Ende, den schon Plato im Phaedon weist (820): „Nur die Reinen und die Liebhaber der Weisheit treten nach ihrem Tode in Gemeinschaft mit den Göttern. Deshalb, Simmias und Kebes, zügeln jene, welche die Weisheit lieben, die körperlichen Begierden und widerstehen ihnen standhaft.“ Die Weisen, die Liebhaber der Weisheit, — „wer es fassen kann, der fasse es!“ Auch das Christentum macht den radikalen Weg zur Vollkommenheit nicht allen zur Pflicht. Aber die

evangelischen Räte der freiwilligen Armut, der Keuschheit und des Gehorsams, die Grundlagen der christlichen Ordensgelübde, weisen den „leichten" Weg zur Vollkommenheit, so hart er dem natürlichen Menschen scheinen mag.

Es ist mehr als natürliche Humanität, wenn von den Vätern in der Wüste berichtet wird, daß eine Traube, die von der ersten Zelle ausging, die Runde machte durch die weitverstreuten Wüstenwohnungen und zu ihrem ersten Besitzer wieder zurückkehrte, weil jeder der Eremiten seinen Nachbarn der erfrischenden Frucht bedürftiger glaubte als sich selber. Humanität muß vom Heroismus gespeist werden, um nicht zu vertrocknen, dieser aber aus der übernatürlichen Quelle. Darum unterscheiden sich die christlichen Büßer und Asketen gerade durch ihre Menschlichkeit von den Stoikern, weil diesen das letzte Geheimnis des Opfers, die Liebe, mangelt. Der Stoiker ist düster und resigniert, der christliche Asket ist heiter, freudig. Rufinus erzählt von seinem Besuche bei den ägyptischen Einsiedlern im vierten Jahrhundert: „Supra modum autem laetitia et gaudium inerat eis, et tanta exultatio, quanta haberi ab ullo hominum non possit in terris. Nullus in eis tristis omnino inveniebatur." [6]

Aber nur Begnadete mögen den unmittelbaren Sprung in das Absolute wagen. Der Verzicht auf die Schönheiten des Lebens, auf Kultur- und Bildungsgüter kann um außerordentlicher Heilsgüter willen geraten und empfohlen, aber nicht allgemein befohlen werden. Man kann ohne höhere Kultur heilig werden, aber Kulturlosigkeit ist keine Bedingung zur Heiligkeit. Der Maßstab der Kultur kann nicht an das Heilige angelegt werden, aber der Heilige, das Genie der übernatürlichen Liebe, des Glaubens und der Hoffnung, kann auch ein schöpferisches Genie des Geistes und der Tat sein, ja die Übernatur erhöht und vollendet die Natur auch in ihrem „natürlichen" Bereiche.

Psychologie oder Theologie der Ehe?

Von Erich Przywara S. J.

Ein Philosoph, zwei Theologen und ein Nervenarzt versuchen im Angesicht der zugestandenen Krise der Ehe eine tiefere Sinngebung: Julius Ebbinghaus in seinen Untersuchungen „Über den Grund der Notwendigkeit der Ehe" (in den Blättern für Deutsche Philosophie 1936, Heft 1—3), Matthias Laros im ersten Teil seiner „Modernen Ehefragen", Franz Zimmermann in einer „Metaphysik der Geschlechter", Hans von Hattingberg in einer „ärztlichen Wegweisung" „Über die Liebe" [1]. In dieser Sinngebung geht es teils bewußt teils unbewußt um das innere Verhältnis

[6] Rosweyde, De vita et verbis Seniorum libri X p. 464 ss. Vgl. The Month (1936) 110.

[1] Matth. Laros, Moderne Ehefragen I. Die Beziehungen der Geschlechter. (188 S.) (Köln 1936, Staufen-Verlag) M 2.80. — Franz Zimmermann, Die beiden Geschlechter in der Absicht Gottes. (128 S.) (Wiesbaden 1936, Matthias-Grünewald-Verlag) M. 3.20. — Hans v. Hattingberg, Über die Liebe. Eine ärztliche Wegweisung. (362 S.) (München 1936, J. F. Lehmann) M 6.60.

jenes dreifachen Sinnes der Ehe, wie Augustin ihn bestimmt: proles, fides, sacramentum: Dienst-Sinn der Ehe zum Kind hin, Person-Sinn der Ehe als Treue zueinander, Gott-Sinn der Ehe als Teilnahme an dem Sakrament der Hochzeitlichkeit zwischen dem menschgewordenen Gott und der Kirche. Durch diesen dreifachen Sinn ist die Ehe für Augustin als ein positives „Gut" geschieden gegen eine Ehe als reines „Mittel gegen die Begierlichkeit" (remedium concupiscentiae): „denn nicht weil die Unenthaltsamkeit ein Übel ist, darum (besteht) die Ehe, oder ist dadurch, daß Unenthaltsame eins werden, etwa kein Gut: im Gegenteil, nicht wegen dieses schuldhaften Übels ist dieses Gut, sondern wegen dieses verzeihlichen Gutes ist jenes Übel: weil das, was Gutes hat die Vermählung und wodurch gut ist die Vermählung, niemals Sünde sein kann. Dies aber ist ein Dreigeteiltes: Treue, Kind, Sakrament" (De Gen. ad litt. IX 7, 12). Diesem dreifachen Sinn gibt Thomas von Aquin eine bestimmte innere Ordnung: daß der Dienst-Sinn als „Zeugung und Erziehung des Kindes" zwar der „Haupt-Sinn" sei (pro fine principali), aber „der Ehe des Menschen entspricht, insoweit er Lebewesen ist"; daß der Person-Sinn als „Gemeinschaft im Wirken" zwar „Sinn zweiter Stelle" sei, aber der Ehe des Menschen entspricht, „insoweit er Mensch ist"; daß der Gott-Sinn der Ehe als „Zeichen Christi und der Kirche" im „Sakrament" zwar nur wie ein „Darüber hinaus" (ulterius) erscheint, da er der Ehe des Menschen entspricht, „insoweit er Gläubiger ist", aber daß erst durch ihn die unauflösliche Ein-Ehe begründet erscheint, „weil wie Christus einer ist, so auch die Kirche eine ist", während „eine Vielheit der Gatten weder ganz aufhebt noch einigermaßen hindert den ersten Sinn der Ehe" und „den zweiten Sinn zwar nicht ganz aufhebt, aber doch viel hindert" (S. th. 3, q. 65, a. 1 corp.).

Julius Ebbinghaus ist von dieser wirklichen christlichen Tradition insofern bestimmt, als er in seinen Untersuchungen unbedingt die unauflösliche Ein-Ehe als das einzig Gemäße zu begründen sucht. Aber alles zielt von vornherein darauf hin, diese wirkliche christliche Tradition in die Richtung des Nützlichkeits-Rationalismus der Aufklärung zu deuten: da er den Gott-Sinn der Ehe (der nach Thomas erst eigentlich die unauflösliche Ein-Ehe grundlegt) nicht nur methodisch ausschaltet (6), sondern auch sachlich in seinen tiefsten Gründen („Teilnahme der Erzeuger am göttlichen ‚Schöpfungswunder'") ablehnt (15 Anm.); und da er den Person-Sinn als „Gemeinschaft im Wirken" zuerst utilitaristisch deutet, um ihn eben so zu widerlegen (150 ff.). So bleibt nur der Dienst-Sinn der Ehe, von dem Thomas selber sagt, daß er „der Ehe des Menschen entspricht, insoweit er Lebewesen ist" (in einer Linie also mit dem Untermenschlichen) und darum am wenigsten für sich eine unauflösliche Ein-Ehe begründen könne. Und es ist dazu für Ebbinghaus nicht einmal adliger Dienst-Sinn, sondern platter Nützlichkeits-Sinn, für den er nur Spott hat (8 f., 11). So kommt er dazu, den Person-Sinn der Ehe in einer neuen Form, auf dem Wege einer Deutung der Ehe-Definition Kants, als den einzig begründenden Sinn der „Notwendigkeit der Ehe" auszubauen. Kant definiert die „Geschlechtsneigung" als „Neigung, die gerichtet ist...

unmittelbar auf andere Menschen als Objekte seines Genusses" (240). So liegt nach Ebbinghaus in der Ehe „ein Recht auf die Person selbst" (242), darin „ich ... einen dinglichen Rechtsanspruch auf die Person selbst habe, vermöge dessen sie, wie eine Sache, die ich besitze, in der Möglichkeit, rechtlich gebraucht zu werden, von mir abhängig wird" (244), ein „der rechtlichen Struktur nach völlig identisches dingliches Recht ... in Beziehung auf Personen", ein „auf dingliche Art persönliches Recht" (245), „ein Recht auf die Person..., in dem alle gegenwirkende Kraft ihres Rechtes konsumiert ist" (246), ein „Besitzen vermöge eines Rechts, durch das sie (die Person) ihm in Beziehung auf alle ihre möglichen Rechte bedingungslos, d. i. ohne mögliche rechtliche Aufhebung seines Rechtes unterworfen wird" (247). Indem Ehe dieses Recht ist, ist sowohl ihre Unauflöslichkeit wie ihre Form als Ein-Ehe begründet: weil sonst die Ganzheit des Rechtes auf die Person aufgehoben würde. Indem Ehe aber das Wechselseitig dieses Rechtes ist als „wechselseitig einander in Besitz" (248), wird sie „die Wiederherstellung der im einseitigen Besitze untergegangenen Persönlichkeit" (249). Die Geschlechtsgemeinschaft muß „sich notwendig auf das ganze Leben der Beteiligten erstrecken..., — denn diese Gemeinschaft als völlige Einswerdung der Personen konsumiert deren ganzes Recht, sich selbst in Beziehung auf ihr Recht zu bestimmen" (250). Ebenso aber ist die unauflösliche Ein-Ehe „notwendig, weil sie und sie allein die Bedingung einer möglichen Übereinstimmung der geschlechtlichen Hingabe mit dem Rechte der Menschheit, das heißt mit der persönlichen Würde des Menschen ist" (253).

Im Lichte der christlichen Tradition ist deutlich, was hier geschehen ist. Der Dienst-Sinn der Ehe, demgemäß die Gatten sachliche Werkzeuge des Lebens sind, ist zur innern Form des Person-Sinnes geworden: da die Gatten durch ihre Person und mit ihrer Person dinghaft Besitz zueinander sind. Während der echte Dienst-Sinn der Ehe Freiheit zueinander ist, weil gemeinsamer Dienst zum „höheren Dritten" (wie gerade Hattingberg neu sieht: 253 usw.), wird es hier total Dienst dinghaften Besitzes zueinander. Ebenso aber ist auch der Gott-Sinn der Ehe als innere Form in diese Ehe-Definition eingegangen: da das allein religiöse Verhältnis eines „Sich-Gewinnen im Sich-Verlieren" und eines „Auferstehen im Untergehen" zur immanenten Religion der „Wiederherstellung der im.. Besitz untergegangenen Persönlichkeit" geworden ist. Während der echte Gottes-Sinn der Ehe aus der restlosen Unmittelbarkeit der Person zu Gott den Dienst der Liebe zueinander in der heiligen Hingabe heiliger Freiheit begründet (als Teilnahme an der Selbsthingabe Gottes zur Kirche), wird hier die Absolut-Hingabe der Person, die allein zum absoluten Gott hin ist, zur Absolutheit dinghaften Besitzes zueinander. Damit aber ist der Person-Sinn der Ehe selber aufgelöst: in einen gegenseitigen dinghaften Besitz-Recht-Sinn, und dies gerade mit der Note religiöser Absolutheit. Nicht nur das profan Persönliche, sondern das sakral Persönliche der Ehe erscheint als diese eine Gegenseitigkeit dinghaften Besitz-Rechtes auf die Person als „Objekt" des „Genusses". —

Matthias Laros und Franz Zimmermann legen ebenso wie

Ebbinghaus den Ton auf den Person-Sinn der Ehe. Aber hier geht es einerseits noch ausdrücklicher in die Richtung einer Psychologie der Ehe: da das Zueinander bei Ebbinghaus auf ein objektives Recht sich baute, bei Laros und Zimmermann aber auf eine psychologische Ergänzung zwischen Mann und Frau. Anderseits indes verankert sich diese Psychologie bei den beiden zuletzt in einem besondern Gott-Sinn der Ehe, während bei Ebbinghaus der Person-Sinn sein eigener Gott-Sinn zugleich war. Laros wie Zimmermann knüpfen an die bekannten Theorien über die unterscheidende Psychologie der Geschlechter an. Für Laros entwickelt sich hieraus die Ehe als „gegenseitige Ergänzung, so daß auch der Mann für sein Vollmenschentum der Frau bedarf; jedoch mit dem Unterschied, daß der Mann mit seiner Veranlagung zum Werke mehr in und auf sich selber steht als die Frau, die in erster Linie zum Dienst an der Persönlichkeit, zur Brautschaft und Mütterlichkeit geschaffen ist" (40 f.). „Das einigende Band ist eine zentrale persönliche Beziehung zu diesem einen und einzigen Menschen um seiner Persönlichkeit willen, und zwar so ausschließlich, daß jede andere gleiche oder ähnliche Beziehung mit Eifersucht ausgeschlossen ist, und dazu mit solcher seelischen Ganzheit, daß nichts Eigenes mehr für sich zurückbehalten wird" (49). Es ist „Polarität" der „überhöhenden Einung der beiden Pole" (143) in der „naturgegebenen Spannung zwischen Eros und Sexus unter personaler geistiger Führung" (124 f.). Diese Polarität hat ihren Gott-Sinn darin, daß in ihr die „zwei Seiten" Gottes sich zeigen und binden, Gottes „unendliche Macht in der Schöpfung — und seine unfaßbare Liebe in der Erlösung": „der Mann als die Kraft der Schöpfung und die Frau als die Liebe der Erlösung, vor allem der Erlösung des Mannes, der erst in ihrer liebenden Hingabe zu seinem eigentlichen Mannestum kommt" (175). — Zimmermann zielt demgegenüber auf eine objektivere Fassung des Person-Sinnes der Ehe: da er die Mann-Frau-Ergänzung zwischen Neigung zum „Abstrakten, Allgemeinen" und „Bestimmten, Gestalteten" und Neigung zum „Konkreten, Einzelnen" und „Fließenden, Werdenden" (13, 82) nur als „Mittel" faßt, die „Gemeinschaft" aber als „Ziel" (23), indes Gemeinschaft in dynamischem Sinn, als „Verströmung des Seins" (37). Dieser Person-Sinn wurzelt in einem Gott-Sinn, darin der Mann (als der Erstgeschaffene) erscheint wie im innergöttlichen Leben der Sohn zum Vater, die Frau aber (als die von Gott aus dem Mann geschaffene) sich gibt wie im innergöttlichen Leben der Heilige Geist als ausgehend von Vater und Sohn (51 ff.). Darum hat „das Weib weder im natürlichen noch im übernatürlichen Bereiche unmittelbare Berührung mit Gott" (73), sondern „das Weib geht zu Gott durch den Mann, wie Gott durch den Mann zum Weibe" (54), und „das Weib ist vom Mann ausgehend, der Mann ist durch das Weib durchgehend, durch das Weib sich entfaltend" (78), — wenngleich diese Unterschiede nicht die „persönliche Vollkommenheit" betreffen, sondern die „Bezogenheit ... auf das Ganze" (83). So fließen auch im Jenseits die „Güter der seligsten Anschauung über den Mann zum Weibe" (125), wie „die Einheit des Fleisches in den auferstandenen Geschlechtern" währt

(128), zwar nicht als „irdischer Geschlechtsakt" (127), aber als „Einheit des vergeistigten Fleisches in der Verklärung" (127, gemäß Berdjajew).

Die wirkliche christliche Tradition macht die Fehlgänge auch dieser Theorien deutlich. Bei Laros wird die Frau zur „Liebe der Erlösung, vor allem der Erlösung des Mannes, der erst in ihrer liebenden Hingabe zu seinem eigentlichen Mannestum kommt" (175). Bei Zimmermann geht „das Weib ... zu Gott durch den Mann, wie Gott durch den Mann zum Weibe" (54), und umgekehrt ist „der Mann durch das Weib durchgehend" (78). In beiden Fällen ist der Person-Sinn der Ehe für die Frau dahin ausgeschlagen, daß sie ein „Mittel zu..." für den Mann ward. In beiden Fällen ist außerdem das Religiöse innerlich sexualisiert: da bei Laros die Frau die religiöse „Liebe der Erlösung" darstellt, indem sie „vor allem" für die „Erlösung des Mannes" zu „seinem eigentlichen Mannestum" da ist; — noch einschneidender bei Zimmermann, da nach ihm die Frau ihre religiöse Beziehung zu Gott überhaupt nur „durch den Mann" hat. So ist die Folge der Hintansetzung des Dienst-Sinnes der Ehe hier fast noch verhängnisvoller als bei Ebbinghaus: weil gerade hier das Intimste der Person, ihr Religiöses, zum Träger sachhafter Fremdzwecklichkeit ward. Faßt man, wie Zimmermann will, das „Geschlechtliche als Einrichtung des Menschen zur Befriedigung eines geistigen Bedürfnisses" (110), so wird in letzter Folgerichtigkeit das aufgehoben, was nach Thomas von Aquin eigentlichst das Geistige kennzeichnet, seine Unmittelbarkeit zu Gott (S. th. 1, q. 57, a. 4 corp.).

Das erfahrungsreiche Buch Hans von Hattingbergs betont darum grundsätzlich die Notwendigkeit der Rückkehr vom Prinzip der „Liebesehe" (in der der Person-Sinn der Ehe allein herrscht) zum tiefer verstandenen Prinzip der „Sakramentalehe" und „Standesehe" (182 ff.), und dies auch und gerade vom sogenannten „Glück" der Ehe aus: „Die Statistik läßt ... keinen Zweifel daran, daß die Ehe alten Stils in dieser Richtung für eine sehr große Mehrheit von Menschen sogar bessere Chancen bietet. Viele Liebesehen bringen Unglück und hemmen die persönliche Entwicklung, statt sie zu fördern. Sehr viele Ehen dagegen, die etwa von den Eltern oder aus Vernunftgründen gestiftet wurden, verlaufen glücklich. Ja, sie können sich zu einem wahren Liebesbund entwickeln, wenn die Partner an der geheiligten Bindung festhalten" (184). Das Fazit der auf bewußte persönliche Ergänzung angelegten Ehen ist: „je mehr Eheleute man zu beraten hat, desto häufiger stellt sich ernstlich die Frage: ob die Ehe zwischen bewußten Menschen heute überhaupt noch möglich ist" (211). So kommt Hattingberg dazu, ein früheres Einstehen für die Prinzipien der Liebesehe und die (folgerichtige) „Kampagne für die Freiheit der Liebe, die meine Generation mit religiösem Eifer durchgekämpft hat" (10 f.), so weit zu liquidieren, daß er ihren Weg unter allen Rücksichten als Weg in die Neurose zu zeichnen hat: da die „große Leidenschaft... zur ‚Liebe an und für sich'" wird, „wenn wir nicht wahrhaft den andern, sondern die Liebe und in ihr uns selbst lieben" (96), hinein in die „Verselbständigung der Lust" (52), hinein in den „Kurzschluß der Sinnlichkeit" (98) und den „Teufelskreis" des „Lustsuchens" (96) bis zur aus-

gesprochenen Dämonie des „Mechanismus der Sexualisierung" (64, 116, 292), der „teuflischer ist als jede denkbare Teufelei" (116). Echte Liebe zwischen Mann und Frau darf weder sein ein „den letzten Widerstand Überwinden, um den andern ganz in uns aufzunehmen" noch ein „ohne Rest in ihm Aufgehen, in der Hingabe uns Auflösen", sondern das „Geheimnis der Liebe" ist, „daß wir in ihr ganz allgemein das höhere Dritte suchen müssen" (253). „Seinen wahren Lebensgrund findet das höhere Dritte in der Aufgabe, welche der Ehe im Kinde erwächst. Erst in den Kindern wird der höhere Sinn der Ehe wirklich und lebendig" (187).

Darum dient in der wahren Ehe „die Frau der Idee nach nicht dem Manne als Person. Sie dient, wie der Mann, der geheiligten Institution der Ehe" (188). Es tritt gegen das Absolute personaler Bindung darum das Gesetz des „Amtes": „die Gleichberechtigung im Menschlichen wird ... gerade dann am besten gewahrt, wenn Mann und Frau in der Ehe ‚Ämter' (im Dienste des höheren Dritten) bekleiden, die jeweils den einen oder den andern zum Führer machen", also daß „im Rat der Ehe dem Mann das Amt des Auswärtigen" zufällt, „der Frau das Amt des Innern" (189). Gegen den Taumel des persönlichen „Verstehens" zwischen „Übersteigerung ... der Hingabe" und kaltem Ablehnen tritt „das Gesetz der Distanz", bis dazu, „daß es Ausdruck sein kann von Liebe höherer Art, sich dem andern zu versagen, statt sich in ihm zu verlieren" (245): „man kommt nicht wahrhaft zum andern, wenn man sich an ihn wegwirft.... Ohne Distanz muß die Auseinandersetzung zwischen zwei Extremen hin- und herschwanken. Sie wird entweder zu einem persönlichen Handgemenge, in dem es zugleich um die Macht geht wie um das Recht verstanden zu werden.... Oder sie entartet zu einer dauernden Brunst der Seelen. Man kommt sich so nahe, daß schon die kleinste Schwankung zur Störung wird, welche die Gegenbewegung auslöst" (193 f.). Gegen die Dämonie des frei Persönlichen überhaupt tritt endlich als „Gesetz der Form" die „unauflösliche Einehe", „welche den Grundforderungen sowohl der Standes- wie der Sakramentalehe gerecht wird": „allein die unauflösliche Einehe zwingt uns, auch dann standzuhalten, wenn die Auseinandersetzung persönliche Unannehmlichkeiten mit sich bringt" (194 f.). So führt Hattingberg sein Motto durch „Gegen die Liebe — im Namen der Liebe" (8), hin zur „Behauptung..., die wir ... vorangestellt haben: daß sich der höchste (geistige) Sinn wahrer Liebe am besten in der Form einer Ehe verwirklichen läßt, welche den Grundforderungen sowohl der Standes- wie der Sakramentalehe gerecht wird" (195).

So bedeutet die „ärztliche Wegweisung" dieses Nervenarztes, der durch die gesamte neuere Psychiatrie hindurchgegangen ist, die grundsätzliche Wiederherstellung der Art, wie die christliche Tradition den Person-Sinn der Ehe bestimmt sein läßt durch das Zuerst ihres Dienst-Sinnes: „der einzelne kann... über das Verhältnis von Mann und Frau nur zu Ende entdecken, was im Grunde bei ihm von Anfang feststeht" (196). Aber Hattingberg geht eben darum auch bis hart nah an die Weise, in der dieselbe christliche Tradition die unauflösliche Einehe erst eigentlich durch den Gott-Sinn der Ehe sich begründen läßt. „Alle ... Schwierigkeiten ... ver-

schwinden in dem Augenblick, wo der Dienst beider Partner am höheren Dritten zugleich Gottesdienst ist" (188 f.). Hattingberg folgt grundsätzlich C. G. Jung, nach dem „tiefer als" alle Gegensätze, von denen Freud und Adler sprechen, „der religiöse Konflikt den Menschen zu beunruhigen vermag" (110). Alle Neurose und Perversion der Liebe ist dann in der Tiefe einerseits, als „Lust um ihrer selbst willen" in einer „Liebe an und für sich", „gegen Gott gerichtet" und „Abfall von Gott" (50), anderseits „zuletzt auch Ausdruck mißleiteten Gottsuchens" (90), weil „allen Perversionen eine tiefe, ungestillte Sehnsucht nach ‚höherer' Liebe ... gemeinsam ist" (65). Echte Liebe als „Offensein durch alle Sinne für das Wunder des Lebens" (100) und als die Art, „welche die Gegensätze unserer Natur in unbegreiflicher Weise einigt" (252), hat unmittelbar „etwas Religiöses" (50). „Einen Menschen lieben, heißt: ihn so sehen, wie Gott ihn gemeint hat" (246). „Einen Zustand der Fülle, in dem wir das Beste von allen Seiten zu empfangen und zugleich unser Bestes zu geben fähig sind, hat die religiöse Sprache den ‚Stand der Gnade' genannt. Weil das aber für die echte Liebe zutrifft, kann man sagen, daß Lieben heißt, im Stande der Gnade sein" (16). Darum ist „die Grundforderung der Sakramentalehe ... schon in dem althochdeutschen ‚Ewa' angedeutet, das Einheit meint und Ewigkeit anklingen läßt", und „die katholische Kirche gibt diesem Gedanken den reinsten Ausdruck, wenn sie die Ehe als Sakrament ... erklärt.... In ihr lebt als höheres Drittes der Gott-Geist, dem Mann und Frau gleichermaßen dienen" (181).

Gewiß will Hattingberg die Knüpfung des „Stand der Gnade" mit der „echten Liebe" nicht in dem Sinn verstanden wissen, dem die Deutungen Laros' und Zimmermanns folgerichtig durchgedacht verfallen müßten: daß die Teilnahme am göttlichen Leben an das Eins von Mann und Frau gebunden sei. Denn einmal betont er „die unbestrittene Tatsache, daß Menschen seelisch gesund leben können (die Mönche und Nonnen), die ihre Sexualität völlig unterdrücken" (102). Und dann, grundsätzlicher, sieht er die „Gegensätze" des Menschen so, daß der „Geschlechtsgegensatz" als „Dimension rechts-links" durch den „menschlichen Urzwiespalt" schneidet, darin „wir zwischen dem Drang nach Eigensein oder zur Freiheit ... und zwischen der Sehnsucht nach Bergung und Bindung im Ganzen der göttlichen Einheit hin- und hergerissen werden" (110 f.). Seine Sicht der „echten Liebe" als „Stand der Gnade" geht damit wohl durchaus in die Richtung der eigentlichen Theologie der Ehe: daß im Urstand des Paradieses die Gnade der „Teilnahme an der göttlichen Natur" in der Zeugung weitergegeben worden wäre. Er streift auch ganz nahe an das notwendig Ergänzende dieser Theologie, wenn er, sichtend von den Verkehrungen der Liebe her, schließlich (trotz gelegentlich anderer Äußerungen) erklärt: „die Entstehung der Sünde ... hat keine andere Erklärung gefunden als durch das Dogma von der Erbsünde" (298). Denn das unheimliche Schillern des Geschlechtlichen zwischen Göttlichkeit und Dämonie hat allein hierin seine Erklärung, daß in der Zeugung nun nicht mehr die Gnade der „Teilnahme an der göttlichen Natur" weitergegeben wird, sondern eben die Erbsünde, d. h. das echt satanische Greifen nach

Gott, um „wie Gott" zu sein. So berührt er auch endlich, wenngleich unbewußt, das zusammenschließende Stück dieser Urstands- und Erbsünde-Theologie der Ehe: daß sie „Sakramentalehe" sein muß, damit in ihr lebe „als höheres Drittes der Gott-Geist, dem Mann und Frau gleichermaßen dienen" (181), weil nur so „das geheiligte Band der Ehe ... allen persönlichen Wünschen und Trieben und damit auch der Liebe schlechthin übergeordnet" ist (181). Denn im Sich-Schenken der Liebe Gottes im „Gott-Geist" überwindet sich der Widerspruch zwischen Urstands- und Erbsünde-Theologie der Ehe in ihre eine Erlösungs-Theologie.

Eben hier aber schneidet der letzte Psychologismus durch diese Annäherungen an die christliche Theologie der Ehe mitten hindurch. Denn Hattingberg faßt den „Stand der Gnade" der „echten Liebe" als „Zustand der Fülle": es „erlebt jeder von ihnen darin die Befreiung von den Gegensätzen in der eigenen Brust, wenn ihn das ‚höhere Dritte' der Liebe durchdringt und verwandelt" (254). Das aber ist, in christlicher Sprache, religiöse Psychologie des Spürens der Gnade, nicht Theologie des Seins der Gnade. Und darum verfällt Hattingberg dann auch einer Psychologisierung von Erbsünde und Erlösung in die Dialektik zwischen „erster Selbstverständlichkeit", „Entstehung ... des Selbstbewußtseins" und „zweiter Selbstverständlichkeit" (296 ff.). So vergleitet ihm folgerichtig die Ehe des objektiven Sakraments mit einer Ehe subjektiver Seligkeit. Das letzte Wort bleibt dann doch das subjektive „Glück", — mit der unheimlich unerbittlichen Folge, die er ehrlich eingesteht: „je mehr Eheleute man zu beraten hat, desto häufiger stellt sich ernstlich die Frage: ob die Ehe zwischen bewußten Menschen heute überhaupt noch möglich ist" (211).

Hier antwortet allein der unabgeminderte und unverdeutete Sinn dessen, was Thomas von Aquin sagt: daß erst vom „sacramentum" her die unauflösliche Ein-Ehe sich unwidersprechlich begründet, d. h. vom letztkonkreten Gott-Sinn der Ehe her, darin sie „Zeichen Christi und der Kirche" ist (S. th. 3, q. 65, a. 1 corp.). Denn das Eins Christi und der Kirche ist nicht einfach Selbstmitteilung der Liebe, die Gott ist, — sondern dies im Geheimnis der Erlösung und dies also im Geheimnis des Kreuzes und darum im Zeichen der „Schwachheit" der „Schande" des „Fluch" des „Herausgeworfen" des „Skandal" und der „Narrheit" des Kreuzes (1 Kor. 1, 18—30; Gal. 3, 13; Hebr. 13, 12—13). Ist das Sakrament der Ehe wesentlich und unterscheidend im „Zeichen Christi und der Kirche", dann ist sein wesentliches und unterscheidendes Zeichen eben das der „Schwachheit" der „Schande" des „Fluch" des „Herausgeworfen" des „Skandal" und der „Narrheit" des Kreuzes, — und in diesem Zeichen antwortet die Erlösungs-Theologie der Ehe auf den furchtbaren Widerstreit zwischen ihrer Urstands- und Erbsünde-Theologie. Ehe ist der Ort, darin wesentlich und unterscheidend das volle Kreuz aufgerichtet und enthüllt wird: weil es kein anderes Eins zwischen Christus und der Kirche gibt als die Liebe des „In-eins-gekreuzigt" (Gal. 2, 19—20; Hebr. 13, 12—13). An diesem Geheimnis des Kreuzes, das also das wesentliche und unterscheidende Geheimnis der Ehe ist (und aller Ehe ohne Ausnahme, weil es nur die eine übernatürliche Ordnung der Erlösung im

Kreuze gibt), — hieran zerschellt der letzte Anprall einer Psychologie der Ehe: der Anprall der „Vernunft" und „Anständigkeit" und „Menschlichkeit" aller Gründe natürlicher Liebe. Denn im Geheimnis des Kreuzes ist die „Weisheit" allein in der „Narrheit" und die „Anständigkeit" allein in der „Schande" und der „Segen" allein im „Fluch" und das „Innerhalb" allein im „Außerhalb".

Gerät also eine Ehe in die Zone, darin sie nur als „Torheit" und „Schande" und „Fluch" und trostloses „Außerhalb" für Mann und Frau erscheint, so verliert sie so wenig ihren Sinn, daß sie ihn geradezu erst dann gewinnt: das Kreuz zu leben, in das sie von vornherein bezeichnet ist: nicht um eines paradoxen subjektiven Heroismus willen, sondern als objektiver Dienst am objektiven Werk der Erlösung. Wie auch entsprechend der christliche Ordensstand als „christlicher" nicht auf einen „Himmel auf Erden" zugerichtet ist, sondern auf das Umfangen des Geheimnisses des Kreuzes als „Beruf, den man bekennt" (in der „Profeß"): weswegen ein hl. Ignatius von Loyola nur folgerichtig als Kennzeichen guten Standes seines Ordens das Verfolgtwerden ansah, d. h. das, was man menschlich als Katastrophen ansieht und darum nach Kräften vermeidet. Ist aber Ehe im Unterschied zum Ordensstand Sakrament und dies unterscheidend (im Vergleich zu andern Sakramenten) im „Zeichen Christi und der Kirche", dann ist Ehe im Unterschied zum Ordensstand sakramental in das unabgeminderte und unverdeutbare Geheimnis des Kreuzes gestellt. Denn da in der Erbsünde die Einheit des ersten Mannes und der ersten Frau nach dem „wie Gott" griff und hierin ins höchste Oben, antwortet Gott im Geheimnis „Christi und der Kirche" mit dem tiefsten „Nieder" des „Leer" und „Umsonst" des „wie ein Sklave" und schenkt hierin die Liebe, die Er ist, bis zur „Hingabe der Seele" (Phil. 2, 6—8; 1 Ioh. 3, 16), — daß also alles Tragen des „Zeichen Christi und der Kirche" (was die Ehe ist) dienende Teilnahme dieser Haltung Gottes zu sein hat, um so allein teilhaft der Liebe zu sein, die der „Gott-Geist" ist. So sind alle Schwierigkeiten der Ehe so wenig mögliche Einwände gegen sie, daß sie vielmehr als Erweis ihres konkreten Gott-Sinnes sich enthüllen. So kann die möglichste Beseitigung dieser Schwierigkeiten ihren letzten Sinn nicht in einer „idealen Lösung" haben, sondern im „Ausfüllen der Lücken der Leiden Christi in meinem Fleisch für Seinen Leib, der die Kirche ist" (Kol. 1, 24). So ist der Stand des Kreuzes das eigentliche Zeichen des „Standes der Gnade" der Ehe, und darum der Zustand der „Leere" des „Nichts" des „Umsonst" des Kreuzes (Phil. 2, 7) ihr eigentlicher „Zustand der Fülle". Das letzte Entscheidende für Gesundheit oder Neurose ist darum dies: Aufrichtigkeit zum Kreuz oder verlogene Idealisierung. Die Theologie des Kreuzes allein ist der „rocher de bronce" für die unauflösliche Ein-Ehe, in der „sich der höchste (geistige) Sinn wahrer Liebe am besten ... verwirklichen läßt" (Hattingberg 195).

So aber gerade wird die Ehe zu einer besonderen Darstellung der Wahrheit des Thomas-Satzes, daß die „Gnade" die „Natur" zwar voraussetzt, und nicht zerstört", aber als ihre tatsächlich „letzte Form" (in der tat-

sächlich einzig bestehenden übernatürlichen Ordnung der Erlösung) sie erst „durchführt" zur „letzten Vollendung" (per-ficit). Denn vom sacramentum des Kreuzes her als der wahren „Gnade des Neuen Bundes" (Augustinus, Ep. 140) wird erst das unbezweifelbar, was bereits der natürliche „höchste (geistige) Sinn wahrer Liebe" ist: die unauflösliche Ein-Ehe. Und so begründet sich auch erst eigentlich vom selben sacramentum her die Ordnung des dreifachen Sinnes der Ehe, wie Thomas ihn darlegt. Da das sacramentum die Eheleute teilnehmen läßt an dem „Dienst" und „Gehorsam" in der „Form des Sklaven", wie die Göttliche Majestät ihn Selber übt, begründet sich unweigerlich das Zuerst des Dienst-Sinnes der Ehe (proles) vor ihrem Person-Sinn (fides). Da die überpersönliche Göttliche Majestät Ihre „Glorie" des „Über-erhöht" kundtut und auswirkt in der „Schande" des „Nieder-Unten" Ihres „Sklaven-Dienstes" (Phil. 2, 7—11), wird der Aufgang im Untergang des Dienens zum Grundgesetz für alles „Persönliche" und gerade für das Persönliche der Ehe, das im Sakrament dieses Kreuzes steht: „wer seine Seele sucht, sie zu gewinnen, verliert sie, und wer sie verliert, zeugt sie zum Leben" (Luk. 17, 33); „wer seine Seele findet, verliert sie, und wer seine Seele verliert..., findet sie" (Matth. 10, 39); „wer seine Seele liebt, verliert sie, und wer seine Seele haßt in dieser Welt, wahrt sie ins ewige Leben" (Joh. 12, 25). Und eben darum heißt dann auch der (im Untergang des Dienens im Kreuz gewahrte) Person-Sinn der Ehe nicht „Ergänzung des Persönlichen", sondern „Treue" (fides) und „Gemeinschaft im Wirken" (communicatio operum): weil das Persönliche im Dienst wurzelt und eben darum nicht in der (wandelbaren) Subjektivität von Gefühl und Neigung, sondern in der (unwandelbaren) Objektivität von „Treue" und „Werk".

So aber gerade wahrt und vollendet sich der Natur-Sinn der Ehe. Ehe ist naturhaft der Ort, an dem der geschöpfliche Primat der „Arten" über Glück und Wehe der „Einzelwesen" sich entscheidend auswirkt: „Einzelwesen ... sind dazu da..., daß in ihnen die Arten gewahrt seien, auf die die Natur zielt" (Thomas von Aquin, De an. a. 18 corp.). Ehe ist eben darum der Ort, an dem entscheidend das Grundgesetz solchen Werdens sich verwirklicht: „Stirb und werde!" Ehe ist darum nicht der Ort, wo die „Vernunft" der Einzelmenschen sich den Gesetzen der Natur entwinden kann, sondern wo sie den unerbittlichen Dienst der Natur als bewußtes Ja zur Unabgemindertheit dieses Dienstes vollziehen „darf": und darum in restloser Unterwerfung unter die Weise, wie die Natur über Wohl und Wehe des elterlichen Lebens wie Lebens des Kindes hinwegschreitet zu ihrem einen Ziel, der Fruchtbarkeit der „Arten" (bis zum folgerichtigen Opfer des mütterlichen Lebens für das Kind und dem folgerichtigen Opfer aller berechnenden Sorge um das Fortkommen künftiger Kinder und dem folgerichtigen Opfer des Kindes für den Sinn der „Arten", d. h. in den Kampf des Lebens, bis zum Blutopfer). Dieser Heroismus, der in der Natur der Ehe gründet, gewinnt, als „Voraussetzung" (supponit) des Sakramentes des Kreuzes in ihm seine „vollendend durchführende letzte Form" (perficit). Und ebenso „gewinnt" und „findet" und „erliebt" sich in diesem „Verlieren" und „Hassen des Persönlichen die eigentliche Größe

des Persönlichen: als Glorie des Opfers in der Glorie des Opfers der Göttlichen Majestät. Ebenso ist es der eine eigentliche „Stand der Gnade" der „Liebe": „darin haben wir erkannt die Liebe, daß Jener für uns Seine Seele setzte; und auch wir schulden, für die Brüder die Seele zu setzen" (1 Joh. 3, 6). und wenn wir so „lieben einander, ist Gott bleibend in uns und Seine Liebe Weihe der Vollendung in uns" (1 Joh. 4, 12). weil „Gott die Liebe ist" (1 Joh. 4, 16).

So gewinnt sich die „Logik" der „Seele" (Psycho-logie) der Ehe aus der „Logik" ihres „Gott"-Sinns (Theo-logie): „wer seine Seele verliert Meinetwillen, findet sie" (Matth. 10, 39).

Duino und Salzburg

Von Willy Schreckenberg.

Man kann Rilke und Hasenkamp für „inkommensurable Größen" halten. Man wird es tun, wenn man das normale und klassische „Gesetz der Form" für das Wesentliche, die „Plastik der Gestalt" für die höchste Aufgabe des Dichters ansieht. Mit dieser Haltung wird indessen der Bereich des Dichterischen allzusehr eingeengt auf die Typik der Gestalt und herausgelöst aus den „Provinzen des Geistes", zu denen es auch als vollendetes Eigensein Beziehungen behält. Zumal bei Rilke. Was ihn für einen großen Teil seiner Verehrer anziehend macht, ist zwar zweifellos weniger der weltanschauliche Inhalt als der schwebende Zauber der Verse, den man erfahren kann, ohne den gedanklichen Inhalt überhaupt ganz und im Zusammenhang wahrzunehmen. Dennoch liegt gerade in dem durch die Form verdichteten Inhalt, in der durch die Kunst des Wortes emporgehobenen Wirklichkeit ein Wirkanspruch des Dichters: „Da ist keine Stelle, die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern." „Es ist nichts als eine Dummheit, zu glauben, daß ‚Kunst' eine Angelegenheit für Ästheten sei. Ihr strenger Anspruch macht nirgends Halt" (Dehn, R. M. Rilke, S. 162), und wenn dieser Anspruch auch zunächst „von dem anblickenden Anblick der Gestalt her vernehmbar wird", zwingt er uns doch zurück auf Gesetz und Wissen, Erlebnis und Idee hinter bzw. vor der Form, in der sich das Kunstwerk als objektives und selbständiges Sein präsentiert. Es gibt kein Gedicht Rilkes, das nicht unter der bestimmenden Zeugung der Lebensgestaltung, Lebensbewältigung und fremden Lebensbeeinflussung steht, und jedes Zeugnis wird um so gefährlicher, je mehr der Zauber der Form es objektiviert. Der Wille Rilkes und die Gefährlichkeit seiner Schöpfung ziehen für uns die Berechtigung und die Notwendigkeit nach sich, die Gehaltsform aus der Gestaltsform zu lösen, die Lebensschau und Daseinswertung des Dichters nicht nur als „künstlerische Werkübung", sondern als Bekenntnis zu fassen, Umfang und Richtung seiner Erkenntnis zu suchen, seinen weltanschaulichen Ort zu fixieren und seine dichterische Gestalt zur nackten menschlichen zu konkretisieren.

Damit erklärt sich zugleich der berechtigte Wunsch, der Gefahr Rilke,

seiner menschlich-tiefen und doch hoffnungslosen Weltanschauung eine andere Wertung, eine andere Gewalt korrigierend gegenüberzustellen: der Hoffnungslosigkeit der „Duineser Elegien" die geistige Überhöhe katholischer Weltanschauung in der „Salzburger Elegie". Die wissentliche Beschränkung auf die Elegien wird dabei biographisch gerechtfertigt durch die Tatsache, daß Rilke „eigentlich mit jedem Buch wie mit einem ganz neuen Einsatz begann, so als ob er vorher nichts geschrieben hätte" (Dehn S. 145), und daß die Duineser Elegien den tiefsten Blick seiner Weltschau bedeuten, sachlich dadurch, daß so nicht nur von dem objektiven Werden, sondern auch von der subjektiven Vorliebe der Person zur Person distanziert wird. Gleichzeitig paradigmatisieren wir durch diese Beschränkung Rilke zu dem Dichter, „der nicht glaubt", und weiten sein Wesen aus zu dem Wesen des „Gott-Fernen", während uns in Hasenkamp der Dichter, „der glaubt", und das Wesen des „Gott-Nahen" entgegentreten soll, mit andern Worten, es wird der Frage die Antwort, der „Angst" die Ruhe, der fruchtlosen irdischen Verwandlung der Dinge durch die Seele, das ewige Kreisen der Seele und der Dinge in Gott „in uns und über uns", der Mystik der Glaube, dem Augenblick der Gegenwart die Ewigkeit der Zeit gegenübergestellt.

Es geht also weniger um die Wirkungen selbst, als um das, was dahinter steht und vielleicht sich versteckt, und am wenigsten um die, welche sie gemacht haben, um die Dichter, obwohl sie als Extreme eines dichterischen Geschehens zueinander gehören. Nicht nur Extreme der Form nach. Rilkes Passivität ist aktiv und Hasenkamps absolute, d. h. aus dem Absoluten gespeiste Aktivität ist passiv. In dem Überschneiden der Gefühle und des Willens treffen sie sich, aufeinander bezogen durch ein entgegengesetzt gerichtetes künstlerisches Schicksal, in dem die Kunst zum Leben wird. Hier können wir mit Recht Rilke und Hasenkamp vergleichen; denn die Frage, die am Ende der Rilkeschen Kunst und seines Lebens steht, findet ihren Ausgleich in der Verkündigung des großen katholischen Ordo, den Hasenkamp ihr als einzig gültige und gottgesetzte Antwort anbietet.

In Rilke „erscheint in neuer Gestalt und verwegener Steigerung der ‚romantische Geist'" (Hankamer), der sich darin ausdrückt, daß er alle Grenzen verwischen will, um ins grenzenlos Unendliche hinauszustoßen. Der Romantiker sucht aus der wirklichen Endlichkeit, die er nicht bewältigt, herauszukommen in ein Reich, in dem er Weltschöpfer sein kann. Durch seine Progression in das Unendliche, die durch die Poesie ihren Niederschlag in der Wirklichkeit findet, sucht er die Seele zu lösen und gleichzeitig für sich zu retten. Die drei großen Mächte, die für den Romantiker ein gewisses Konglomerat für die unendliche Wirklichkeit waren, sind die Vergangenheit bzw. die Geschichte, die Menschheit und das Ich, und zwar als tätige, alle Möglichkeiten enthaltende Projektionen. An dem wirklichen Sein dieser drei Mächte, an ihrer faktischen Realität sind sie gescheitert. Rilkes verwegene Steigerung besteht nun darin, daß er auch diese Gefäße romantischer Eigentümlichkeit fortstößt, um nur im Verhältnis des Ich zum Ding die Heimat der Seele zu finden, daß er das

Gestaltlose zwischen dem „Er" und „Es" ins Kosmische erweitert. Sein Fiasko ist, daß er dabei statt der Fülle des Alls nur das Nichts erreicht und sich in dieses Nichts verliebt.

Rilke hat es vermieden, seinen einzelnen Elegien sinngemäße Überschriften zu geben, vielleicht um die bildhafte Form des Wortes nicht zu zerstören, um jede Einzwängung und Starrheit des geheimnisvollen Flusses zu vermeiden. Deshalb wird auch die äußerst strenge Form des Distichons durch eine innerliche Nachgiebigkeit bis zur Gestalt einer neuen Form aufgelockert: denn „innen / wer wehrte, hinderte innen in ihm die Fluten der Herkunft? / ...Er, der Neue, Schauende, wie er verstrickt war / mit des innern Geschehens weiterschlagenden Ranken / schon zu Mustern verschlungen, zu würgendem Wachstum, zu tierhaft / jagenden Formen. Wie er sich hingab —." Die Verse der dritten Elegie deuten lebhaft das gewaltige, innere, ichmitreißende Erlebnis des Ver„dichtungs"vorganges, während dessen sich Rilke, wie er schreibt, selbst vergaß, nicht aß noch trank, bewußt und doch willenlos dem Hauche der einsamen „Gotteswahrheiten" in seiner Brust hingegeben. Wir können daher auch bei einer weltanschaulichen Interpretation sein Wort, das, scheinbar so einfach und alltäglich, bis zum Äußersten mit Sinn erfüllt ist, nicht entbehren. — Um es vorwegzunehmen: Rilkes „Gott" ist einsam, und sein Mensch ist einsam. Der Raum, der Weltraum zwischen beiden ist zu groß, um von hier nach dort überbrückt zu werden, jener Raum, der das Sehnen und grenzenlose Schicksal des Menschendaseins enthält und aufhält, der geistige „Nachtraum". Unnützes Schauspiel des einsamen Menschen, werbend des „Herzens Verschwendung" in die gestaltete Leere zu schicken, in der nichts ist als „Abschied"! Unnützes Verlangen des sehnenden Menschen, in Gottes Einsamkeit gehört zu werden! „Wer, wenn ich schriee, hörte mich denn aus der Engel Ordnungen?" Auch dem übersteigerten romantischen Versuch, das Menschliche ins Abgründige und Unfaßliche zu erweitern, gelingt es nicht, dieses Abgründige zu fassen oder als Substanz in das Leben einzubauen. Rilke zerbricht in der Sehnsucht nach dem „Nichts als dem All", die „gestaltete Welt" stößt ihn als ewige Verzerrung seiner Liebe zum All immer wieder in die Grenzen, die seine mystifizierende „ziellose Zeitseele" verwischen will, zurück.

Die sehnsuchtsvolle Fremdheit des Menschen im Irdischen und das hoffnungslose Hinausstreben in das Grenzenlose liegen als unendlich trauriger Grundakkord über jeder Thematik, die in den Elegien angeschlagen wird. Versuchen wir trotz der leidenschaftlichen und schrankenlosen Bewegung, die über der ganzen Dichtung liegt und von Welle zu Welle durch die Gesänge strömt, die Ideengründe zu fühlen und zu fassen, so müssen wir uns klar darüber sein, daß die Deutung immer in etwa fraglich erscheinen wird, weil die Auflösung des Ganzen und im Ganzen der Interpretation des Einzelnen von vornherein widerstrebt. Es ist nur ein Hilfsmittel erster gedanklicher Interpretation für den gehaltsuchenden Interpreten, durch eine Beschriftung der einzelnen Elegien einen Eingang in die Dichtung zu finden. Immerhin scheint dieses Mittel besser und günstiger zu sein als eine Betrachtung der Motivgruppen, die nur scheinbar das versuchte

und gesuchte Mysterium des Lebens tragen, während durch die thematische Übersicht bereits ein kurzer Einblick in die Sinndeutung des Gedichtes gegeben wird. Die Themen sind: 1. Elegie. Von der Sehnsucht aus dem Geheimnis des Todes als Tröstung und Rettung. 2. El. Von der Hoffnungslosigkeit des Menschen, sich in die Dauer zu erheben. 3. El. Von der Ohnmacht der Liebe und der Macht des Blutes. 4. El. Von dem Schauspiel der Jugend zwischen Puppe und Weltraum. 5. El. Von der Lebenssteigerung des Helden. 6. El. Von den Bei„spielen" der fahrenden Gaukler. 7. El. Von der Schönheit und Fraglichkeit des Hierseins. 8. El. Vom „Gegenüber" und vom ewigen Abschied. 9. El. Von der Verwandlung der Dinge durch das Wort. 10. El. Von den Lehren der „Klage". — Jeder einzelne Gesang kennzeichnet sich so als eine Kunde von der Sehnsucht und Nicht-Erfüllung des menschlichen Erlebens.

Wir beschränken uns hier auf die Frage nach dem Menschen. Diese Frage stellen heißt, die Frage nach dem Leben beantworten. „Leben" aber ist die Erfüllung des Wunsches, an der „Seinswirklichkeit der Dinge teilzunehmen". Und hier versagt Rilke. Zwar kann er einmal rufen: „Hiersein ist herrlich", und er ruft es wegen eines kurzen Momentes, wegen eines „mit den Maßen der Zeit kaum Meßlichen zwischen zwei Weilen", da der Mensch „ein Dasein hatte. Alles. Die Adern voll Dasein." Der Jubelruf wegen e i n e s solchen gesteigerten Momentes zeigt symbolisch klar, wie hoffnungslos fremd der Mensch in Wirklichkeit im Leben steht, dem „das Frühere nicht und noch nicht das Nächste gehört. / Denn auch das Nächste ist weit für die Menschen." Was nützt der kurze Augenblick, in dem wir uns des „Hierseins" bewußt werden, wenn es sich, kaum daß wir es „innen verwandeln" wollen, verflüchtigt, ja wenn wir uns selbst dadurch verlieren. „Wir, wo wir fühlen, verflüchtigen; ach, wir / atmen uns aus und dahin; von Holzglut zu Holzglut geben wir schwächeren Geruch." Sind wir überhaupt wirklich hier? Besitzen wir die Welt? Kennen wir sie, und die Welt — kennt und anerkennt sie uns? „Ach, wen vermögen / wir denn zu brauchen? Engel nicht, Menschen nicht, und die findigen Tiere merken es schon, / daß wir nicht sehr verläßlich zu Haus sind / in der gedeuteten Welt." Die biologische Höherentwicklung von der Pflanze zum Menschen bedeutet ja zugleich eine Entwicklung zur Entfremdung aus dem Sein, von dem ihn das Zurückbewußtsein ebenso entfernt wie das Streben zur Grenze. Der Ruf in des Menschen Brust ist ewig, über den Tod hinaus, und selbst „die Versunkenen suchen / immer noch Erde". Aber die Erde will sie nicht, hört sie nicht, diesen „luftigen Austausch" des Menschengeschlechtes, diese „Schwindendsten", und alles auf ihr „ist einig, uns zu verschweigen". Gibt es also hier, wo „Bleiben nirgends ist", noch die Möglichkeit, etwas zu greifen, Dasein zu fühlen, ohne daß die „unendlich ängstlichen Hände" es wieder fahren lassen, eine Möglichkeit, die nicht nur Ruf ist und Sehnen, sondern Anruf und Aufgabe?

„Sein", „Dasein" heißt für Rilke das Blick-Wagnis in das Freie, Offene, Ewige, Nichts, in das Gestaltlose, bedeutet einen Zustand jenseits des Sehnens, der Klage, des Abschieds und des Todes. Dieses „Sein" muß

Rilke dem Menschen absprechen, solange er noch im „Irdischen" wandelt, in der „gestalteten Welt", die überall Bretterwände, Sichtgrenzen vor ihm aufstellt, so daß „unsere Augen wie umgekehrt sind und ganz um sie gestellt als Fallen". Leben ist erst in der Ewigkeit. Noch steht trennend der Untergang zwischen ihm und Gott. Erst die Freiheit vom Tod zerstreut das Dunkel, das wir selbst auf „die Spiegelung des Frei'n" werfen; der Übergang erst macht den Menschen lebendig, und die Erde und das „Hiersein" wird nur erträglich als Vorwand für diese „letzte Geburt". Allzu vage ist der versuchte Trost, daß „wir uns sehnen nach Schicksal", da wir es doch ständig zu vermeiden suchen, ob „uns auch scheinbar / alles Hiesige braucht, dieses Schwindende, / das seltsam uns angeht". Nicht Sehnsucht ist das Schicksal, das uns so konträr ist, so „gegenüber und nichts als das und immer gegenüber", sondern bittere Notwendigkeit, ja einzige Möglichkeit, um als Menschen zu fühlen, unsere „Enterbung" rückgängig zu machen und uns ins „Unsichtbare hin" einzufügen, durch ewig neuen Anfang und ewig bereiten Abschied. Im Schicksal bindet sich der Mensch an das Objektive und wandelt er „seine Schande" um in „unsägliche Hoffnung", in ihm wird ihm das Wesentliche seines Lebens, die eben noch mögliche Bürgschaft und Grundlage des ewigen Seins mitgeteilt: der Auftrag und die Verwandlung.

Es gab eine Zeit, da Heilige, „Unmögliche", wie der Dichter sie nennt, auf Erden knieten und Gottes Stimme hörten. Wir ertragen Gottes Stimme nicht mehr, und selbst der Engel, der vom Dichter gerufene Gott-Ersatz, der letzte Versuch, in seiner Person die Seinswirklichkeit dem Menschen nahe zu bringen, „ist schrecklich". Unser banges Menschsein verzagt vor der Größe der Schönheit, und, gleich als wenn es keine Erlösung gegeben hätte, als wenn nicht Gottes Sohn aus dem Feuerglanz der Ewigkeit in den menschlich-irdischen Leib hinabgestiegen wäre, bewundern wir das Schöne nur noch deshalb, „weil es gelassen verschmäht, uns zu zerstören". Keine Stelle lebt die ganze Trostlosigkeit Rilkeschen „Hierseins" so, wie sein Preislied auf die Engel, die er schuf, als für ihn „das Schöne zum Schrecklichen wurde, als der Dichter die verlorene Du-Beziehung im Transzendenten zu verwirklichen sich aufmachte": „Frühe Geglückte, ihr Verwöhnten der Schöpfung, / Höhenzüge, morgenrötliche Grate / aller Erschaffung, — Pollen der blühenden Gottheit." Sie merken ja nichts von unserem Wesen „in dem Wirbel / ihrer Rückkehr zu sich. (Wie sollten sie's merken?)" Dringt doch das zwiespältige Rufen des Menschen nicht hin zu ihrer Seligkeit: „Seine zum Greifen / oben offene Hand bleibt vor Dir / offen, wie Abwehr und Warnung, / Unfaßlicher, weit auf."

Infolge des gescheiterten „Versuches zur Transzendenz" kommt nun der „Auftrag" erst aus dritter Hand, als „ununterbrochene Nachricht" der Stille, als Mahnung des „Gegenüber", als Zuflucht des Vergangenen und Gestürzten, als „Entäußerung der Nacht". Ist es da schon schwer, den Auftrag zu hören, uns ihm gegenüber nicht zu „verspäten", uns und ihn nicht zu „verraten", noch viel schwerer ist es, ihn zu „bewältigen" und zu „bewähren", d. h. aber den ersten Schritt ins Sein zu tun. „Seht, mir

geschieht's, daß meine Hände einander / inne werden oder daß mein gebrauchtes / Gesicht in ihnen sich schon. Das gibt mir ein wenig / Empfindung. Doch wer wagte darum schon zu sein?" Das Zutrauen des Menschen zur Welt und der Welt zum Menschen ist zersprungen, das „Maß des Abstandes" zerrüttet, und unmöglich beinahe erscheint es, dem einzelnen seine Stelle zu zeigen, d. h. die Stelle zwischen Welt und Spielzeug, zwischen Ewigkeit und Jugend, die seit Anbeginn dafür bestimmt ist, wenigstens den „reinen Vorgang" seines Lebens aufzunehmen und zu tragen.

„Nirgends wird Welt sein als innen": „wo doch das sichtbarste Glück uns / erst zu erkennen sich gibt, wenn wir es innen verwandeln". Dieses ist die zweite Aufgabe, die zweite Hoffnung und die zweite Verzweiflung des Menschen. Rilke hat die „Verwandlung" versucht, indem er zuletzt sogar jedes scheinbare „Halt" aus sich verbannte und indem er die Metamorphose des Grausigen auf sich nahm, um das Sein zu finden. Aber diese Verwandlung kostet eine „Verschwendung des Herzens", die die vielen nicht überstehen, ja häufig nicht einmal ahnen und gewahren. Und doch wird der Mensch erst hier zum „Ich-selbst", hier wird das „Ding", die Erde sein, durch das Mittel, das ihm im Wort und in der Liebe gegeben ist. Die Verwandlung ist des „Säglichen Zeit". „Sinn dieses Schauens kann nur sein, daß der Schauende im inneren Anschauen des Gegenstandes, im Nachzeichnen seiner Gestalt, bis an den Rand voll wird von Wirklichem; so selbst Wirklichkeit erlangt. Denn während alle Dinge ihr Sein als ein Selbstverständliches leben, ist der Mensch zunächst nur der Ort möglichen Seins; er wird sich selbst erst real, indem er an der Seinswirklichkeit der Dinge teilnimmt, sich in sie hineinschauend" (Dehn S. 51). Die einzig glückliche Aufforderung, die Rilke an uns richtet, ist der Ruf zum Liebeswort, eine ganze Elegie verschwendet er an diese einzige menschliche Macht. „Erde, ist es nicht dies, was du willst; unsichtbar / in uns erstehen? ... Was, wenn Verwandlung nicht, ist dein drängender Auftrag?" „Sag ihm die Dinge", ... „wie die Dinge niemals meinten zu sein". „Und diese, vom Hingang / lebenden Dinge verstehen, daß du sie rühmst; vergänglich, / traun sie ein Rettender uns, den Vergänglichen, zu."

Zweimal gelingt es vielleicht dem Menschen, sich in die Ewigkeit, zum Gottes-Gestalter zu steigern: als Liebender und als Held. Diese beiden werden darum vom Dichter immer wieder zum Beweis seiner Sehnsucht herangezogen, um am Ende doch zu nichts anderem als zum Beweis seiner berechtigten Hoffnungslosigkeit zu werden. Auch die Liebenden, die „in ihren Türmen aus Lust", „in ihren kühnen, hohen Figuren des Herzschwungs", „einander genügten", versagen, sobald der kurze Moment des Genusses, des Außer-sich-seins vorbei ist, und der eine wieder im andern „sein Gegenüber" erblickt, oder, noch furchtbarer, sobald im Liebenden oder Geliebten das „zahllos Brauende" der Vergangenheit aufsteigt, die Stimme des „älteren Blutes", „noch satt von den Vätern". „Ruf ihn,... du rufst ihn nicht ganz aus dem dunklen Umgang." Die Vergangenheit, die Väter, die Mütter kommen der Liebe zuvor, und nur schwer ist sie imstande, das Übergewicht zu halten und im „verläßlichen Tagwerk"

das Sein für den Geliebten zu retten. „Der Dichter scheint auf der Schwelle des Gefühls zu verharren, behutsam, die Möglichkeiten des schwebenden Augenblickes nicht zu zerstören, und der grausamen Wirklichkeit des Eros zu entgehen, ein Abschiednehmender schon im Kommen." Denn „wie bestürzt ist eins, das fliegen muß / und stammt aus einem Schoß. Wie vor sich selbst / erschreckt, durchzuckts die Luft, wie wenn ein Sprung durch eine Tasse geht", sagt Rilke schon von „der halben Sicherheit des Vogels", die der Mensch doch ganz entbehren muß. — Auch der Held ist nur Beispiel; Zeuge des Seins durch die gesteigerte Sehnsucht, die ihn zum Tode führt, von dem ihn nichts zurückhält: „beständig, / nimmt er sich fort und tritt ins veränderte Sternbild / seiner steten Gefahr." Der Tod gehört zum Helden notwendig hinzu, das irdische Leben ist für ihn kaum ein Lächeln; er entgeht uns durch seine Größe. Aus dem Mutterschoß, aus dem Schlaf springt er, fast nicht erwachend, „ins Glück seiner süßesten Leistung. / Sieh: wie der Gott in dem Schwan."

„Wir aber verweilen, / ach, uns rühmt es zu blühen, und ins verspätete Innere / unserer endlichen Frucht gehen wir verraten hinein." Wo also findet der Dichter da noch ein Symbol unseres irdischen Seins, unseres vergeblichen Tuns? In einem Abseitigen, fast Unwirklichen. — Symbol unseres irdischen Seins ist die Puppenspielbühne. Die Puppe ist wirklicher als der Bürger, der den Vorhang nicht von seinem Herzen zu reißen wagt aus Angst vor dem Abschied. Der Bürger ist der gemeine Mensch, der sich selbst verrät und aus Angst belügt und sich verkleidet. Denen aber, die das „Sein" wollen, bleibt nur die verzweifelte Tat, auf die leere Bühne zu schauen, unentwegt, ob das Herz auch erfriert vor dem „grauen Luftzug", der aus dem „Zwischen"raum herbläst, vielleicht daß, „um sein Schauen / am Ende aufzuwiegen, dort als Spieler / ein Engel hin muß, der die Bälge hochreißt. / Engel und Puppe: dann ist endlich Schauspiel. / Dann kommt zusammen, was wir immerfort / entzweien, indem wir da sind."

Symbol unseres irdischen Tuns sind die fahrenden Gaukler, die „Flüchtigern noch als wir selbst". Unter dem dünnen Mantel des Lächelns zwingt uns die Not zu tun und zu handeln. Körper und Seele werden verbraucht im rasenden Alltag, auf dem „vom ewigen Aufsprung dünneren Teppich" unseres Lebens, der wie verloren im Weltraum hängt. Glück ist da nirgends, überall nur verpflichtender Schein; so wie bei der Tänzerin nur „die Fransen glücklich sind" oder „über den jungen prallen Brüsten die grüne, metallene Seide".[1] —

[1] Die philosophische Entsprechung der von Rilke in den „Elegien" niedergelegten Anschauungen bildet weit übereinstimmend die Philosophie Martin Heideggers, vor allem in seinem Werke „Sein und Zeit". „Heidegger sieht beharrlich nur den einzelnen, er will und kann sich nicht aus dem Vollzug des Lebens herausnehmen, um etwa den Blick auf eine objektive Ordnung frei zu bekommen" (Kuß). Daher seine Charakteristik des „Daseins" als eines „Geworfenen", der menschlichen Seinsart als des „Verfallen-Seins", der „Entfremdung" und des „Sichverfangens". Auch für ihn ist „das Sein des Seienden überhaupt nur verstehbar, wenn das Dasein im Grunde seines Wesens sich in das Nichts hineinhält (Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik [1929] S. 228), und die Grundhaltung „allen Existierenden" ist daher „das

Wir tun recht daran, der Hoffnungslosigkeit Rilkes den großen Ordo gegenüberzustellen, der in der Kirche der katholischen Gemeinschaft die Menschen zur „Ewigkeit" sammelt, „weil, eine Lanze, das Kreuz durchstieß die Verzweiflung".

In seiner Rilke-Interpretation sagt Fritz Dehn: „Das Wort, daß dem Glaubenden geschehe, wie er geglaubt hat, erfährt hier eine wahrhaft schreckliche Erfüllung."

„Des Schrecklichen Anfang." Die Erlösung aus der Einsamkeit, die Gegenwart des Seinsmächtigsten: die Schönheit in nackter Gestalt: des Schrecklichen Anfang. Angst.

Die Gestalt des nackten Menschen ist die Gestalt der Angst. Aber hinter dem alles zugebenden und grenzenlos anerkennenden Satz: „In der Welt habt ihr Angst", steht das nur mit dem Sein der Welt auch die Angst aufhebende Wort: „Aber ich habe die Welt überwunden" (Dehn a. a. O. S. 241).

Wo Rilke zweifelnd und sehnend den Sinn des Lebens zu erfassen sucht und seinen Gesang fast bis zum „Zucken der Sinnlosigkeit des Menschlichen" hindurchjagt, da ruht der Dichter der „Salzburger Elegie" in der Klarheit des Glaubens, legt er seine Hand „in azurener Nacht der erst-erschaffenen Ordnung / in des Erschaffers Spur". Hasenkamp streift die Ichhaftigkeit eines eigentümlichen Erlebens ab, weil er e i n e Wahrheit als Grundlage des Sinnes der Welt weiß: die vollzogene Erlösung. Gott ist nicht einsam und der Mensch ist nicht einsam; denn der Sohn Gottes hat die Kluft des Weltraumes überbrückt, hat die unendliche „Klage" des Menschen als s e i n e Klage übernommen und erlöst.

„Als auf Golgotha brach, nachdem ich Galle verkostet,
Todverloren der Blick, schrie ich eueren Schrei,
Warum verlassen euch Gott in diesem Jahrhundert des Schmerzes,
Schrie zum Vater ich laut — m e i n war die Klage von E u c h."

Brach Rilke wie ein verwundetes Tier durch das Dickicht des Lebens, gepeitscht von der „Liebe zum All als zum Nichts", ruht der Dichter, der „das Siegel Christi empfangen", im Bewußtsein der Rettung aus Schuld und Sünde zu den Füßen Gottes, um das „Nichts" aus dem Menschen herauszubannen und den „sehnenden Blick" in die Runde der Engel zu führen:

Erzittern" oder die „Angst". Der Mensch lebt in einem „Un-zu-Hause". „Der Tod ist die eigenste Möglichkeit des Daseins" (Sein und Zeit I, S. 263), und wenn der Mensch das „Dasein" auch entschlossen in heroischer Tragik als „Sorge" auf sich nimmt, so bleibt ihm doch letztlich nur, die „Verlorenheit" zu erkennen, und „einsam steigt er dahin, in die Berge des Urleids" (10. El.). So wird denn auch Heideggers heldischer Pessimismus: „Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit", dichterisch paraphrasiert durch Rilkes „Klage": „Und wir: Zuschauer, immer, überall, / dem allen zugewandt und nie hinaus! / Uns überfüllt's. Wir ordnens. Es zerfällt. / Wir ordnens wieder und zerfallen selbst. / Wer hat uns also umgedreht, daß wir, / was wir auch tun, in jener Haltung sind / von einem, welcher fortgeht? Wie er auf / dem letzten Hügel, der ihm ganz sein Tal / noch einmal zeigt, sich wendet, anhält, weilt —, / so leben wir und nehmen immer Abschied" (8. El.).

„Sprich zu der strauchelnden Zeit in des kommenden Taglaufes Zunge,
Daß nicht ihr mächtiges Haupt fällt auf dem Blocke des Nichts."

Rilke ertrug Gott nicht. Schönheit und Schrecklichkeit gingen für ihn in furchtbarer Vision ineinander über. Der „Vulkan des Chaos" in seiner eigenen Brust ließ ihn fern von Gott und seiner Gnade nur den „flammenden Mund", den Engel, der nicht spricht, sehen, ohne zu wissen und zu glauben, daß aus ihm im Kusse der Liebe die Gnade auf uns herabkam. Verloren vor Gott, lebte er verloren in der Welt, die doch nur Abglanz ist der „ewigen Weisheit".

Die veränderte Situation, in die wir mit dem ersten Vers der Hasenkampschen Dichtung treten, klingt uns klar aus dem vollen und mächtigen Ausruf entgegen: „Gottes ist unser Pfad." Die Aufgabe des Dichters ist es nicht mehr, nach dem Sinn des Lebens zu fragen, sondern frohlockend Gott zu verehren, seine Schöpfung zu besingen und für das Volk stellvertretend und auffordernd in die Gefolgschaft des Erlösers zu treten: „Wir singen die kommende Stätte, / denn das geborstene Land trank der Erlösung Tau." Das „Wir" trägt den tiefen Anspruch und vollen Wert, den es in der Liturgie der katholischen Kirche hat, ist nicht der Ausdruck eines gesteigerten Ichs, sondern der lebendige Beweis einer im Glauben einigen Gemeinschaft. In demselben Glauben erlangen die Welt und die Zeit ihre Wirklichkeit, sowohl die ihres reinen Seins als auch die ihrer vollendeten Symbolhaftigkeit, indem diese Wirklichkeit emporgehoben wird zu dem Glanz einer „christlich redenden Schöpfung" und zur Teilnahme an der Auswirkung der Erlösung. — Ist „Duino" als zufälliger Lieblingsort Rilkes unbeteiligt an der Entstehung und Sinndeutung der Gedichte, trägt auf der andern Seite „Salzburg" den symbolhaften Charakter der ganzen Dichtung, weil es „im Auge der Gottes Mutter" als „Gottes lebendige Stadt" geschaut wird, „damit, an die Brust ihr gelehnt, Eden, das neue, wir sehn". Im Glauben wird die Vergangenheit jener Zeit, als „Germaniens Söhne ganz zum Glauben entbrannt" waren, hineingerissen in die Hoffnung der Zukunft, daß „Deutschland, wieder das Wort deiner Mutter du hörst". Im Glauben wird die Angst der Gegenwart, in der „rot von Osten heran rollt wieder die Woge der Völker", gebannt durch das Vertrauen auf den ewigen Fels Petri, denn „unsere Liebe zu ihm ist der Fittich kommender Gnade, / da zu den Füßen zurück Deutschland der Mutter sich kehrt". Im Glauben empfängt die Natur das neue Zeichen ihrer Bestimmung zur Auferstehung, sie wird „wieder sie selbst", was sie seit der Sünde nicht mehr war, und fähig, uns über sich hinaus in das Reich der Übernatur zu weisen: „Da ihre Lippen wir nun begierdelos wieder verkosten, / Hören wir wieder den Rat unserer Engel in uns."

Es ist bezeichnend, daß die Berechtigung des Dichters zum stellvertretenden Gebrauch des „Wir" seinen Umfang konkretisiert auf eine Gemeinschaft, in der der Glaube diesseitige reale Wirklichkeit geworden ist, auf Deutschland, das einst als „Mythos des Logos", als Lebensbeweis des Glaubens in der Geschichte lebte. Die Elegie sucht also die Relation von Diesseits und Jenseits, von Zeit und Ewigkeit, sucht die Glaubenswirklichkeit vergangener Tage als mögliche Lebenshaltung auch der

Gegenwart nahezubringen. Die als Möglichkeit fast nicht greifbare und denkbare Stunde der Erlösung — „Wo zur Liebe nicht Raum, Hunger sind, Zweifel und Durst. / Da mit den Gliedern gespannt Ich zwischen die hackenden Blitze / Bin der erbitterten Zeit, sühnt auch sie mein Blut" — wird, nun sie geschichtliche Tatsache geworden ist, für ewig und für alle „Licht" und „Weg" dem „verwundeten Fuße". Salzburgs Schönheit und Geheimnis lauscht gleichsam dem „Siegeslied der Erlösung" und ist Zeugnis für die zu eigentümlichem Leben gewordene Wirk- und Kulturkraft des Glaubens auf deutscher Erde. Darum „ist Salzburg mir teuer in Freuden / Als der Erlösung Mal, leuchtend von deutschem Gesicht". Was immer das eigentümliche Leben der Stadt „auf deutschester Erde" ausmacht: Der „Pegasus im Garten Mirabell", die „Kapelle St. Gabriel", der „Tempel der allerheiligsten Dreifaltigkeit", „Dom und Residenz", der „Kruzifixus auf St. Peter", die „Katakomben", der „Nonnberg", die „romanischen Fresken im alten Nonnchor", der „Blick zu den Bergen", das alles lebt und spricht zu uns als Symbol und Kunde der Beziehung deutscher Erde und deutschen Schöpfungswillens zur Kirche, die ihre theokratische Würde einschmolz in den lebendigen Einheitswillen des Reiches. Salzburg ist dabei nicht nur die dichterische Verklärung dieser Einheit, nicht nur „ein Bild, das im scheidenden Lichte / Hängt vor erinnerndem Blick, der es melodisch umspielt", nicht nur steingewordenes „Zeichen der Auserwählung", sondern zugleich stellvertretend für Deutschland „die hoffendoffene Braut der kommenden Zeit", daß mit „dem reinen Schwerte des Reiches" „von neuem vor Gottes Völkern / Stehe Germanien auf, Fürstin im fürstlichen Rat".

Über dieser Schau der Vergangenheit, bei der es natürlich nicht um die Form, sondern um die Idee wahrer Freiheit geht, um die Substanz des öffentlichen Lebens, erhebt sich glühend des Dichters Vision der Zukunft als Hoffen, die Erkenntnis der Wahrheit als Bedingung des christlichen Lebens. Damit ordnet er die geschichtliche Aufgabe um und ein in die natürliche Beziehung, und für ihn selbst erhebt sich als dichterische Pflicht die Vergegenwärtigung der Glaubenswahrheit und Glaubenskraft. Der Sinn der Welt und der Zeit wird neu erkannt in Gott selber, damit umgeben mit dem „Feuer des Wortes vom Anfang und Ende" die „Geister dem Christ wiedergebildet" werden. Denn „sind wir wieder geübt, das Wort der Engel zu hören, / fügt um Germaniens Stirn Friede den silbernen Reif".

Während Rilke zurückbebt vor dem Ruf der Engel, vermag Hasenkamp, von ihnen geleitet, in die Nähe der Gottheit zu dringen, um, wenn auch verhüllt durch den Schleier des Diesseits und den Mantel der Symbole in der Schöpfung „als endlich-sichtbaren Ausdruck" Gottes ihn zu erahnen und zu erkennen. Denn seit „dem saphirenen Grund der neue Orpheus entstiegen, / der vom Kreuze das Lied hinsingt über den Tod", spricht jedes Ding für den, der hören will, die Stimme und das Geheimnis des Allerhöchsten.

Für Rilke ist die Stadt leer und trostlos:

„Freilich, wehe, wie fremd sind die Gassen der Leidstadt,
wo in der falschen, aus Übertönung gemachten
Stille, stark aus der Gußform des Leeren der Ausguß,
prahlt der vergoldete Lärm, das platzende Denkmal.
O, wie spurlos zerträte ein Engel ihnen den Trostmarkt,
den die Kirche begrenzt, ihre fertig gekaufte:
reinlich und zu und enttäuscht wie ein Postamt am Sonntag."

Symbolkraft erlangen für ihn erst die „Schaukeln der Freiheit" und der Aufputz des Jahrmarkts. Für den gläubigen Dichter aber trägt die Natur und trägt die Schöpfung des Menschen auf ihrem Boden als „wesensgemäß sichtbare Form" „die Schrift der Allmacht" und die Weisheit der Liebe. Wo dem ungläubigen Dichter daher die „Gestaltung" das „Offene" verstellt, da ist für den gläubigen Seher gerade diese „gestaltete Welt" der Weg in das „Offene", aber nicht als „Tod" und „Nichts", sondern als Leben in Gott; wo jenem „nach der ersten Heimat die zweite zwitterig und windig ist" und er das Glück nur als Zustand der „Kreatur" sieht, da ruft dieser: „Seligsehender Tag, da wiedergeboren wir wissen, / wie, dem Beschwingten gleich, wir sind verschwistert dem Licht."

Die „Duineser Elegien" werfen die Verzweiflung und die beziehungslose Allgemeinheit der Frage auf; die „Salzburger Elegie" gibt die bestimmte Antwort des Glaubens, sieht die Zeit unter dem Aspekt der hier tätigen Ewigkeit:

„Ruhig wissend uns spricht des Glaubens heilige Frühe,
Mit dem Finger aus Licht lösend die Faust vom Gewölk,
Unter schwarzpeitschendem Sturm ist unsere Zeit wie die ihre.
Sie aber, brechend das Brot, spien die Sünde aus.
Mitten in drängender Nacht ihre Lippen am rosenen Kelche
Hingen des Morgens der Welt, der aus Maria uns kam."

Es ist selbstverständlich, daß diese Interpretation der Weltanschauung von Hasenkamp ausgehen mußte als dem Dichter, der in der Positivität des Glaubens steht; Rilke vermag „‚Wirklichkeit' in dem Sinne des erfüllten Seins, der substanziellen Gotterfülltheit, nicht zu fassen" (Dehn S. 122), und wir vermögen es nicht mit ihm, wenn wir uns dem irrigen Wege des „Sich-selbst-Erfahrens", der „negativen Mystik" anvertrauen. Schließlich führt sein Weg zu den „Dingen" ohne Gott, in deren „steinernen Stadt" allerdings die Kirche „enttäuscht steht wie ein Postamt am Sonntag"; und so dringt er nicht einmal bis an den Rand der Gottheit, da ihm trotz verzweifelter Beschwörung der Gottersatz, der Engel, das nicht-antwortende „Gegenüber" bleibt. Diese Leere erleichtert das Aufnehmen des dichterischen Klanges und der sanften Tonfolge seiner Worte. Denn die Rilkesche Form trägt letzten Endes nur das Erlebnis des „Nichts".

Ganz anders der Hasenkampsche Stil. Er wird vom Inhalt lebendig bestimmt, d. h. von der liturgischen Objektivität der Glaubenswahrheit, die ohne besondere Betonung des Ich-Sentiments den Willen des einzelnen

in die Gemeinschaft des „Wir" zwingt. Die Form Hasenkamps wird von der hymnisch-liturgischen Rationalität bestimmt, die wir aus den Orationen und Hymnen der katholischen Kirche kennen, und die selbst den Einsamen immer wieder aus der eigenen Gedankenverkapselung und dem Ichbwußtsein in die distanzierte Form der Gemeinschaft zwingt. Sie erfordert daher die betende Arbeit der sittlichen und geistigen Selbsterhöhung, während man dem Rilkeschen Wortklang folgt wie die Kinder der Flöte des Rattenfängers.

Umschau

Zur religiösen Weltlage

In einer Zeit, in der durch äußere Geschehnisse und innere Erschütterungen die großen Fragen der Menschheit bis in ihre letzten Voraussetzungen aufgewühlt sind und um Entscheidungen von gewaltigster Tragweite gekämpft wird, muß auch die Wissenschaft ihren Rahmen weiter spannen und höheren Flug versuchen, soll nicht des Lebens Bühne sie beschämen.

Von solchen Gedanken mag wohl der Marburger Theologieprofessor Heinrich Frick ausgegangen sein, als er es in seiner Schrift „Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage"[1] mit kühnem Mut unternahm, das innerdeutsche religiöse Ringen aus der Befangenheit des Tagesstreites zu befreien und mit den geistigen Strömungen auf dem ganzen Erdenrund in Zusammenhang zu bringen. Große Vertrautheit mit der Religions- und Missionswissenschaft kam ihm dabei zu statten, und so ist ein Buch entstanden, das einen wachen Geist und ein starkes, gestaltendes Denken verrät; zugleich ein für die gegenwärtige Stunde symptomatisches Buch, das des Interesses weiter Kreise sicher sein kann. Jedem Leser wird aber auch der scharfe Einschnitt zwischen den beiden Teilen der Schrift auffallen: zwischen der Tatbestandsaufnahme und der Wegweisung in die Zukunft. Der erste Teil schildert anschaulich und eindringlich die ganze Tiefe und universale Breite der religiösen Krise. In dieser Überschau über die geistige Weltlage und ihre Probleme liegt der eigentliche Wert und die anregende Kraft des Buches; hier können wir lernen, unsere Zeit und unsere Aufgabe besser zu verstehen. Der zweite Teil zeichnet den praktischen und vermeintlich vorbildlichen Weg aus der Krise, verläuft aber derart in den Bahnen eines freisinnigen Kulturprotestantismus, daß nicht nur die Katholiken, sondern auch sehr viele Protestanten ihre Zustimmung und Gefolgschaft versagen werden. Es wird daher gut sein, vorab die großen Leitgedanken des ersten Teiles zu betrachten und jene Nutzanwendungen, die zu Widerspruch Anlaß geben, zurückzustellen.

Wer immer sich in dem Wirrwarr der heutigen Geisteslage zurechtfinden will, ist genötigt, durch die bunte Vielfalt der Erscheinungen „elementare Grundlinien" zu ziehen, wobei er sich natürlich klar bleiben muß, daß jede Schematisierung dem Leben Gewalt antut. In den beiden ersten Abschnitten der Schrift über „Ort" und „Stunde" werden uns solche elementare Grundlinien geboten, die in der Tat zu klarerer Erfassung der Wirklichkeit verhelfen. Im Hinblick auf den „Ort" ist Frick bemüht, die Lehren und Anregungen der Geopolitik, einer noch jungen Wissenschaft, für das Verständnis der religiösen Weltlage nutzbar zu machen. (Geopolitik ist kurz gesagt die Lehre von der geographischen Bedingtheit der Politik.) In Anwendung auf die Religion und die Religionen hebt er aus der Erdkarte ein Zentralgebiet hervor, den sogenannten Zerrungsgürtel, der Mitteleuropa, die Balkanhalbinsel, Kleinasien, Ägypten, Arabien, Vorder- und Hinterindien umspannt und Rußland vom Süden her umfaßt. Vom Mittelstück im Zerrungsgürtel gehen die großen Weltreligionen aus, deren Zahl sich auf vier beschränkt: Christentum und Islam, Buddhismus und Hinduismus. Der „Zerrungsgürtel" ist der Kampfplatz ihrer

[1] 8° (IX u. 273 S.) Berlin 1936, Töpelmann. Geb. M 6.—

Gegensätze und Zusammenstöße, zugleich aber das weite Ausfalltor in Entfaltung ihrer Missionsbestrebungen. Die Primitivreligionen verschwinden auf dem geographischen Kartenbild immer mehr, weil sie sich bei der Berührung mit den Weltreligionen und der Weltkultur nicht behaupten können. Dagegen zieht von der Sowjetunion her in breiter Front eine in der Geschichte bisher unerhörte Bewegung offener Religionsfeindschaft herauf, die ihr Mekka in Moskau gefunden hat und den Namen dieser alten heiligen Stadt zu einem weithin wirkenden Wahrzeichen des Unglaubens umwandeln will. Die Bedeutung des unheiligen Moskau aber liegt darin, daß in ihm die bewußte und kämpferische Religionsfeindschaft ein mit politischen Machtmitteln ausgestattetes Zentrum hat, das alle Völker der Erde mit einer unterirdischen, aber desto gefährlicheren Propaganda bedroht.

Mit unverkennbarer Befriedigung breitet Frick dies Ergebnis der auf das religiöse Gebiet übertragenen „geopolitischen" Methode aus, und man wird ihm darin beipflichten müssen, daß sie dem Religionsforscher wirklich ein Hilfsmittel an die Hand gibt. Aber doch wohl mehr, um schon bekannte Tatsachen übersichtlich zu ordnen, als um neue Erkenntnisse zu gewinnen. Auch liegt die Gefahr nahe, daß der rückschauende Betrachter, der um die tatsächliche Entwicklung weiß, in der Abfolge der Ereignisse eine geographisch bedingte Zwangsläufigkeit zu erblicken vermeint. Dies Bedenken wird noch verstärkt durch die Anwendung der Methode auf die religiöse Lage Deutschlands (31—37). Danach könnte es scheinen, als wäre es das unabänderliche Schicksal des deutschen Volkes, im Glauben gespalten zu sein. Aber sieben- bis achthundert Jahre war Deutschland im katholischen Glauben wesentlich geeint, obgleich es auch damals im „Zerrungsgürtel" lag, und wir können und wollen die christliche Hoffnung nicht aufgeben, daß die religiöse Einheit ihm dereinst wiedergeschenkt werde, ohne daß von der Einheit in der göttlich offenbarten Wahrheit eine Beeinträchtigung irgend welcher geistiger Güter zu befürchten wäre.

Aufschlußreicher noch als der Abschnitt über den „Ort" ist der über die „Stunde". Als ihre Kennzeichen werden zutreffend Universalismus und Relativismus angegeben. Was sollen diese Worte besagen? Durch den Fortschritt der Wissenschaft und die Entfaltung des Weltverkehrs sind nicht nur die Völker, sondern auch die Religionen aus ihrer Abgeschlossenheit herausgeführt und in Verbindung und Vergleich gestellt worden. Die Erweiterung des Gesichtskreises, der Anblick und das Angebot der verschiedenen Religionen haben bei vielen zur Folge gehabt, daß die unbefangene Sicherheit in der angestammten Religion erschüttert wurde und einem weitgehenden Relativismus Platz machte. Der Austausch der Ideen, der keiner Grenzpfähle achtet, bewirkte ferner, daß allmählich die gleichen religiösen Fragestellungen die ganze Menschheit ergriffen, soweit sie überhaupt geistig erwacht ist. Seelenheil und Weltgestaltung, Religion und Kultur, völkische oder übervölkische, natürliche oder Offenbarungsreligion, Staat und Kirche, Gewissensfreiheit und Zwang — alle diese Fragen in ihrer radikalsten Form beschäftigen die Geister auf dem ganzen Erdenrund und verleihen dem Bilde der religiösen Weltlage eine geradezu unheimliche Einheitlichkeit. Nicht nur die Kirchen, ihre Organisation, ihr „Apparat", sondern die Religion selbst ist im Bewußtsein vieler Menschen aus ihrem heiligen, unangefochtenen Besitzstande verdrängt, und ganz offen wird mit einer Schärfe wie nie zuvor die Frage nach dem Werte der Religion überhaupt aufgeworfen. „Die Menschen des heutigen Geschlechts stehen am Anfang einer die ganze Erde umspannenden religiösen Gesamtauseinandersetzung, von der sich vermuten läßt, daß die eigentlich schweren Kämpfe erst noch bevorstehen. Wir wissen empirisch nicht mehr und nicht weniger als der Soldat im Gefecht, nämlich nur das eine, daß unser Heer mit dem Gegner ringt" (53).

Damit sieht sich das Christentum vor eine neue Geisteslage gestellt, und wir können Frick nur zustimmen, wenn er sagt (52 f.): „Keine traditionelle Theologie verfügt über die denkerischen Mittel, um der hier heraufziehenden Lebensfragen ohne weiteres Herr werden zu können. Wie sich einst in der Alten Kirche die Apologeten erst die Waffen

schmieden mußten, um den Kampf auf Leben und Tod zu bestehen, so steht vor der Theologie der Gegenwart als eine ihrer größten Zukunftsaufgaben die Beschaffung desjenigen geistigen Rüstzeuges, das für diese ganz neuen Probleme religiöser Auseinandersetzung geeignet ist." Insbesondere wird es darauf ankommen, den absoluten, überragenden Wert der Religion klar herauszustellen; denn der Relativismus unserer Tage offenbart sich gedanklich und gefühlsmäßig in der Geisteshaltung, die Religion entscheidend nach dem Anteil zu beurteilen, den sie für das irdische Wohl oder irgend ein irdisches Ziel der Menschen beiträgt. Die Einschätzung aller Dinge hat sich eben nach dem Diesseits hin verlagert, und wie sehr auch diese Verschiebung sich aus der Verwirrung und Ungesichertheit der äußern Verhältnisse und aus der bangen Sorge um die materiellen Lebensbedingungen erklären mag, so ist es doch einleuchtend, daß solche Auffassung die Religion ihrer Würde und Führerrolle beraubt und ganz entgegen der Mahnung des Evangeliums (Matth. 6, 33) zu einem Mittel zum Zweck erniedrigt.

Aus der „chaotischen Lage" (164) der Gegenwart ergibt sich nun die entscheidende Doppelfrage, die sich in Deutschland, vor allem infolge der konfessionellen Zweiteilung, besonders verwickelt gestaltet (202): „Soll Kultur aus Religion heraus oder soll sie wider Religion sein? Soll der Glaube an Christus gelten oder ein Glaube ohne Christus?" Mit dieser Doppelfrage, die heute in eine „allgemeine Atmosphäre von Zweifel" (66) getaucht ist, müssen sich alle christlichen Kirchen ernstlich befassen, wollen sie nicht an der Zeit vorbeisehen und vorbeireden. Als Beispiel einer religionsfeindlichen Haltung wird der Bolschewismus, als Beispiel einer christusfeindlichen die Deutsche Glaubensbewegung angeführt und behandelt. Was gegen den „Religionsersatz" (119) des Bolschewismus gesagt wird, verdient Anerkennung und Beherzigung. Der Bolschewismus „zeigt den vorhandenen Christentümern, daß sie in Gefahr stehen, die wirkliche Lage der wirklichen Menschen nicht ernst genug zu nehmen, und er ruft durch seinen religionslosen und antichristlichen Aktivismus die Gewissen dazu auf, sich auf die christliche Tat zu besinnen" (125). Auch die Widerlegung der Deutschen Glaubensbewegung wird mit guten, sachlichen Gründen geführt und dem Gegner mit Geschick seine Hauptwaffe der „Wissenschaftlichkeit" entwunden. Mit Recht wird auch darauf hingewiesen, welch gewaltige Einbuße Deutschland in seiner Weltgeltung erleiden würde, wenn es sich vom Christentum lossagte.

Nach Ablehnung des religionsfeindlichen und des christusfeindlichen Ausweges, in denen Frick gewaltsame, künstliche Vereinfachungen und Verkürzungen des religiösen Problems sieht, wendet er sich der Frage zu, wie nun das Verhältnis der die Kultur prägenden Mächte, vorab des Staates, zur Religion in der Gegenwart gestaltet werden soll. Sein Augenmerk ist dabei in erster Linie auf Deutschland gerichtet, aber Deutschland scheint ihm gerade wegen seiner verwickelten religiösen Lage zugleich berufen, die rechte Lösung für die ganze Welt zu finden. Ein „Germania docet" wird in der Ferne sichtbar.

Eine religionsfeindliche Haltung des Staates kommt für die weitere Untersuchung nicht mehr in Betracht. Der konfessionelle Einheitsstaat ist infolge der Glaubensspaltung nicht mehr möglich und widerspricht den heutigen Anschauungen von Gewissensfreiheit und Toleranz. Die völlige Trennung von Staat und Kirche, wie sie in den Vereinigten Staaten von Amerika besteht, sichert zwar die Freiheit des persönlichen Gewissens, leistet aber der religiösen Unbildung, Zersplitterung und Zerfahrenheit Vorschub (208—210), entbehrt überdies auf deutschem Boden der geschichtlichen Verwurzelung. Als einzig richtiger „Weg" aus der ganzen schwierigen Problematik erscheint endlich der religionsbejahende Staat, „aber als Staat nicht Bekenner weder einer bestimmten Konfession, noch einer bestimmten Religion. Er fördert eine bestimmte Religion (in unserem Falle das Christentum in seinen beiden Hauptkonfessionen), aber er fordert keine bestimmte Religion oder Konfession von seinen Gliedern" (221). Damit nun bei solcher Freiheit das geschichtlich überkommene christliche Kulturgut dem

Volke nicht verloren geht, soll der Staat in einem obligatorischen Religionsunterricht die Kinder „wie in jedes andere Kulturgebiet, so auch in die Welt der Religion zum wenigsten" einführen; denn „die Hauptabschnitte des Alten und Neuen Testaments gehören einfach zum elementaren Bildungsgut eines Kulturvolkes im Abendland" (238—240). Sache der „mit korporativem Führungsrecht ausgestatteten christlichen Kirchenkörper" (223) soll es dann sein, „nicht bloß eine religiöse Elementarschulung, sondern außerdem die intimere christliche Verkündigung den Zöglingen zuteil werden zu lassen" (242). Diese deutsche Religionspädagogik läuft daher auf einen religionspädagogischen Diakonat des religionsbejahenden Volkstumsstaates hinaus, und es entbehrt nicht eines eigentümlichen Reizes, daß für diese vorgeblich mustergültige Regelung des kirchlich-staatlichen Verhältnisses ausgerechnet Goethe als Patron bemüht wird, obwohl nicht geleugnet sei, daß sich aus Goethes Schriften viel Lebenswahres und Lebensnahes entnehmen läßt.

Von allem andern abgesehen, will uns die Trennung von religionskundlichem Unterricht und Anleitung zum christlichen Glauben wie ein Attentat auf die Kinderseele erscheinen, in die dadurch schon früh die Keime des Zweifels und Zwiespalts hineingetragen würden. Das Ergebnis wäre nach aller Wahrscheinlichkeit ein aufklärerischer Relativismus. Es versteht sich auch von selbst, daß die katholische Kirche, die sich ihrer Unabhängigkeit vom Staate bewußt ist, dem Staate keinen religionspädagogischen Diakonat anbieten oder zugestehen kann. Frick ist denn auch überzeugt, daß sein Vorschlag nur vom protestantischen Standpunkt möglich ist. Aber welcher Protestantismus kommt dabei in Frage? Es ist ein Protestantismus, der sich nach dem Vorgange Sohms mit einer nur unsichtbaren Kirche begnügt, alles Kirchenrecht als mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch stehend ablehnt und daher die sichtbaren evangelischen Kirchenkörper als religiöse Kulturgebilde der Staatsautorität unterstellt (91, 99). Frick ist sich dessen bewußt, daß er „damit den zur Zeit im Protestantismus Deutschlands (doch nicht nur Deutschlands!) vorherrschenden Anschauungen vom Wesen der Kirche" widerspricht (90). Gleichwohl glaubt er sich für seine Ansicht auf die Autorität Luthers berufen zu dürfen, wiewohl Luther „die einmal gewonnene Klarheit des Satzes von der Unsichtbarkeit der Kirche Christi nicht immer folgerichtig festgehalten" hat (91). Die Methode ist die in der Lutherdeutung oft angewandte. Er erklärt die Zeugnisse der reformatorischen Frühzeit (92) für maßgebend und die späteren für bedauerliche „Einseitigkeiten". Jeder Teilausschnitt aus Luther ergibt eben einen andern Luther, den man dann als den eigentlichen und echten bezeichnen kann, um durch ihn den „Geist des reinen Evangeliums" (92), den „reformatorisch geschulten Blick" und das „protestantisch erzogene Gewissen" (99) zu erlangen.

Es ist daher nicht verwunderlich, daß der Vorschlag Fricks und seine Voraussetzungen auch bei Protestanten auf lebhaftesten Widerspruch gestoßen sind, obgleich er ihnen wiederholt die Gefahr der Katholisierung als Warnungstafel vor Augen gestellt hat (90, 102, 229, 230). In der Tat ist es befremdlich, einen so hellsichtigen Theologen noch heute auf die „verzweifelte Idee"[2] einer nur unsichtbaren Kirche verfallen zu sehen. Es wird wohl doch entscheidend darauf ankommen, nicht was Luther oder Sohm, sondern was Christus und seine Apostel über die Kirche gelehrt haben. Man muß aber über viele Stellen des Neuen Testaments hinweglesen, um die Behauptung von der nur unsichtbaren Kirche für annehmbar zu halten. Eine unsichtbare Kirche kann weder mit einer Stadt auf dem Berge verglichen werden noch ein Kennzeichen für die göttliche Sendung Christi sein (Matth. 5, 14; Joh. 17, 21 23).

Von der katholischen Kirche ist in dem Buche nur selten die Rede. Wo es der Fall ist, bietet die Form zu Beanstandungen keinen Anlaß. Dagegen finden sich in der Sache Verzeichnungen, die gewiß nicht bewußt angebracht sind, aber doch der Berichtigung bedürfen. Nach katholischer Lehre ist der Glaube nicht Gehorsam gegen die sichtbaren

[2] A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I ([4] 1909) 415; vgl. ebd. 406 Anm. 4.

geistlichen Autoritäten (85); es gibt neben der sichtbaren auch eine unsichtbare Kirche und außerordentliche Heilswege (vgl. diese Zeitschrift 117 [1929] 241 bis 254). Auch nach katholischer Lehre werden wir gerettet nicht durch unsere Frömmigkeit, sondern durch den treuen Gott, der in Jesus Christus Fleisch geworden ist (92). Es ist auch urkatholisch, Gott allein die Ehre zu geben (93; vgl. ebd. 130 [1936] 418—421). Der Unterschied zwischen der protestantischen Rechtfertigungslehre und dem angeblichen „römischen Werkdienst" (95) hebt erst bei der Frage an, ob der Mensch sich bei seiner Rechtfertigung rein passiv, wie ein „Klotz oder Stein oder eine leblose Bildsäule"[3] verhält oder auch seinerseits mit freiem Willen der göttlichen Gnade beistimmt. Man wird wohl H. Mulert recht geben müssen, wenn er bemerkt, daß der allein wirkende Gott auch der allein Seiende sein müßte, und daß dann das menschliche Sein und das der Welt zum bloßen Schein würde („Die Christliche Welt" 1935, 91). Im allgemeinen sieht Frick das katholische Weltbild zu statisch (103). Die Durchdringung des ganzen Lebens mit dem Geist des Evangeliums ist auch nach katholischer Anschauung eine Aufgabe, die im Diesseits nie rein in Erfüllung geht, sondern der Vollendung in der Ewigkeit entgegenharrt. Darum ist die Kritik aller Religion und der empirischen Kirche vom Evangelium her keine für katholisches Denken unmögliche Fragestellung (97).

Endlich noch die These vom Mittelalter als der katholischen Zeit! Mit dieser These hat es eine eigene Bewandtnis; sie ist nur mit sehr großen und wichtigen Einschränkungen tragbar. Daher geht es auch nicht an, in jeder Kritik an den mittelalterlichen Zuständen eine Vorwegnahme der Reformation zu sehen. Es tut dem katholischen Bekenntnisse Dantes keinen Eintrag, daß er die Verweltlichung der Kirche beklagte (63). Das haben viele mit ihm getan. Schon längst vor ihm hat ein hl. Bernhard dem Papste mit prophetischem Freimut vorgehalten: „In his successisti non Petro, sed Constantino" (De consideratione IV n. 6). Er ist deshalb ebensowenig wie Dante ein Vorläufer Luthers gewesen. Auch wir Katholiken wollen nicht zurück ins Mittelalter (103), sondern vorwärts in eine lichtere Zukunft, und es wäre nur zu wünschen, daß die Auffassung des Mittelalters als der dem Katholizismus einzig entsprechenden und darum verpflichtenden Kulturgestaltung hüben und drüben aus den geschichtsphilosophischen Darstellungen gelehrter wie populärer Art verschwände.

Wenn zum Schluß der Schrift für Erhaltung und Ausbau, Bedeutung und Nutzen der Marburger Religionskundlichen Sammlung eingetreten wird, so werden alle Freunde ernster Wissenschaft dem dort ausgesprochenen Wunsche gerne zustimmen. Denn was unsern Blick erweitert und unsere Kenntnisse vermehrt, befähigt uns auch zu der großen Aufgabe, das religiöse Suchen der Menschheit von Irrtümern zu befreien und immer mehr in der Wahrheit zu einigen. Max Pribilla S. J.

[3] Vgl. „Solida Declaratio ... Augustanae Confessionis" (II § 20; Ausg. 1930, S. 880).

Die Philosophie des heroischen Vorbildes

Der Titel läßt Gedanken erwarten über die zeitgenössische Philosophie, soweit sie sich um die geistige Bewältigung und innere Führung des heutigen Lebens müht. Wobei dann allerdings die leidige Feststellung zu machen wäre, daß es wenig Philosophien und Philosophen gibt, die dem gegenwärtigen Leben den Weg vorentworfen hätten und ihm innere Führung leisten könnten. Doch es handelt sich hier zunächst um den Versuch einer Interpretation Platons, den uns Joachim Bannes[1] vorlegt, der aber in seiner letzten Absicht und Haltung doch vom gegenwärtigen Leben ausgeht und auf seine Meisterung bedacht ist.

In vierfacher Weise wird heroische Vorbildlichkeit als innerster Sinn platonischen Philosophierens herausgestellt. Zunächst einmal grundsätzlich und allgemeingültig in der Frage nach der Methode, die eine philosophische Interpretation leiten soll: denn es handelt sich hier nicht um „retrospektive Sicht" (1) der alten historisch-kritischen

[1] Joachim Bannes, Platon. Die Philosophie des heroischen Vorbildes. (142 S.) Berlin 1935, W. de Gruyter. Geb. M 5.60

Schule, nicht nur um eine philologisch richtige Deutung der Texte, sondern um eine „deutende Produktivität" (1), die auf das Sinn-Ganze aus ist. Dieses Sinn-Gewebe ist sicherlich nicht philologisch oder überhaupt irgendwie „real gegeben" (1), sondern „das Letzte ist nicht greifbar noch schlüssig noch schaubar, was wir leisten und wozu wir auffordern möchten, ist ein Wagnis..." (3).

Die Voraussetzung dieses Wagnisses ist eben die heroische Vorbildlichkeit eines jeden schöpferischen Menschen. Er leistet sein Werk nicht aus einer spekulativen Beschauung oder Überdenkung der Dinge heraus, sondern aus einer innern, in der kämpferischen Bewegung mit den Wirklichkeiten gewachsenen Haltung, die das Grundgesetz seines Handelns darstellt und der alleinige Zugang zum Verstehen seines Werkes ist. So ergibt sich der Leitsatz, „daß alle Morphologie in der Struktur der Persönlichkeit ihr Maß finde und deswegen alle menschliche Bildung im Lichtkegel heroischen Menschentums sich vollziehen müsse" (6). Als praktische Aufgabe der Platon-Interpretation bleibt also die Aufhellung des heroisch-vorbildlichen Moments im Leben Platons: „es wird zunächst jenes ‚Urphänomen' im Leben Platons zu bestimmen sein, die Form, die der schöpferische Heros in seinem Leben am klarsten ausprägt und die ... all seinen Äußerungen als Gestaltgesetz zu Grunde liegt" (9).

Konsequent ergibt sich als Nächstes die Herausstellung der heroischen Vorbildlichkeit, an der Plato selbst geworden ist, die für ihn jenes „unwiederholbare Ereignis" bildet, das als „Pragma der platonischen Philosophie als ihr Kern unterschieden werden muß von den darauf sich beziehenden, Klarheit und Allgemeingültigkeit erringenden Bedenkungen der Werke" (8). Dieses heroische Vorbild für Plato war Sokrates, und zwar einmal der lebende Sokrates in seiner kämpferischen Anti-Haltung gegen die sophistisch-individualistische Zerfaserung des athenischen Lebens (18 ff., 40) und dann der sterbende Sokrates, mit dessen Tod „die lebendige Stütze seiner Weltanschauung zusammenbricht" (22) und ihm als ungetanes Werk die Rettung der Stadt bleibt. „An Stelle des dahingegangenen schuf sich Plato einen neuen Sokrates, indem er die wesentlichen Züge des sokratischen Kampfes und der sokratischen Zucht in seiner Erinnerung immerfort zu einem Ganzen zusammenschaute und -dichtete" (23). „Die Ideen sind Symbole des Sokrates" (ebd.).

Platon übernimmt nun selbst die Aufgabe, das heroische Vorbild Athens zu sein. Er wird der große „Unbürgerliche" der Akademie, der scheinbar auf alle aktive Teilnahme am Leben der Stadt verzichtet und das Dasein eines idealistischen Sonderlings führt. Aber „gerade in dieser willentlichen Einsamkeit und Ablehnung erwächst der heroische Wille der re-volutio des neu anfangenden Zeitenkreises" (18). „Seine Absicht besteht in einer heroischen, waghaften, Verkennung, Mißerfolg, Lebensgefahr und Tod für nichts achtenden Reorganisation des Staates von innen her, genannt Paideia" (19).

In dieser Abgeschiedenheit der „freien Persönlichkeit", die sich in der Stille nach den für das Wohl des Ganzen notwendigen Gesetzen bildet, zeigt sich zum vierten Mal das heroische Vorbild als Sinn der platonischen Philosophie: das Lehrer-Sein Platons hat den Sinn, den waghaften heroischen Menschen, der den Staat heilen und führen soll, zu bilden. Diese Philosophie der heroischen Vorbildlichkeit entwickelt Bannes in den Kapiteln: die Lehre, Seele und Leib, Idee und Eros, Politeia und Nomoi, die Gründung des Reiches. Das Bildungsziel ist nicht der kluge und gescheite Mensch, sondern der gute und tüchtige Mensch, der auf die Tat aus ist (37, 52). Das oberste Richtmaß der Tüchtigkeit, die Idee des Besten ist wiederum nicht ein Ergebnis theoretischen Nachdenkens, ist nicht beweisbar, sondern offenbart sich dem tätigen Wagnis (63). Der Höhepunkt der platonischen Bildungsarbeit ist dann der „königliche Weise", der nicht an Gesetze und Verfassungen gebunden ist, sondern aus der Fülle seiner an der Idee des dem Ganzen Höchsten und Besten gebildeten freien Persönlichkeit das Ganze heilt und führt. „So steht im Mittelpunkt der Politeia der Heros als erzieherisches Vorbild, und zwar nicht als abstrakte Doktrin, sondern ... in lebendigem Selbstvollzug des Sokrates-Platon, der in der Politeia sein eigenes Problem stellt und philosophisch

löst, das der freien Persönlichkeit" (95), die aber eben auf Grund ihrer Freiheit von den Gesetzen des Ganzen her berufen ist, das Ganze zu führen.

Es ist klar, daß wir es hier trotz des antiken Gegenstandes mit einem heutigen Buch zu tun haben, das sich selbst unter das Gesetz der heroischen Vorbildlichkeit stellt und in diese Zeit hinein wirken will. Die Anliegen unserer Tage haben bei der Konzeption mitgeholfen und bei der Ausführung den Blick gerichtet. Beginnt es doch mit dem Bekenntnis: „In einer Zeit und in einem Volk, die nach neuer Größe und Schönheit in Sein und Tun verlangen, darf und soll sich auch die Wissenschaft an der Schöpfung neuer Sinnbilder beteiligen" (1). Und der ausführende Teil schließt mit der erwartenden Feststellung: „Immer sind es Gedankengänge aus der Philosophie des heroischen Vorbildes, die in Renaissance- und Anfangszeiten ihre programmatische, propulsive Kraft entfalten. Es scheint ja heute, daß wir in die erste Phase eines kulturellen Neubaus von ungewohntem Ausmaß, von beängstigend-beglückender Allseitigkeit eingetreten sind. Wir sind der Überzeugung, daß sich auch das Allerneueste und ‚Fortschrittlichste' ... vor dem Paradeigma des ‚alten', vielmehr ewig auferstehenden ... Sokrates wird zu verantworten haben" (96)[2].

Mit der Feststellung, daß es sich hier trotz des antiken Objekts um ein modernes und aktuelles Buch handelt, ist natürlich die Frage nach der Berechtigung und den Grenzen der „deutenden Produktivität" noch einmal gestellt. Die Sicht, mit der hier Plato geprüft und gedeutet wird, ist die, mit der wir heute Philosophie auf ihre Leistung dem Leben gegenüber werten. Aber ob wir damit dem objektiven Sachverhalt historischer Gegebenheiten gerecht werden? Mußte — diese Methode vorausgesetzt — nicht mit dem gleichen Recht eine idealistische Zeit den idealistischen Plato unserer Lehrbücher entdecken und die Zeit der positiv-kritischen Schulen sich mit der Rekonstruktion der Texte begnügen? Anderseits ist zu bedenken, daß Menschen ähnlicher Situationen sich leichter und besser verstehen, und es ist weder zu leugnen, daß die Zeiten und Aufgaben, in die Plato gestellt war, mit den unsern vieles gemein haben, noch daß diese Platondeutung, in deren Hintergrund deutlich der Nietzsche der „Unzeitgemäßen" und Gundolf sichtbar werden, in einer bestrickenden Geschlossenheit vor uns steht.

Doch über die „historische" Frage des Buches hinaus — „sein Ziel ist nicht, im Augenblick unwidersprochen zu bleiben..., der Philosoph möchte zum Selbstdenken anregen" (10) — ist seine lebendige, aktuelle Wirklichkeit zu beachten. Es ist ein deutlicher Beweis dafür, daß der heutige Mensch von einer gewissen unverbindlichen „Objektivität" Abschied genommen hat. Daß er alles prüft, nicht unter der Sicht irgend einer theoretischen Richtigkeit oder Geltung, sondern eben unter der des „heroischen Vorbildes": ob die Gedanken, die ihm vorgetragen werden, geleistetes, bewährtes Leben sind und ihm selbst zu helfen vermögen, sein eigenes Leben neu zu sichern und zu meistern. So gesehen ist diese Platon-Interpretation sicher wertvoll und anregend; eine Gewissenserforschung für alle, die vor heutigen Menschen geistige Werte zu vertreten haben. Alfred Delp S. J.

[2] In diesem Zusammenhange ist es zu bedauern, daß der Verfasser das ursprünglich beigefügte Kapitel „Hitlers Kampf und Platons Staat", das die Bedeutung dieser Platondeutung für ein Verständnis des heutigen deutschen Lebens weiterführt und vollendet, aus dem Buchganzen herausgenommen hat. ([22 S.] 1933, W. de Gruyter. M 0.60.)

Neue geistliche Musik

Nach der Aachener Tagung vom Januar 1934 hatte diesmal wieder Frankfurt am Main, die Heimatstadt der Internationalen Gesellschaft für Erneuerung der Katholischen Kirchenmusik, zu einer „Arbeits- und Festwoche für neue geistliche Musik" (Oktober 1936) geladen. Der Titel war gut gewählt: reiche Arbeit für Organisierende, Ausführende und Aufnehmende schuf gerade aus dem Gefühl der geleisteten Arbeit heraus frohe Feststimmung. Die Ausführung war nicht wie in Aachen einigen einheimischen Chören anvertraut, sondern die Internationalität sollte sich außer in den Werken auch in den Klangkörpern der Wiedergabe zei-

gen. So kam der Genuß zustande, neben bewährten Frankfurter Chorvereinigungen (Kirchenchöre der Stadt und Umgebung, Cäcilienverein, Rühlscher Gesangverein) erstklassige Chöre aus halb Europa zu hören. Jeder von ihnen hatte neben einem selbstverständlich zu erwartenden allgemeinen Hochstand noch etwas an sich, das ihn über die andern heraushob: der Posener Domchor eine ausgezeichnete Chordisziplin, der Niederländische Palestrinachor wohl die feinste Vortragskultur, der Wiener Kammerchor, nur aus sechzehn Mitwirkenden bestehend, eine überraschende Fülle und Rundung des Klanges, der Münchener Domchor staunenswerte Leistungen (ihm hatte man die schwierigsten Werke anvertraut, teilweise erst in den letzten Wochen), der Ungarische Theresienchor eine erfrischende Unmittelbarkeit, Feuer, und — ein Programm, das wohl am allermeisten den Wünschen entsprach, die man für die Tagung mitgebracht hatte. An äußerem Glanz stand die Tagung auf einer Höhe wie wohl keine ihrer Vorgängerinnen: neben dem Diözesanbischof Dr. Hilfrich-Limburg hatte sich auch Erzbischof Gröber-Freiburg eingefunden, der einen grundlegenden, zeitnahen Vortrag über die Eigenschaften wahrer Kirchenmusik hielt. Besonders freudig begrüßt wurde Kardinal Hlond-Posen, Primas von Polen, der die Tagung durch seine Teilnahme ehrte. Auch von staatlicher und städtischer Seite durfte sich die „Arbeits- und Festwoche" aufmerksamsten Interesses und tatkräftiger Förderung erfreuen; so hielt Oberbürgermeister Staatsrat Dr. Krebs eine bemerkenswerte Begrüßungsansprache bei der Festversammlung im „Römer".

Als Arbeitsgebiete waren angekündigt: Gregorianischer Choral — Meister der Vergangenheit. — Neue Musik. Der Gregorianische Choral wurde nun leider etwas stiefmütterlich behandelt; was 1930 von einer Cäcilienvereinstagung in Oberhausen-Rheinland berichtet wurde (offenbar als Kuriosum?!), „der Choral sei mit gleicher Liebe und Sorgfalt vorgetragen gewesen wie die übrigen Gesänge", das konnte man hier wirklich nicht sagen. Manches Mal (auch bei einem Domchor) wurde man den Eindruck nicht los, als sei das Proprium in letzter Stunde, so nebenbei, vorbereitet worden. Anderswo mußte man selbst die Rudimenta eines guten Choralvortrages vermissen. Zum Ausgleich gab es aber auch hochwertigen Choralgesang, z. B. durch die Benediktiner von Ilbenstadt, oder den schlichten Volkschoral in der Kirche von Kiedrich im Rheingau. Dort erlebte man vielleicht den Höhepunkt der ganzen Tagung: die Volkskomplet in dieser Dorfkirche mit ihrer jahrhundertealten kirchenmusikalischen Tradition. Wenn man am Schluß das dreimalige Ave hört, von einem Knaben unbegleitet vor der berühmten Kiedricher Madonna gesungen, während in den Pausen die Turmglocke anschlägt, so kann einem der überragende Wert mancher kunstvollen mehrstimmigen Komposition fraglich erscheinen. Und vor der silberigen Klangseligkeit der alten gotischen Orgel (15. Jahrhundert, die ältesten Pfeifen von 1313!) und der gotischen Orgelmusik verblaßte der ganze Klangzauber eines kurz vorher gehörten (als Experiment recht schätzenswerten) Konzertes für Orgel und Orchester, bei dem die Orgel (frei nach Hindemith) als eine „interessante Art Blasinstrument" behandelt war. Die Meister der Vergangenheit kamen ausgiebig zu Wort: alte italienische Orgelsachen, alte polnische Meister der A-cappella-Kunst, dann die herrliche Wiedergabe von Weisen des 15. Jahrhunderts in dem stimmungsvollen Raum der alten Karmeliterkirche, mustergültig dargeboten von der Bonner Madrigalvereinigung, zum Teil mit alten Instrumenten — man konnte sich gelegentlich zu dem Gedanken versucht fühlen, ob nicht durch diese Gegenüberstellung mit alter Musik die neue Musik sich selber ad absurdum führt. Doch wäre das eine unbillig-billige Feststellung. Denn was von Weisen aus dem 15. Jahrhundert sich bis heute erhalten hat, sind, Ausnahmen abgerechnet, eben Meisterwerke, die zu ihrer Zeit vielleicht auch umstritten waren. Die Werke unserer gegenwärtig schaffenden Generation werden dagegen vielfach zu dem Zwecke erstmalig aufgeführt, damit sich zeigen kann, ob sie lebensecht und lebensfähig sind, ob sie Echo im Herzen des Volkes finden. (Allerdings war in den Abendkonzerten nicht „Volk" zugegen, sondern neben den fachlich interessierten Tagungsteilnehmern ein groß-

städtisches Konzert„publikum“ durchschnittlicher Prägung. So kann der gespendete oder vorenthaltene Beifall bei dieser Gelegenheit kein entscheidender Wertmaßstab für ein Werk sein.) Warum übrigens die „neue“ Musik ihre Wurzeln und Vorbilder in der vor-palestrinensischen Zeit sucht, ist eine Frage für sich, die ein andermal untersucht werden soll. Jedenfalls will auch die neue Musik traditionsgebunden sein; nur knüpft sie bei ganz frühen Gegebenheiten an, wo die fließende Linie noch wichtiger war als der Zusammenklang mehrerer Stimmen. Dem gesuchten neuen Stilideal am nächsten kamen u. E. neben einigen kleineren Schweizer a-capella-Sachen die Werke der Ungarn: sie zeigten gelokkerte Satzweise, lebendigen Rhythmus und eine Thematik, die gespeist wird aus der Gregorianik. Kein Wunder, da ja ihre Volksmusik noch weithin auf melodisch und harmonisch ähnlicher Grundlage ruht. Die Tagung selbst war natürlich nicht in erster Linie auf die Bereitstellung und Vorführung von „Gebrauchsmusik“ eingestellt; vieles mußte eben um des Stiles willen erst zur Diskussion gestellt werden, auch wenn es nicht unmittelbar kleinen und mittleren Chören dienen kann. Immerhin wurde in den vorausgeschickten kirchenmusikalischen Andachten viel Wertvolles und praktisch Verwendbares vorgeführt. Gepflegt werden heute außerhalb des streng liturgischen Rahmens besonders deutsche Choralmotetten und Choralkantaten, die letzten meist mit Einbeziehung des Volkes (wobei „Choral“ im Sinne von „kirchliches Volkslied“ zu verstehen ist). Leider war es nicht allzuvielen möglich, außer den sechs Tagen Großveranstaltungen auch noch die vorausgehenden fünf Tage, an denen gerade diese kleineren, praktisch verwertbaren Werke dargeboten wurden, am Tagungsorte zuzubringen.

Alles in allem: trotz ihrer bedeutend größeren Ausmaße hat die Tagung einen Aufstieg der neuen geistlichen Musik seit 1934 wohl nicht gezeigt. Aber wir haben auch noch zu wenig Abstand von den Dingen, um innerhalb zwei Jahren einen „Aufstieg“ oder „Rückgang“ feststellen zu können. Jedenfalls können wir uns diese Tagungen heute aus dem kirchenmusikalischen Leben Mitteleuropas gar nicht mehr wegdenken, und erst spätere Zeiten werden das Wagnis zu würdigen wissen, das in suchender, gärender Zeit strebende Kräfte sammeln und auf ein ideales Ziel hinlenken will. So nahm man dankbar vieles Wertvolle mit, das Wertvollste dürfte aber wohl gewesen sein, daß gerade durch die Gegenüberstellung mit alter Musik wieder die Quellen und Ziele dieser neuen Musik aufgezeigt wurden.

Georg Straßenberger S. J.

Besprechungen

Theologie für Laien

Ich glaube. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses von P. Simon, H. Lutz, Ph. Böhner, J. Bernhart, M. Vetter, J. Pinsk, D. Winzen, F. Hofmann, O. Bauhofer, Th. Soiron, R. Grosche, M. Schmaus. 8° (255 S.) Paderborn 1936, Bonifacius-Druckerei. In 12 Lieferungen M. 6.50, im Band kart. M 5.—, geb. M 6.—

Ein glücklicher und zeitgemäßer Gedanke: Zwölf Theologen von Ruf entfalten die zwölf Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses; schlicht und würdig, aus dem Glaubensbewußtsein der Kirche und der Tiefe theologischer Besinnung, knapp, aber inhaltreich, ohne Kampfhaltung, während doch die Fragestellungen der Zeit überall hereinschwingen. Mag für die Legion von Suchern und Zweiflern die Darstellungsweise da und dort noch etwas stark der überlieferten Sprechweise christlicher Dogmatik verhaftet sein und so dem Außenstehenden den Zugang erschweren, dem Gläubigen gibt das Sammelwerk auf jeden Fall wertvolle Klärung und Bestärkung seines Glaubenswissens in heutiger Zeit. A. Koch S. J.

Kleine Laiendogmatik. Von P. Leo Rudloff O. S. B. 3. und 4., vermehrte Auflage. 8° (258 S.) Regensburg (1936), F. Pustet. Kart. M 2.60, geb. M 3.40

Das handliche und preiswerte Bändchen hat durch eine rasch aufeinanderfolgende Reihe von Auflagen nicht nur

seine Brauchbarkeit bewiesen, sondern auch überraschend gezeigt, wie lebhaft das Interesse der Laienwelt an theologischer Einführung und Weiterführung ist. Daß diese hier in so knapper und doch umfassender Form, mit klarem Aufbau, in flüssiger, unschwer verständlicher Sprache gegeben ist, bildet den Vorzug dieses dogmatischen Laienbreviers. Zu den Beigaben im Anhang haben sich mittlerweile noch weitere gesellt, die das Werk für seinen Zweck noch wertvoller machen, so besonders die Zusammenfassung des Inhaltes in einzelnen theologischen Lehrsätzen mit der Angabe des Gewißheitsgrades bei jedem Satz.

A. Koch S. J.

Liturgik für Laien. Von Hugo Lang O. S. B. 8° (311 S.) Augsburg 1935, Haas & Grabherr. Geb. M 4.50

Eine vorzügliche Einführung in Wesen und Formen der Liturgie bietet diese „Liturgik für Laien". Aus praktischer Unterweisung herausgewachsen, will das Werk aus der reichen Fülle des gegebenen Stoffes zur Sprache bringen, „was den gebildeten Laien ernstlich interessieren kann und was er füglich wissen muß". Der Name des Verfassers bürgt dafür, daß dies in geistvoller Weise geschieht, dabei aber zugleich so nüchtern sachlich und wissend, daß man sich über diesen neuen Zugang zu den Schätzen und Geheimnissen liturgischen Lebens nur aufrichtig freuen kann. In der Tat ist hier geboten, was dem Gebildeten unserer Tage zum Verständnis der Geschichte, Symbolik usw. von Meßopfer, Kirchenjahr, Sakramenten, Sakramentalien, Kirchenbau, Kirchengebet und kirchlicher Kunst wissenswert und anregend erscheinen kann.

A. Koch S. J.

Thomas-Fibel. Des hl. Thomas von Aquin Erläuterungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis, zum Vaterunser und zu den Zehn Geboten. Herausg. von Heinz Raskop. 8° (216 S.) Köln 1936, Bachem. Kart. M 4.40

In einem doppelten Sinn ist dieses Buch „Fibel": es bietet die Grundstücke des christlichen Glaubens und Lebens und führt zugleich in ansprechender Weise in die Art und das Gedankengut des Aquinaten ein, indem es die Erklärungen zum Credo, Vaterunser und zum Dekalog ins Deutsche überträgt, die der Heilige ursprünglich in der Muttersprache wohl von der Kanzel aus nach Art einer Volkskatechese gegeben hat. Wer den großen Systematiker einmal so recht als Lehrer „inmitten der Kirche" kennen lernen will, hat hier die beste Gelegenheit. Gibt sich in der Klarheit der Einteilung und Unterteilungen der Fürst der Scholastik kund, so wird der Laie, der hier etwa zum ersten Mal mit Thomas von Aquin bekannt wird, mit Überraschung feststellen, wie sehr die ganze Lehrentfaltung vom Worte Gottes durchtränkt und gesättigt ist. Findet doch fast jeder Satz Beleg oder Krönung in einem Wort der Heiligen Schrift, nebenbei auch für den Nichtfachmann ein Beweis, wie wenig bibelfremd der Studienbetrieb des Mittelalters war. A. Koch S. J.

Christus und der deutsche Mensch. Ein religiöses Volksbuch für die Gegenwart von Johannes Peter Junglas. 8° (252 S.) München (o. J.), Kösel & Pustet. Geb. M 4.50

In diesem Jahreskreis religiöser Sonntagslesungen behandelt der Verfasser die heute brennenden Fragen, insbesondere die durch die deutschgläubige Bewegung unserer Tage aufgegebenen, so, um nur einige Themen zu nennen, das Wort von der arteigenen Religion, die Abstammung Jesu, Christus als Kämpfer, Ehre und Demut, Kirche und Magie, Schicksalsglaube, „Priestervergötterung" u. a. m. Man kann nicht sagen, daß an Werken, die auf all diese Fragen der Zeit mutig und richtig antworten, auf katholischer Seite Überfluß herrscht. Um so mehr wünscht man ein Buch wie dieses in viele Hände, das, für breite Kreise des katholischen Volkes bestimmt, in knapper Weise eine große Zahl der wichtigsten dieser Fragen grundsätzlich und gediegen klärt. A. Koch S. J.

Zeugnisse für die Beicht. Von Adrian Zanger. 8° (66 S.) Rottenburg a. N. 1935, im Selbstverlag des Verfassers. Kart. M 0.60

Der Verfasser hat in der kleinen, aber sehr brauchbaren Schrift eine doppelte Reihe von Zeugnissen für die katholische Beichtpraxis zusammengestellt: einmal jene aus der patristischen Ära und dann solche von Nichtkatholiken aus neuerer

und neuester Zeit. Beweist die erste Reihe das hohe Alter der Privatbuße, so zeigt die andere mit ihren manchmal erschütternden Rufen nach dem Beichtinstitut den Segen der katholischen Beichtpraxis in hellem Licht. Die schwierigen Fragen der Entwicklung kirchlicher Bußpraxis im Urchristentum sind, da die Schrift zunächst für Schülerkreise gedacht ist, mehr angedeutet als ausgeführt. Die Fülle des gebotenen Stoffes und der ungemein niedrige Preis, der sich bei Mehrabnahme noch ermäßigt, empfehlen das Heft nicht nur für die Schule, sondern auch für andere Arbeitsgemeinschaften, die sich vom Alter und Segen der Beicht selbständig überzeugen wollen. A. Koch S. J.

Christlicher Lebensstil

1. Marianische Christusgestaltung der Welt. Von Dr. Ferd. Kastner P. S. M. gr. 8° (320 S.) Paderborn 1936, Schöningh. Geb. M 5.80
2. Liturgie und Lebensstil. Von Linus Bopp. 8° (188 S.) Freiburg 1936, Herder. Geb. M 3.—
3. Vom Adel des Menschengeistes. Von Philotheus Böhner O. F. M. 8° (57 S.) Warendorf 1936, Schnell. Geb. M 1.20
4. Vom Wert des Leibes. Herausgegeben von Dr. Hans Brunnengräber. 8° (130 S.) Salzburg 1936, Pustet.
5. Christliche Askese. Von Dr. Hans Eduard Hengstenberg. 8° (244 S.) Regensburg 1936, Pustet. Kart. M 4.70
6. Von der Würde des Christentums und der Unwürde des Christen. Von Nikolai Berdiajew. 8° (81 S.) Luzern 1936, Vita Nova. Kart. M 1.80

„Der Mensch wird nur wesenhaft im Wechselverhältnis zwischen In- und Umwelt, zwischen natürlicher und Überwelt" (L. Bopp a. a. O. 141) — und fügen wir hinzu im rechten Ausgleich zwischen Leib und Seele. Somit wird sich alles Neue, was auf diesen Gebieten auftaucht, auch in die religiöse Haltung hinein auswirken. Dabei zu helfen wird in obigen Büchern versucht. Es werden wichtige Elemente eines christlichen Lebensstiles herbeigetragen und verarbeitet.

1. Hinter dem Pallottinerpater Kastner steht, wenn sich auch nicht mit seinem Buch in allem identifizierend, eine beachtenswerte lebendig-religiöse Gefolgschaft junger Menschen, besonders im Klerus. Kein Wunder, daß die erste Auflage des Buches schon nach einigen Wochen vergriffen war. Im Titel sind die drei großen Hauptteile, die es behandelt, angedeutet. Es geht zunächst um Christusgestaltung der Welt. Drum legt der erste Teil insbesondere das Geheimnis der Eingliederung in Christus durch die Gnade der Kindschaft dar. An Scheebens Lehre anknüpfend, entwickelt der Verfasser seine Auffassung von dieser Gnade als von etwas nicht sosehr Moralischem, sondern Seinsmäßig-Ontischem, wodurch wir nicht nur der Freundschaft, sondern der Gottesnatur selber teilhaft werden. Daß der Christ es bei dieser Schau nicht bewenden lassen darf, sondern daß dies neue Sein als Gestaltungsprinzip in die Welt hineinzutragen ist, wird dann im zweiten Hauptteil entfaltet: Christusgestaltung der Welt. In diesem Teile gibt der Verfasser die mehr asketischen Auswirkungen seiner theologischen Auffassung. In derselben erblickt er eine Synthese zweier als polar-gespannt angenommenen Wege katholischer Frömmigkeit: der sog. liturgisch-sakramentalen einerseits und der sog. asketischen anderseits (265). Dritter Hauptteil: Christliche Heiligkeit ist marianisch, insofern sie in konkreter Form in Maria uns vor Augen gestellt ist. Drum „kann eine zeitaufgeschlossene und erleuchtete kath. Anthropologie am Marienbilde und an der Mariologie, d. h. an dem klassischen Fall des wesenhaften und erlösten Menschen, ebensowenig vorbeigehen wie an den Glaubenswahrheiten von der Gotteskindschaft und der Christusgliedschaft" (26). Speziell der erste Teil rührt Grundfragen heutiger Theologie an und bringt vertiefte Einsicht in die leider da und dort fast zum Schlagwort gewordene, aber noch längst nicht theologisch ausgeschöpfte oder gar den Gläubigen von heute genügend lebendig zum Bewußtsein gekommene Grundidee vom Corpus Christi mysticum. Hier liegt der Schwerpunkt des Buches, demgegenüber der dritte Teil in der ihm vom Verfasser gegebenen marianischen Akzentuierung nicht ganz aufkommt. Immer-

hin scheint beachtenswert: gegenüber der gelegentlich auch von Feckes genannten Gefahr einer Übertreibung des Gedankens der „Eingliederung in Christus" nach einem in manchem Schrifttum schon fast sichtbaren Panchristizismus hin, der jede menschliche Eigentätigkeit aufheben würde, scheint der marianische Gedanke seine Sendung auch an die Theologie des „Corpus Christi mysticum" zu haben. Die Einheit mit Gott, wie sie in Maria sich vollzog, ist das Letzte, dessen unsere begrenzten menschlichen Persönlichkeiten fähig sind. Eine personhafte Einheit (hypostatische Union), wie sie zwischen Christi menschlicher Natur und seiner Gottesnatur stattgefunden hat, kommt für uns nicht in Frage. Damit gewänne das „Marianische" eine ähnlich bedeutsame Stellung wie in der Zeit der Gegenreformation — allerdings mit umgekehrtem Vorzeichen. Damals, im Streit um die Rechtfertigung, zeigte es, was für Gott an der menschlichen Natur auch nach und trotz Sünde möglich ist: innerste seinsmäßige Umgestaltung in Gott, nicht nur juridische Rechtfertigung bei bleibender Versündigung (im Sinne der Lehre Luthers). Heute würde an Maria sichtbar: die andere Grenze, die äußerste Einheit nach oben, zu der ein Geschöpf kommen kann, eine nicht personhafte, nicht hypostatische. Ob sie als akzidentelle oder substantielle zu bezeichnen ist (233 ff.), interessiert hier nicht, ist aber, wie der Kenner weiß, von ganz großen Folgen und wird deswegen noch zu klären sein.

2. Will die Corpus-Christi-Theologie, was auch Kastner (213 ff.) möchte, wirklich ins Volk hinein, so werden Wege zu gehen sein ähnlich denen, wie sie Bopp für das Liturgische geht. Die in der Liturgie noch viel zu sehr verborgenen Schätze in das Leben zu lenken und aus der Welt des Geistigen in Fleisch und Blut hineinzutragen, hat sich der Verfasser zur Aufgabe gesetzt. „Und eben das ist Stil. Stilhaftigkeit bedeutet Geistgestalt, Geistformung, in endliche Formen gebannten Geist." Zu diesem wahrhaft stilhaften, „existentiellen" Leben möchte das Büchlein helfen und — hilft ähnlich wie das frühere Büchlein des Verfassers „In liturgischer Geborgenheit". „Behandelte das letzterwähnte mehr den Rahmen von Raum und Zeit, so dieses mehr die verschiedenen von Raum und Zeit umschlossenen Lebenskreise (z. B. Volkstum, Geschlechterzweiheit, Familie, Kultur usw.), wie sie durch die Liturgie Seele und Gestalt, also Stil, erhalten können" (VI).

3. Ist Leben so Geistgestaltung für den Christen, begreift man die Notwendigkeit der Verteidigung des Geistes gegenüber Strömungen, die den Geist zu Gunsten einer geistfeindlichen Vitalität auszulöschen suchen. So setzt sich auch Bopp kurz mit einem der Hauptführer der Bewegung gegen den Geist, mit L. Klages, auseinander. Ausführlicher geschieht das bei Böhner im 7. der „Hefte katholischer Selbstbesinnung". Dem Geistespessimismus L. Klages' und der Blut-Geist-Metaphysik, wie sie etwa durch Bergmann (18) vertreten wird, der den Geist vom Biologischen absorbiert werden läßt, stellt er die christliche Geistmetaphysik entgegen (23): Gott ist Geist. Der Mensch nach seinem Bilde geschaffen. „An diesem göttlichen Geist, am göttlichen Denken, an der göttlichen Liebe, an der göttlichen Macht nimmt der Mensch durch seinen Geist teil und offenbart das ewig flutende Leben der Gottheit" (26). Drum 1. „Der Mensch ist göttliches Licht" (27). 2. „Der Mensch ist göttliche Glut" (32). 3. „Der Mensch ist göttliche Kraft" (39). Wer übrigens (etwa an Hand des Berichtes im Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft 49. Bd. Heft 4 [1936] S. 537 ff.) die Berliner Tagung der Philos. Gesellschaft im September des Jahres 1936 verfolgt hat, weiß, daß gerade die Ideen von Klages das Grundthema der Tagung bildeten und in ihrer radikalen Geistverneinung von sämtlichen Hauptrednern und dem größeren Teil der Diskussionsredner abgelehnt wurden.

4. Daß mit dem Eintreten für das Geistige das Körperliche nicht von christlicher Seite abgelehnt wird, sollte man nicht immer wieder beweisen müssen. So führte Reichsminister Rust am 16. Juli 1936 (bei Eröffnung der Ausstellung „Die deutschen Leibesübungen des Mittelalters in Buch und Bild") zur Zeit der Olympischen Spiele mit Recht aus, daß die Ausstellung den Beweis dafür erbringe, daß Hellas nicht erst seit

dem Humanismus bei uns ist, vielmehr, daß Doris immer schon in Deutschland lag, und daß auch das mittelalterliche Deutschland „sein Streben nach kämpferischem Einsatz nicht gelassen habe". Das mittelalterliche Deutschland habe wie wir den Leib hochgeschätzt und eine Harmonie zwischen Leib und Seele gesucht, wie sie als Grundlage der neuen und umfassenden politischen Haltung gelte (Völk. Beob. Nr. 199 vom 17. Juli 1936). Dem dienen bei Brunnengräber die weit über das Tagesinteresse gehenden Beiträge, die nach Inhalt und Verfasser hier genannt seien. „Metaphysik und Formideal des Leibes in der griechischen Antike" (Dr. Jos. Bernhart). „Leibeskultur im Lichte des Christentums" (Dr. Jos. Schröteler S. J.). „Die Wiederentdeckung des Leibes in der Philosophischen Anthropologie der Gegenwart" (Dr. Jos. Ternus S. J.). „Das Antlitz unseres Volkes unter dem Einfluß eugenischer Erziehung" (Dr. Herm. Muckermann). Die Schrift hält, was das Vorwort verspricht: „So ist es Besinnung auf die alten und neuen weltgestaltenden Kräfte, die nach Ausweis der Geschichte Völker erzogen haben und erhalten."

5. Hengstenberg geht es um die Besinnung auf die christliche Existenz im modernen Lebensraum. Auch hier nicht das Erzeugnis der Gelehrtenstube. „Ein Lebensbuch!" „Es ist für den Leser nicht bedeutungslos, daß manche Gedanken dieses Buches bereits in lebendiger Rede und Antwort in Arbeitskreisen besprochen sind, wo Menschen verschiedensten Berufes und Standes an verschiedensten Orten aus ihrer täglichen Freude und Sorge heraus zusammenkamen. Die Gedanken sind schon zu einem gewissen Grade am Leben geprüft" (V). Der Titel des Buches sagt freilich mehr als er hält. Es geht nicht um die christliche Askese in ihrer Gesamtheit. Das Buch will gleichsam die Präambeln einer christlichen Askese geben vor allem für den Menschen, der von dem modern-phänomenologischen Denken herkommt. Es ist, und das soll freudig vermerkt werden, ein Laie, der hier sein Scherflein zur Wiederbegegnung von modernem und christlichem Denken beiträgt. Der Theologe würde gern da und dort seine Begriffe klarer herausgearbeitet finden und wird gelegentlich seine Fragezeichen setzen, besonders im ersten Teil, der die „Ursprünge des Guten und des Bösen" behandelt. Es ist zu wünschen, daß durch Mitarbeit von Theologen die beiden Welten, die hier einander zugeführt werden, sich noch näher kommen, so z. B. in weiterer Klärung dessen, was der Verfasser unter der grundlegenden „Vorentscheidung" beschreibt. — Der erste Ausgang aller Askese ist das Opfer „als Antwort des Geschöpfes auf seine Begrenztheit, in die es Gott stellte, in die Unbegrenztheit Gottes hinein" (2). Der andere Pol, aus Fehlgebrauch der Freiheit entstehend, ist die Sünde. Das Opfer überwindet die Sünde, welche für uns das Opfer in der Form des Reinigungsopfers („asketisches Opfer" von Hengstenberg genannt) nötig macht und sich so von Christi Opfer unterscheidet. Christi Opfer hat seinen Sinn in sich als Ausdruck des innertrinitarischen Verhältnisses zwischen Sohn und Vater. In dieses sein „reines Opfer" nimmt er — bei aller Vereinigung doch Trennung bestehen lassend — unser „Reinigungsopfer" auf. So hat Askese dann ihren dreifachen Endsinn (221): Selbstwerdung - Gliedwerdung - reines Opfer, und steht so, trotz gelegentlicher Katastrophen wie „Mißerfolg" (137), „Sünde" (142) im Dienst wahrer Lebenssteigerung (153).

6. Alle genannten Bücher sind getragen von der Verantwortung und vom Gebot der Stunde: „Wir haben unsere Sendung in der Welt zu bewähren!" (Hengstenberg.) Liest man Berdiajew, so käme diese Forderung praktisch darauf hinaus, den Bürger in uns zu zerbrechen. Auf dessen Konto gehe es, wenn wir feststellen müßten: „Die Verirrungen des Christentums in dieser Welt waren immer Verirrungen der Christen und hatten ihren Ursprung in deren menschlicher Schwäche und Unvollkommenheit. Lebt einer der Wahrheit zuwider und verletzt er sie fortwährend, so trägt er selbst die Schuld daran — nicht aber die verletzte Wahrheit" (23). Schuld an der Schmähung des Christentums ist der unwürdige Christ, der Bürger. „Dieses Bürgertum ist ein bestimmter Zustand des Geistes und eine bestimmte Anlage desselben. Es ist eine besondere Urempfindung des Seins. Nicht

etwa eine soziale oder ökonomische Kategorie steht mit ihm in Frage; es handelt sich auch um etwas mehr als eine bloß psychologische — es handelt sich um eine geistige und ontologische Kategorie" (39). „Wo also liegen die Wurzeln des Bürgertums? Sie liegen in dem zu starken Glauben an die sichtbare Welt und in dem Unglauben an die andere, die unsichtbare Welt. Der Bürger ist durch diese sichtbare Welt in Erstaunen versetzt, erschüttert und verführt... Er nimmt den Glauben an eine andere Welt nicht ernst... Das Bürgertum ist eben ... Erdrücktsein durch die äußere und erstarrte Welt" (45). Demgegenüber die echten Christen: „... Wanderer in dieser Welt. Das innere Erleben des Wanderers aber, das dem Christen eigen ist, unterscheidet diesen vom Bürger; und dieses Erleben ist in jeder sozialen Position, auch in der höchsten, möglich. Die Christen haben noch nicht ihre eigene Stadt und sehnen sich nach einer kommenden. Und diese kommende Stadt kann nicht die Stadt dieser ‚Welt' sein. Der Geist des ‚Bourgeois' aber siegt immer dann, wenn in der christlichen Welt eine irdische Stadt als himmlische anerkannt wird und die Christen aufhören, sich als Wanderer in dieser Welt zu fühlen" (55).

Daß Gott daran ist, das Erstarrte, das im Sinne Berdiajews Verbürgerlichte zu zerschlagen, das Bewußtsein davon geht durch all diese Bücher. Sie wollen dem Christen von heute helfen, in letzter Verwurzelung im Ewigen und Geformtheit von dort — aber doch aufgeschlossen für seine Zeit und den Blick hoffend in die Zukunft gewandt, seinen Weg zu gehen, so wie ihn der Meister ging: „transiens", immer unterwegs — „benefaciendo", im Geiste liebestarken Anpackens und Tuns.

Th. Hoffmann S. J.

Entbürgerlichung des Protestantismus? Von Dr. Heinrich Adolph, a. o. Professor an der Universität Gießen. 8° (VIII u. 130 S.) Gotha 1936, Leopold Klotz. Brosch. M 2.—

In unserer Zeit, deren gewaltiger Wogengang nicht leicht in wissenschaftliche Formeln zu fassen ist, bedeutet das Buch „Entbürgerlichung des Protestantismus?" eines der aufschlußreichsten, die geschrieben wurden. Zwar behandelt es nur den deutschen Protestantismus, aber es gibt eine klare Übersicht und Einsicht in die gesamte religiöse Lage des heutigen Deutschlands. Der Begriff religiös wird im strengsten Sinn genommen, nicht etwa bloß im kirchenpolitischen oder -organisatorischen Sinn.

Adolph schildert zuerst den „Weg des Protestantismus zur Bürgerreligion", seinen wesenhaften Widerspruch gegen die katholische Vorzeit und seine eigene Wandlung im „Vernunftzeitalter". Es ist der Weg einer wachsenden innern Zersetzung durch Aufklärung und Rationalismus. Der „Umbruch der Zeiten", der in den Geschehnissen und Wirkungen des großen Krieges und in der nationalsozialistischen Bewegung sichtbar wurde, stellt auch den Protestantismus vor eine „Wende", zwingt ihn zu einer Selbstbesinnung und Selbstkritik, die an Schärfe und an Gefährlichkeit alle je erlebten Krisen übertrifft.

Dieser Teil des Buches ist mit einer deutlich fühlbaren Zaghaftigkeit, fast Resignation geschrieben. Und in der Tat, die Lage des heutigen deutschen Protestantismus erscheint unter dieser hier gebotenen Sicht als eine schier hoffnungslose. Nicht wegen der kirchenpolitischen Unsicherheit, die etwa besteht, sondern wegen der immer deutlicher werdenden Unfähigkeit, eine jahrhundertelange Entwicklung nun rückgängig zu machen, wie es eigentlich geschehen müßte, wenn der Protestantismus der neuen Lage gerecht werden soll. Mit wachsender, fast atemloser Spannung fühlt man sich beim Lesen des Buches zu der Ahnung gedrängt, die im letzten Satz in hypothetischer Weise formuliert wird, „daß man im Protestantismus vielleicht doch eine zeitgeschichtlich bedingte Form des Christentums zu sehen hätte, die das bürgerliche Zeitalter einleitete, seinen Aufstieg mitmachte und nun gleichzeitig mit ihm dahinsinkt..."

P. Lippert S. J.

Moral

Katholische Moraltheologie. Von DDr. Joseph Mausbach. Erster Band: Die allgemeine Moral. 7. Aufl., neu bearbeitet und herausgegeben von Prof. Dr. Peter Tischleder. 8°

(XV u. 434 S.) Münster 1936, Aschendorff. M 8.90.

Nach denselben Grundsätzen wie den zweiten Band (vgl. diese Zeitschrift 127 [1934] 278) hat der Herausgeber auch diesen ersten Band der weitverbreiteten Moraltheologie seines Lehrers und Amtsvorgängers bearbeitet. Der wesentliche Inhalt und die Grundhaltung sind unverändert geblieben; aber durch nicht unbeträchtliche Zusätze und reiche Literaturangaben wurden Klarheit, Gründlichkeit und Zeitnähe der Darstellung noch gesteigert. Besonders nach der biologischen, moralpsychologischen und psychiatrischen Seite sind bedeutsame Erweiterungen hinzugekommen. So ist eine Überfülle von Stoff in eine straffe Form gebändigt.

Behandelt werden im engen Anschluß an die augustinische und thomistische Lehre die Leitgedanken der katholischen Sittenlehre (göttliches und menschliches Gesetz, Gewissen, sittlich gute und sittlich schlechte Handlungen und ihre Bedingungen in natürlicher und übernatürlicher Hinsicht), also die Grundsätze, die bei der Beurteilung der einzelnen sittlichen Handlungen vorausgesetzt werden und daher für jeden wissenswert sind. In all diesen Fragen bietet dieses Lehr- und Lernbuch dem Theologen und dem gebildeten Laien eine sichere, zuverlässige Führung und Fingerzeige für weitere Studien. Zugleich werden die moraltheologischen Grundfragen auch mit den philosophischen Ideen der Zeit in Vergleich gebracht, wobei in kluger Abwägung das gute Neue dem bewährten Alten eingefügt wird. Überall macht sich ein gesunder Sinn geltend, der Überspannungen abwehrt und den natürlichen Unterbau der Sittlichkeit nicht vernachlässigt.

Nur auf wenige Einzelheiten kann hier eingegangen werden. Hervorgehoben sei die klare, besonnene und unbeirrte Festhaltung und Begründung des recht verstandenen Probabilismus (S. 171—177). Der Überblick über die protestantische Moraltheologie ist allzu dürftig und berücksichtigt zu wenig die neuere Entwicklung. Bei S. 134 und 240 wäre der Begriff der Fahrlässigkeit einzuführen und zu erläutern. Zu S. 99 vgl. diese Zeitschrift 120 (1930/31) 247—249 und zu S. 244 ebd. 101 (1921) 193—209.

M. Pribilla S. J.

Musik

Praeludia. Das neuzeitliche Orgelbuch für den täglichen Gebrauch. Ed. Schott Nr. 2550 (1936). Steif kartoniert M 4.50

Das Werk steht zwar nicht in äußerem, wohl aber in innerem Zusammenhang mit der jüngsten kirchenmusikalischen Tagung in Frankfurt am Main. Denn es ist ganz aus dem Kreis der „Internationalen Gesellschaft für Erneuerung der Katholischen Kirchenmusik" herausgewachsen. Wer jedes Wort der obigen Ankündigung aufmerksam liest, erkennt die Eigenart des neuen Werkes: „Neuzeitlich": sämtliche Beiträge sind von lebenden Komponisten neuerer Richtung (wir nennen nur die Namen Bárdos, Desderi, Haas, Hilber, Humpert, Peeters, Schroeder, Söhner, Mismeyer) eigens für diese Sammlung geschrieben; „für den täglichen Gebrauch": nur kurze und wenige Stücke mittleren Umfangs sind aufgenommen. Die Kirchentonarten sind den Dur- und Molltonarten gleichwertig behandelt. Der Satz ist sehr leicht, vielfach nur zwei- und dreistimmig; Formklarheit (da und dort auch Farbenspiel) gilt mehr als Ausdruckstiefe. Das Werk hilft zu einer stilgerechten Umrahmung neuerer Kirchenmusik, namentlich dem Organisten, der sich noch nicht vom dickflüssigen, mehr akkordischen Orgelsatz vergangener Jahrzehnte freigemacht hat.

G. Straßenberger S. J.

Leben und Tod

Die Unsterblichkeitsfrage. Von Karl Groos. Neue deutsche Forschungen, herausgegeben von Hans R. G. Günther und Erich Rothacker. Bd. 80. 8° (105 S.) Berlin 1936, Junker & Dünnhaupt. M 4.80

Der greise Verfasser bietet einen interessanten geschichtlichen und systematischen Beitrag zu der „nach dem Gottesproblem wichtigsten Frage" für einen Menschen, der es unternimmt, über den Sinn seines Lebens nachzudenken. Bei dem monadologischen System von Leibniz und bei den Systemen von Fech-

ner, Driesch und James prüft er den Zusammenhang zwischen der Unsterblichkeitslehre und dem gesamten Denken dieser Männer. Er selbst bekennt sich zu einer „enkaptischen" Weltsicht — der sich jedes Erdenwesen zugleich als eigenständiges Etwas und als sinnvoll dienendes Glied übergeordneter Ganzer darstellt. Die Frage nach der Wirklichkeit persönlicher Unsterblichkeit dem „religiösen Glauben" anheimgebend, untersucht er, wie in seinem Weltsystem Unsterblichkeit denkmöglich bleibe. Wir teilen die Weltansicht des Verfassers — vor allem sein Denken über das Verhältnis von Gott und Welt — nicht, und auch seine Skepsis scheint uns zu weitgehend. Wo das „Desiderium naturale beatitudinis" nicht nur als bewußtes Einzelwünschen, sondern als tieferliegendes Sinnverlangen der Natur betrachtet wird, scheint es uns gerade in einer Weltsicht, die von Gott aus zu schauen sucht, auch philosophische Sicherstellung der Unsterblichkeit zu bieten. Aber wir dürfen dennoch dem Verfasser nicht nur für den „geschichtlichen" Beitrag danken, sondern auch für das Vorbild der Sorgfalt im systematischen Denken.

A. Willwoll S. J.

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgegeben von Theo Hoffmann S. J., München, in Verbindung mit A. Koch S. J., Joseph Kreitmaier S. J., Jakob Overmans S. J. Schriftwaltung Theo Hoffmann S. J., München 2 NO, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher 32 749). Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg i. Br. Für Österreich im Sinne des Preßgesetzes verantwortlich: W. Peitz S. J. (Feldkirch, Vorarlberg, Leonhardsplatz 2). — DA. IV. Vj. 1936 8436 Stück. Zur Zeit ist Preisliste Nr. 3 gültig!

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Hefte ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftwaltung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück.

Fromm sein können

Von Peter Lippert S. J. †

Je persönlicher und innerlicher ein Zustand oder eine Leistung ist, um so tiefer liegen selbstverständlich auch die Quellen, um so unerreichbarer sind sie für äußern Zugriff, um so mehr ist die Erzeugung oder das Zustandekommen der Leistung abhängig von der Mitwirkung der Persönlichkeit, also von ihrer Freiheit, von ihrer Seele, von ihrem Können und Wollen, von ihren eigensten Anlagen und Kräften.

Alle diese Merkmale, Geistigkeit, Persönlichkeit, Innerlichkeit gelten im stärksten Maße vom Religiösen. Wenn wir auch dem Religiösen in vollendeter Reinheit und Vollkommenheit nur selten unter den Menschen begegnen, so ist es doch in irgend welchen Vermischungen überall anzutreffen, freilich in außerordentlich verschiedenen Stärkegraden — von leisen, kaum wahrnehmbaren Spuren bis zu gebieterischer, alle Lebensbezirke überstrahlender Kraft und Herrlichkeit. In jedem Falle aber ist wirkliche Religion etwas ganz Persönliches und etwas tief Innerliches. Ihre Entstehung kann also nicht ohne die höchstpersönliche Mitwirkung der einzelnen Seele gelingen, und diese Mitwirkung kann nicht in ihr ganz freies Belieben gestellt sein; sonst vermöchten wir durch äußere Einwirkung auf diesen freien Willen mittelbar auch das Religiöse zu erzeugen, wo immer wir nur wollen. Wir könnten, wenn auch nicht durch Gewalt oder Drohung, so doch durch Belehrung, Überredung, Ermahnung jeden Menschen religiös machen und bis zu einem beliebigen Grad von Religiosität steigern, wenn wir nur überhaupt einen Einfluß auf diesen Menschen besitzen. Aber die Erfahrung lehrt, daß dies nicht der Fall ist. Es gibt ohne Zweifel Menschen, die auch unter den günstigsten Verhältnissen nur zu anfänglichen und geringen Graden von Religiosität gelangen. Die Anlage zum Religiösen ist eben in manchen Menschen nur schwach gegeben. Diese Anlage ist sicher verschieden von der übernatürlichen Gnadenhilfe, die nach christlicher Lehre notwendig ist. Ja, diese Gnadenhilfe setzt, wenn sie wirksam werden soll, immer eine gewisse naturhafte Veranlagung und Empfänglichkeit schon voraus.

Darum hat schon mancher aufrichtige und gutwillige Mann allen gutgemeinten Ermahnungen immer nur die halb unwillige, halb wehmütige Erklärung entgegengesetzt: „Ich kann eben nicht fromm sein, ich kann es nicht. Es ist nichts für mich." Mit dieser Erklärung hat er nicht etwa bloß eine gewisse Trägheit oder Gleichgültigkeit oder Verstocktheit verdecken oder beschönigen wollen, sondern ein wirkliches Unvermögen zum Ausdruck gebracht, wenigstens ein Unvermögen zu einer ganz bestimmten Form von Frömmigkeit; denn die hier möglichen Formen, Farben und

Abtönungen sind zahllos, und man muß gerade hier sagen: Eines schickt sich nicht für alle.

Von diesem Unvermögen, fromm zu sein, ist freilich die pathologische Gehemmtheit zu unterscheiden, unter der manche fromme und religiöse Seelen zuweilen leiden. Sie meinen dann mit ihrer Klage eine gewisse Trockenheit des Gefühls, eine Leere des Bewußtseins, eine Stumpfheit des Erlebens. Diese Seelen sind meist mit einer wirklichen Anlage zur Religiosität begabt, vielleicht sehr reich begabt, wenn auch ihre Frömmigkeit zuweilen etwas verbildete, ja krankhafte Formen annimmt oder allzu verkrampft und gekünstelt ist. Dann kommt ihre Gefühlshemmung, ihr Unvermögen eben von dieser Verkrampfung. Die Menschen dagegen, die in Wahrheit nur geringen religiösen Sinn besitzen, sind von ganz anderer innerer Eigenart und Haltung.

Man hat gesagt und befürchtet, daß die Anlage zum Religiösen im Laufe der Kulturentwicklung abnehme, daß die Kultur dem religiösen Wesen geradezu feindlich und gefährlich gegenüberstehe, und man glaubte diese Befürchtung bestätigt zu sehen durch die Beobachtung, daß es vor allem dem modernen Menschen in weitgehendem Maße an religiösem Sinn zu fehlen scheine. Aber aus solchen Beobachtungen kann auch der Schluß gezogen werden, daß die Erscheinungsformen des Religiösen, die Wirksamkeit und Betätigung der Religion sich gewandelt haben; sie sind keineswegs ein sicherer Beweis, daß die Anlagen zur Religion selbst abgenommen haben. Das ist auch nicht zu erwarten; denn wenn es überhaupt solche echte Anlagen gibt, dann sind sie so tief in das Menschenwesen eingesenkt, daß sie nicht wesentlich vermindert werden oder gar verloren gehen können. Denn Religion ist ein Verhalten und eine Hervorbringung der Menschenseele, die bis in ihren innersten Bezirk, bis in ihren Kernbestand hineinreicht. Solche Anlagen können nicht einmal in einem einzelnen Menschen ganz und für immer zerstört werden, geschweige denn im ganzen Menschengeschlecht, ja auch nicht einmal in dem führenden und höchstentwickelten Teil der Menschheit, selbst wenn es wahr wäre, daß die Entwicklung der Kultur notwendig dem Religiösen entgegenwirke; denn keine Entwicklung, wie hoch sie auch sein mag, kann zu einer Auslöschung von Anlagen führen, die beinahe das gesamte Seelenleben des Menschen umfassen und tragen.

Es gibt ohne Zweifel gewisse seelische Anlagen, Kräfte, Stimmungen, Neigungen, die unter günstigen Umständen das Aufblühen wirklicher Religiosität ermöglichen oder doch erleichtern. Aber als Anlagen zum Religiösen sind sie in sich selbst eben noch keine Religion, dürfen darum auch nicht mit Religion verwechselt oder in Vergleich gesetzt oder dafür ausgegeben, als Ersatz für Religion genommen werden. Diese Versuchung liegt sehr nahe und ist doch ebensowenig berechtigt wie die Gleichsetzung von genialen Anlagen mit genialen Leistungen. Auch zu dieser Verwechslung sind wir allzu sehr geneigt und gewähren gern einem begabten Menschen Vorschußlorbeeren für die Leistungen, die er noch gar nicht hervorgebracht hat.

Religion im strengsten und wahrsten Sinn ist doch immer nur das

Gemeinschaftsverhältnis der Seele zu Gott. Und soweit diese Gemeinschaft der Seele bewußt wird, ist Religion auch eine Gemeinschaftshaltung, eine Gemeinschaftsgesinnung gegenüber Gott, ein Jasagen zu Gott. Dieses Jasagen enthält alle die zahllosen Haltungen, die gegenüber einem unendlich großen, unendlich vollkommenen und unendlich gütigen Wesen möglich sind: Anbetung und Anerkennung, Unterwerfung und Hingabe, Dank und Liebe, Bereitschaft und Bitte, Demut und Reue. Alle diese verschiedenen Haltungen erklingen in den tausend Namen, mit denen der Mensch seinen Gott nennt, ja sie erklingen schließlich in einem einzigen Wort, das wie kein anderes vielbedeutend und inhaltsreich ist, weil es aus zahllos verschiedenen Orten und Zeiten und Lagen herauf immer neu sich formt, immer das gleiche, wie auch der Seele zu Mute sein mag vor ihrem Gott, das gesprochen oder ungesagt, laut oder schweigend durch alle Gebete schwebt, das über allen religiösen Riten und Gebärden steht, das alle erhobenen Herzen und alle ausgebreiteten oder gefalteten Hände trägt: Du! Gott ist dem religiösen Menschen das Du einfachhin, der andere und doch zu ihm Gehörige, der Geheimnisvolle und doch unendlich Nahe.

Zu wirklicher Religion ist demnach nur fähig, wer überhaupt zu einem andern Wesen Du sagen kann. Wer nur das Wort oder vielmehr die Empfindung, die Haltung des Ich kennt, kann niemals auch nur eine Spur von Religiosität entwickeln. Hemmungslose Genußmenschen, rücksichtslose Nützlichkeitsmenschen, beschränkte, kurzsichtige, blinde Egoisten, wenn es je diese Formen von fast pathologischer Einseitigkeit gibt, sind wesentlich unreligiöse Menschen. Anderseits folgt auch, daß der Mensch, der überhaupt zu Liebe in einem wahren Sinn, zu einem Anerkennen und Bejahen und Begünstigen eines fremden Ich imstande ist, bereits eine religiöse Anlage, einen Keim zur Frömmigkeit in sich trägt. Jede, auch die kleinste Spur von Güte, von Hingebungskraft, von Hilfsbereitschaft, von Verantwortungsgefühl ist schon keimhaft eine Möglichkeit zu Gott, ein Ansatz, auf dem eine Brücke zu Gott stehen kann. Und weil wir diese Haltungen als die wesentlichen sittlichen Gesinnungen bezeichnen, ergibt sich, daß nur der sittlich bestimmte oder doch sittlich begabte und fähige Mensch auch ein Talent zur Religion haben kann.

Die Fähigkeit zur Liebe, zur Hingabe, zum Pflegen und Helfen und Tragen ist eine Art von Weichheit, von Schmiegsamkeit, von Sanftmut und Duldungskraft, ist also dem einseitigen Selbstbehauptungswillen entgegengesetzt, schreitet darüber hinaus und schränkt ihn ein auf gewisse enggezogene Grenzen, wo er der Du-Gesinnung nicht mehr unverträglich und zerstörend entgegentreten kann. Es liegt also tatsächlich in der religiösen Haltung etwas Weibliches, und die Frauenseele ist wirklich von Natur aus stark veranlagt zur Frömmigkeit, sie ist von vornherein schon geneigt zu religiöser Haltung. Darum wehrt sich der Mann instinktiv gegen eine Art von Frömmigkeit, die ihm mehr weiblichen Sinn zumutet, als seiner Mannesnatur gemäß ist, und er ist völlig im Recht, wenn er in diesem Sinn erklärt: Ich kann nicht so fromm sein. Ja selbst die Frau darf nicht eine Frömmigkeit pflegen, die sie jeglichen Selbstbehauptungs-

willens berauben würde. Da also der Ich-Wille nicht völlig ausgelöscht werden darf, so folgt, daß die Religion, insofern sie Selbsthingabe, ja Selbstaufgabe ist, keinen allumfassenden Anspruch auf Alleinherrschaft erheben kann. Es muß auch im frömmsten Menschen eine gesunde „Weltlichkeit" bestehen bleiben. Selbst die Entzündung der vor Gott brennenden Opferflamme darf nicht durch eine Auslöschung des eigenen Daseins, des Mensch-Seins, des menschlichen Denkens und Wollens bewirkt werden. Ein wirklich wertvolles Du-sagen ist eben nur in einem Ich möglich. So kommt es denn in der Religiosität zu einem unausgleichbaren Widerstreit zwischen Selbstbewahrung und Hingabe, zwischen dem Ich-Bewußtsein und dem Du-sagen, zwischen Mut und Demut. Und der Mensch, der nicht in seiner seelischen Veranlagung schon eine gewisse umfassende Weite, eine zu starken Belastungen ausreichende Biegsamkeit besitzt, wird immer in Gefahr sein, die eine der beiden gegensätzlichen Haltungen zu verlieren, entweder sich stolz und selbstherrlich und selbstgenügsam loszureißen von jeglichem Du oder sich zu verlieren in knechtische Unselbständigkeit oder in pseudomystische Selbstauflösung.

Die natürliche Biegsamkeit der Seele wird freilich nicht ausreichen, wenn nicht auch von außen her ein umfassender, weitgespannter Gottesbegriff sie unterstützt. Solange Gott allzu einseitig als der unumschränkte, furchterregende Herr und Gebieter, beinahe als Gewalthaber gedacht wird, vor dem jede geschaffene Eigenheit stumm vergeht, wird der Mensch in seiner religiösen Haltung entweder erstarren zu einem furchtsamen Sklavendasein oder sich aus der gesunden Männlichkeit seines Ich heraus zur Wehr setzen und von Gott losreißen bis zu überheblicher Selbstvergötterung. Gott muß, wie er es in der christlichen Offenbarung in ungeahnter Weise getan hat, der Seele auch als lieblich und liebenswürdig, als vertraut und nahe entgegenkommen, aber wiederum nicht in völliger Verschmelzung, die in „mystischem" Einswerden alle Spannungen zwischen dem Ich und dem Du aufhebt. Sonst würde die notwendige Selbstbewahrung erlöschen. Die ganze und weite Spannung besitzt erst der Gottesbegriff, der das Herrentum Gottes und seine Vatergüte, seine erschreckende, unbegreifliche Ferne und seine beglückende Nähe, das unnahbare Geheimnis und die traute Verständlichkeit seines persönlichen Lebens verbindet. Der Gott, zu dem Jesus gebetet hat, der das All in seinen Händen schwingt und jeden armen Sperling liebreich umhegt, der allein unter allen Gefahren, die uns drohen können, zu fürchten ist, und doch mit den süßesten Namen umkost werden darf, das ist der Gott, der die gesunden und fruchtbaren Spannungen in den seelischen Anlagen des religiösen Menschen bewahrt und erfüllt.

Das göttliche Du enthält in sich nicht nur die traute Nähe, sondern auch die geheimnisvolle, fast unheimliche Ferne, das Unbekannte und das Unerkennbare. Darum geht Religion immer auch auf das Geheimnis; sie überschreitet die Erfahrung, den engen Kreis, innerhalb dessen unser Denken möglich ist, und erst recht den winzig kleinen Bezirk unserer Sinne. Religion verlangt darum zu ihrem Zustandekommen einen gewissen Schwung, der über dunkle, steglose Abgründe hinüberträgt. Sie ist immer

ein Glaube. Das Wort „Glaube" wird hier in dem Sinn genommen, den der heutige Sprachgebrauch ihm zumeist beilegt, so wenn er von einem Glauben an ein Volk, an ein Programm, an eine Bewegung spricht. Dieser Glaube ist nicht ein bloßes Fürwahrhalten einer von außen kommenden Mitteilung. Zu einem solchen Fürwahrhalten haben heute viele Menschen nur noch eine geringe Geneigtheit, ja Fähigkeit, gar, wenn es sich auf dogmatische Aussagen beziehen soll. Als Glaube in diesem Sinne gilt heute das willensmäßige, fast leidenschaftliche Umfassen eines Wertes, der nicht nur die alltägliche Erfahrungsgrenze überschreitet, sondern auch die gewöhnliche Wertgrenze, der jenseits aller greifbaren und zählbaren Werte liegt. Wir können nicht von einem Glauben an das Geld, an den Profit, an den Genuß sprechen, wohl aber von einem Glauben an Ideen, an Nationen, an eine Gemeinschaft, an die Liebe, an die Ewigkeit — an Gott. Glaube ist in diesem Sinn ein gewaltiges, glühendes Wünschen, das so stark ist, daß es Wunschgewalt erlangt und zur schöpferischen Verwirklichung des Geglaubten ausgreift.

Darum ist dieser „Glaube" immer so etwas wie Heldentum, Martyrertum, Aufopferung und Sterben. Er ist eine schrankenlose Geräumigkeit der Seele, ein leidenschaftliches Aufgebot aller Seelenkräfte, um den Kreis zu sprengen, der uns in irgend einer Form von Gewöhnlichkeit, von Banalität, von Ideallosigkeit einengt, um ins Unendliche vorzudringen, nicht durch Denken, sondern durch Wollen und durch die Tat. Wer solche Aufbruchs- und Umbruchsgewalt nicht in sich trägt, der hat keine bedeutende religiöse Anlage, kein starkes religiöses Können in sich.

Wie alle revolutionären Kräfte trägt auch die religiöse eine Gefahr der Entartung und Verzerrung in sich. Jede Art von Glauben hat eine Neigung zu Unduldsamkeit, ja zu Gewalttätigkeit, zur Grausamkeit und Schrecklichkeit von Religionskriegen. Jede Hochspannung kommt auch in die gefährliche Nähe von Rückschlägen: überbetontes Heldentum kann plötzlich in Panik und Flucht umschlagen, auch das Heldentum des Glaubens. Wenn er zu einer ganz besondern Art von Flucht ausartet, dann nennen wir ihn Aberglauben. Der Aberglaube hat eine gewisse Ähnlichkeit mit echtem religiösem Glauben, ist aber doch so verschieden von ihm, wie ein kranker Geist von einem gesunden verschieden ist. Der Aberglaube ist eine Flucht vor der alltäglichen, aber nicht bewältigten Wirklichkeit in eine zwar unbekannte, aber doch weit bequemere Traum- und Wunschwelt hinein, deren Bequemlichkeit man vor sich selbst verheimlicht durch das Gruselige und Schaurige, das man ihr zuschreibt. Es ist die Flucht in eine Märchenwelt, wo man mit seltsamen Worten und geheimnisvollen, aber leicht zu vollbringenden Zeichen die Dinge verwandeln kann, wo man unbotmäßige Kräfte mit einem Wink der Hand bändigen und sich willfährig machen kann. Aberglaube ist ein Schutzsuchen bei Mächten, die für den mit der Zauberkraft Ausgestatteten viel leichter zu bezwingen sind als die widerspenstige Alltäglichkeit. Deren ärgerlichen Widerstand will man umgehen durch ein bequemes Ausbiegen in eine vierte Dimension, die sich für magische Formeln öffnen soll.

Der religiöse Glaube ist wie jeder andere Glaube ein gewaltiges inneres

Schwingen und Klingen, ein Erglühen und ein Umschmelzen des seelischen Lebens; darum ein Neuwerden, ein Auftauchen neuer Welten, ein wahrhaft schöpferisches Ereignis. So hat er viele Ähnlichkeit mit künstlerischem Werden und Schaffen, mit Stimmung, Dichtung und Musik. So kommt es, daß diese beiden Anlagen, zur Religion wie zur Kunst, meist gleichzeitig gegeben sind, wenigstens dann, wenn sie eine merkliche, ja auffällige Größe besitzen. Nicht als ob die religiöse Anlage in einem Künstler auch immer zu wirklicher Religiosität aufblühte; die künstlerischen Anlagen sind meist eine Mischung von sehr verschiedenartigen, zur Form wie zur Formlosigkeit drängenden Kräften, und so kann gerade ihre Entfaltung, besonders wenn sie ungehemmt ist, zu einer Verkümmerung der religiösen Anlage führen. Aber vorhanden ist die Anlage zum Beten wie zum Singen, und unter günstigen Umständen gelangen beide gleichzeitig zu ihrem Höhepunkt in frommen Psalmen und in Sonnengesängen, in Chorälen und Meßsymphonien, in Dombauten und in Madonnengestalten. Noch sicherer ist das Kennzeichen, das uns im Fehlen der einen oder der andern Anlage gegeben ist. Wer nicht die leiseste Spur von künstlerischer Fähigkeit, weder im Schaffen noch im Aufnehmen, besitzt, der wird wohl auch kaum einen lebensvollen, glutwarmen Glauben aufbringen, auch nicht Gott gegenüber, höchstens eine trockene und mühselige Pflicht- und Gewohnheitsreligion. Und wer anderseits gar keinen Sinn für den Idealismus des Religiösen besitzt, dem wird auch die Welt schöner Schöpfungen verschlossen bleiben.

Trotz aller Ähnlichkeit und Verbundenheit sind aber doch beide Anlagen verschieden voneinander. Es wäre sehr ungerecht, das religiöse Leben etwa nur als poetische Stimmung zu werten. Die Kunst ist in hohem Maße ein Neuschaffen, die Religion ein Nachschaffen gegebener Wirklichkeit. Der religiöse Glaube ist ein Nachschaffen der göttlichen Wirklichkeit. Darum ist jeder Glaube, vorab der religiöse, ein Organ des Wahrheitssinnes, der sich einer Wirklichkeit unterwirft. Religion ist nicht nur mehr, sondern etwas ganz anderes als Einbildung, und wäre es auch die erhabenste, mehr als Phantasie und Traum und Sehnsucht. Sie will in die Welt jenseits unseres Bewußtseins hinausschreiten. Ja sie will bis in die Gründe, in die Tiefe dieser Welt vordringen. Sie hat einen metaphysischen Zug und Drang. Sie bewirkt eine Beseelung, ja eine Vergöttlichung der Welt, aber nicht als ob sie nur subjektive Bewußtseinszustände in die Umwelt hineinprojizierte, sondern indem sie die unsichtbaren Tiefen aufspürt, die hinter aller Sichtbarkeit liegen: Die religiöse Anlage ist also das Feingefühl für die verborgensten Dinge, für das Göttliche. Sie ist ein feines Gehör für das Stillste, was es gibt, die Gegenwart Gottes in der Welt und in der Seele. Wer dieses feine Lauschen besitzt, der weiß fast unmittelbar und leicht, daß noch jemand da ist, der aus dem Sturm und den Sternen, aus dem Meer und aus den Menschen, aus den Schicksalen wie aus dem Gewissen zu uns redet.

So hat die religiöse Anlage auch eine gewisse enge Beziehung zur Leidenskraft eines Menschen. Denn auch diese, die Fähigkeit zu ganz besondern, bedeutenden, ja genialen Leidensleistungen ist eine Tiefenkraft;

sie dringt vor in die tieferen Schichten der Wirklichkeit und eröffnet eine Tiefensicht. Sie ist oder vielmehr gibt eine Fähigkeit, hinter den Vorhang zu schauen, der die Oberfläche der Dinge von ihren Abgründen scheidet. Da nun beide Anlagen, die zum Beten wie die zum Leiden, in der Regel gleichzeitig gegeben sind, werden sie, wenn nicht widrige Umstände es hindern, sich auch gleichzeitig entfalten. Die schwer leidenden Menschen, die großen Genies und Künstler des Leidens werden meist zu einer ganz eigenen und eigenartigen, erhabenen und heiligen Religiosität aufsteigen, wie auch anderseits die großen Beter auf mitternächtlichen einsamen Bergen von Gott berufen werden zu fruchtbarsten Leidensaufgaben auf kreuztragenden Bergen.

Die künstlerische Anlage wie die Leidensfähigkeit der Menschenseele sind schweren Erkrankungen ausgesetzt. Wie sollte es die mit ihnen verbundene religiöse Anlage nicht sein? Für alle drei dieser Anlagen gehen die Entartungsmöglichkeiten denn auch in die gleiche Richtung: des Phantastischen, Überschwenglichen, Maßlosen, in die Richtung eines düsteren, zerstörungswütigen Fanatismus, in eine Art von mystischer Geistesstörung. Alle diese Entartungen sind Ausgestaltungen, Verwirklichungen der ursprünglichen Anlage, nur eben nach der Richtung des Krankhaften, so wie die genialen Leistungen ihre Verwirklichung nach der gesunden Seite hin sind. Darum eben ist zwischen diesen beiden Verwirklichungen der Keimanlage eine gewisse Ähnlichkeit, eben die ins Übergroße, Unmeßbare gehende und darum maßlos erscheinende Steigerung des Tuns. So ist es nicht immer leicht, das Geniale vom Wahnsinn zu unterscheiden, die echte Mystik von der krankhaften, die Visionen des gottbegnadeten Künstlers von den sinnlosen Wucherungen einer ausschweifenden Phantasie, die hellseherischen Erkenntnisse eines von Gott ergriffenen Leidenden von den Wahngebilden einer verzweifelten und zusammengebrochenen Seele. Entartungen aber sind nur möglich, wo eine Anlage zum Gesunden gegeben war, und so können wir selbst aus den Zerrbildern des Religiösen eine Ahnung des ursprünglich holden und lichten Angesichts der Gnade gewinnen, die nur in verworrene Pfade geraten ist.

Die Verwandtschaft aller dieser Kräfte zeigt aber jedenfalls, daß sie etwas Elementares an sich haben, eine Ergriffenheit durch Mächte bedeuten, die aller Überlegung vorausgehen. Darum werden sie auch nicht durch Überlegungen, Absichten oder Befehle von außen gegeben, ja kaum gefördert. Ein plumpes, grobes, verständnisloses Zureden und Dreinreden kann sie sogar schädigen und schwächen. Wir erkennen hier, wie weit die religiöse Anlage abliegt von allem intellektualistischen und rationalistischen Wesen. Sie schließt die Vernunft nicht aus, ganz gewiß nicht, schon weil sie ein Organ des Wahrheitssinnes ist, aber sie erschöpft sich auch nicht in dem engen, flachen Kreis von Begriffen und Worten. Darum kann eine religiöse Anlage in ihrem tiefsten Bestand nicht durch Vielreden oder Beredetwerden erfaßt und erweckt und erst recht nicht ersetzt werden. Ja oft wird sie durch solche Mittel erschreckt und verscheucht. Religiöse Anlagen sind ihrer Natur nach etwas Tiefliegendes und darum still und vertragen nur schwer das Laute und Vorlaute oder Aufdringliche, wie

es die selbstgewisse Vernunft und die von Absichten, Zwecken und stürmischen Vorhaben beherrschten Menschen an sich haben.

Religion ist immer und zu allererst eine Angelegenheit, die zwischen Gott und der Seele schwebt, und erst später wird sie auch eine Sache, die in die Welt hineingreift, die auf das Diesseitige, Menschliche und „Weltliche" zugeht. Religion geht immer auf Gott zu und erst in Gott auf die Menschen und ihre Anliegen. Darum wird die Frage nach der „Kultur" wohl auch von der Religion gestellt; denn die Religiosität ist ein offener Seelenraum, in den jede Frage einzugehen vermag. Aber die Frage nach der Kultur kommt doch immer erst nach den Fragen, die um Gott kreisen. Die Religion wirkt freilich kulturschöpferisch, aber nicht in erster und unmittelbarer Absicht. Sie geht immer auf Gott zu, und die Kultur läuft ihr gleichsam nach auf ihren ewigen Wegen, so wie ihr alle Dinge nachlaufen. Religion trägt ein gütiges Herz in sich, und da fühlen sich alle Wesen zu ihr hingezogen — wenn sie echt und wahr sind. Die kulturschöpferische Macht der Religion geht also über den Weg des sittlich Guten. Sie macht keine Erfindungen außer der des guten Menschen, und der gute Mensch nimmt jede Erfindung, die gemacht wird, in seine Hände und hebt sie zu Gott empor. Das ist die kulturelle Tat des religiösen Menschen.

So ist die Kultur, die der Religion am Herzen liegt, niemals die Technik an sich, niemals die bloße Zweckdienlichkeit der Dinge, der Lebenskomfort, die Hygiene, die Ästhetik oder die Wohlfahrt. Darum läßt sich keineswegs „der Anspruch wagen, daß bereits heute inmitten der Zuschauerringe eines Lichtspiels oder eines Motorrennens eine tiefere Frömmigkeit zu beobachten ist, als man sie unter den Kanzeln und vor den Altären noch wahrzunehmen vermag" (Ernst Jünger). Gewiß, möglich ist auch an diesen Stätten eine echte Frömmigkeit, aber sie besteht ganz sicher noch nicht in dem Rasen oder Ergriffensein begeisterter Zuschauer. Religion kann immer nur Ergriffensein durch Gott bedeuten, und die einzige Kultur, die von der Religion unmittelbar gemeint und gewollt ist, die aus der religiösen Anlage hervorgeht, ist der gottgemäße, gottzugewandte Wandel inmitten der irdischen Dinge, also zunächst nichts anderes als eine Läuterung des Gewissens, eine Verfeinerung und Veredelung der Gesinnungen, und von hier aus auch eine Milderung und Verschönerung der äußern Sitten und des Zusammenlebens. Eine religiös geformte Kultur ist also nicht notwendig an technischen Fortschritt geknüpft. Sie besteht im armen Stall von Bethlehem mindestens ebenso stark und reich wie in komfortablen Großstädten, in den Kaffernkralen ebenso wie in den eleganten Westendvierteln, in Bauernmägden ebenso wie in gelehrten Köpfen, in primitiven Siedlungen wie in hochentwickelten Staatswesen.

Eine solche Kultur steht also nicht in Gegensatz und Feindschaft zur Religion, vielmehr ist sie ein Maßstab für die Stärke der religiösen Anlagen. Nicht die zivilisatorische, organisatorische, wissenschaftliche oder wirtschaftliche Leistung eines religiösen Bekenntnisses zeugt für seine religiösen Kräfte, sondern die veredelnde, läuternde, wohltuende und be-

lebende Wirkung, die von seinen Angehörigen ausgeht. Wir können also sagen, jeder wirklich kultivierte, d. h. gütige, vornehm gesinnte, lautere und selbstbeherrschte Mensch trägt auch einen Keim von Frömmigkeit in sich, selbst wenn dieser Keim sich nicht zu irgend welchen sichtbaren religiösen Lebensäußerungen entfalten sollte. Ein hochkultivierter Mensch ist also nicht wesentlich irreligiös, sondern im Gegenteil, wenigstens in der Anlage schon ein frommer Mensch. Er hat den Sinn, der Gott wahrnimmt, schon in sich, er hat die Richtung des Gehens, die auf Gott zugeht, wenn auch vielleicht aus weiter Ferne, von einer Stelle aus, wo man noch keinen Kirchturm sehen kann.

Die Religion hat als Du-sagen eine innere und wesentliche Verwandtschaft mit der Ehrfurcht und Güte gegen jedes andere Wesen, das nicht Ich ist. Also eine Verwandtschaft mit dem Gemeinschaftsgeist im besten Sinne. Religion ist ein guter Nährboden für wirkliche Gemeinschaft, ja ein Keim, aus dem Gemeinschaftsleben zu sprießen vermag. Sie ist ein Gehen zu einem andern, also eine Überwindung der Selbstisolierung, des Einsiedlerischen und Eigenbrötlerischen. Sie drängt ganz von selbst zu einer Kirchenbildung. Darum ist Religiosität und Kirchlichkeit zwar an sich nicht identisch, aber ebensowenig sind sie Gegensätze; sie sind verschwistert und können gemeinsam wachsen und blühen, freilich auch auseinandertreten in ein fühlbares, oft schmerzliches, immer aber fruchtbares Spannungsverhältnis. Der Mitmensch, zu dem der religiöse Mensch kommt, auch in der Kirche, wirkt immer begrenzend, also auch hemmend auf ihn zurück. Er verlangt Rücksichten innerster Art und damit auch eine gewisse Umgestaltung und Verwandlung des Innern. Das religiöse Eigenleben wird in einer Gemeinschaft immer anders sein und anders sich entwickeln, als es in einem völlig abgeschlossenen Einsiedlerdasein es tun würde. Der einzelne empfindet die andern immer auch als Widerstand, als Reibung, ja als Widerspruch, und so wird die Gemeinschaft, auch die beste, auch die Kirche, zu einer Störung, ja Bedrohung des Eigensten. Am stärksten wird diese gegen das Individuum gerichtete Wirkung in der Kirche Christi, die ja nicht bloß ein religiöses Gemeinschaftswesen ist, sondern eine Lebensäußerung einer alles überragenden, alles beherrschenden, einer gottmenschlichen Persönlichkeit.

Dazu kommt die Starrheit, die im Wesen einer jeden menschlichen Gemeinsamkeit, also auch der Kirche liegt. Das Zusammensein von Menschen muß immer irgendwie körperlich und räumlich befestigt, geordnet werden und verliert damit den Zustand des Flüssigen, der dem Seelischen an sich eigen ist. Auch Religion ist als ein seelisches Ich-Du-Verhältnis etwas Fließendes, Strömendes, Bewegtes. Die Religion verträgt nur schwer die äußere Bindung an ein Übereinkommen, an Konventionen. Sie wird dann selbst zu einem Übereinkommen und Herkommen, zum leeren Brauch, und das ist ihr Tod.

Das religiöse Leben, das von sich aus zu den andern geht, wird also von diesen andern gestoßen und zieht sich dann wieder auf sich selbst zurück, und so kommt eine Antinomie hinein, die gleiche, die überall zwischen Individuum und Gemeinschaft besteht; nur wird sie hier, auf

religiösem Gebiet, am schmerzlichsten fühlbar. Darum schwankt auch dieses Verhältnis in starkem Wellengang. Das Individuelle und sein Widerpart, das Kirchliche, haben beide ihre Gezeiten, mit denen sie auf und nieder gehen, sowohl im einzelnen Menschen, wie in Zeitperioden und Landschaften.

Die Scheu vor kirchlicher Bindung ist also an sich noch kein Beweis für mangelnden religiösen Sinn, wie auch umgekehrt die Höhepunkte kirchlicher Religiosität und Zentralisation nicht immer Höhepunkte religiöser Kraft zu sein brauchen. Unkirchlicher Sinn ist dann ein Erweis für den Mangel von religiösem Leben, ja sogar von religiösen Anlagen, wenn er aus einem Mangel von Gemeinschaftsgeist hervorgeht, aus einer Unwilligkeit, sich einzufügen, sich hinzugeben, sich ergreifen zu lassen; ein solcher Mensch wird für jede Art von religiöser wie von kirchlicher Bindung unbrauchbar sein, erst recht natürlich für Kirchlichkeit in dem hohen Maß, wie sie von Christus in seiner Religion gefordert wird. Dieses von Christus vorgesehene Maß ist aber immer noch so bemessen, daß ein freier Rhythmus individueller Schwingung damit vereinbar ist und bleiben muß. Die stärkste religiöse Anlage muß in der Kirche Christi nicht bloß bestehen, sondern auch sich ausschwingen können, soweit sie wirklich und echt religiös ist. Aber anderseits muß die Kirche vor jede religiöse Eigenart mit ihren Angeboten und Verheißungen hintreten dürfen. Mit andern Worten, jede religiöse Anlage muß fähig sein, sich kirchlich zu entwickeln, und jede Kirche muß religiös bleiben. Sonst verfehlen sie beide ihr eigenes Wesen und ihren tiefsten Sinn.

So erweist sich in jedem Bezug, daß religiöse Anlagen etwas Transzendentes in sich haben, einen Drang und eine Kraft zum Jenseitigen, das auf der andern Seite einer geheimnisvollen und unendlich tiefen Kluft liegt, weit jenseits alles Nächstliegenden, Alltäglichen, Greifbaren, Sinnlichen und Irdischen, jenseits des Ich, des Augenblicks und des Hier. Fromm sein kann nur der Mensch, der eine Anlage nicht nur zum Grenzenlosen, sondern auch zum ganz andern in sich hat, zu einer Welt, die irgendwie einer Ewigkeit angehört. Fromm sein kann aber auch jeder Mensch, der irgend eine solche Weite, eine Ferne, eine augustinische Unruhe in sich trägt, eine nicht zu stillende, durch keine Vernunft und kein gegebenes Maß zu stillende Sehnsucht. Fromm sein kann jeder Mensch, der nicht an sich selbst sein Genügen findet.

Theologische Kämpfe um das Elternrecht

Von Josef Schröteler S. J.

Bis in die neueste Zeit hinein werden gegen die katholische Auffassung von Elternverantwortung und Elternrecht Vorwürfe erhoben, die, träfen sie zu, in der Tat geeignet wären, jener Lehre den Todesstoß zu versetzen. Man behauptet, die katholische Anschauung sei das Ergebnis aufklärerischen, rationalistischen Denkens des 18. Jahrhunderts; man wirft ihr vor, sie sei in ihrem tiefsten Wesen individualistisch und nur eine

Bemäntelung jenes imperialistischen Machtwillens, der sich aus dem Totalitätsanspruch der Kirche ergebe.

Es fragt sich, ob solche Einwände berechtigt sind. Mit einigen aprioristischen Sätzen läßt sich diese Frage nicht erledigen. Es ist vielmehr notwendig, sich der Mühe zu unterziehen, einen Blick zu tun in die Geschichte der katholischen Elternrechtsanschauung[1]. Dann wird deutlich, daß die katholische Theologie sich mit dem Problem schon seit den ersten christlichen Jahrhunderten befaßt hat und daß es eines tausendjährigen Ringens bedurfte, ehe ein gewisser Abschluß in der Klärung der Grundsatzfragen erreicht wurde. Eine ernsthafte Beschäftigung mit der Geschichte des Elternrechts in der katholischen theologischen Auseinandersetzung bringt bald zum lebendigen Bewußtsein, daß das Problem deshalb so schwierig ist, weil Eltern und Kind nicht, wie es der Individualismus will, als isolierte und absolute Größen erfaßt werden können, sondern in ein gewaltiges Netz von Beziehungen im natürlichen wie im übernatürlichen Raum verflochten sind. Aus diesen Beziehungen ergeben sich so mannigfaltige Ansprüche an Ausrichtung und Begrenzung der elterlichen Gewalt, daß es schlechterdings unmöglich ist, mit einfachen Formeln eine befriedigende Lösung zu erzielen.

Als das Christentum seinen Weg in die abendländische Welt nahm, stieß es im Bereich des Familienrechtes auf die alles beherrschende Lehre von der römischen „patria potestas". Diese ist in ihrem Wesen individualistisch und absolut, so daß sie in ihrer extremsten Form das väterliche Recht über Leben und Tod des Kindes eingeschlossen zu haben scheint. Wurde ihr Rigorismus auch im Laufe der Entwicklung einigermaßen gemildert, so blieb doch der Grundsatz, nach dem das Kind wesentlich als Sache, als Eigentum des Vaters aufgefaßt wurde.

Will man sich die Situation, auf die das Christentum traf, hinreichend deutlich machen, so darf man nicht vergessen, daß die Lehre von der „patria potestas" nicht bloß jene allgemein anerkannte Theorie des Rechtes und der Rechtswissenschaft, sondern daß sie ganz tief in das familiäre, soziale und wirtschaftliche Leben der damaligen Welt eingebaut war. Ihre Überwindung konnte daher nicht schon als gesichert angesehen werden, wenn es im Christentum Grundsätze gab, die mit der römischen Rechtsauffassung nicht vereinbar waren. Es mußte vielmehr ein Umsinnungs- und Umgestaltungsprozeß großen Stils eintreten, der von innen heraus nach und nach auch zu einer grundlegenden Umformung des sozialen und wirtschaftlichen Lebens führte. Eine wie schwierige Aufgabe damit gestellt war, mag man erkennen, wenn man sich daran erinnert, daß die praktische Lösung des Sklavenproblems bis in die neueste Zeit hinein noch nicht völlig gelungen ist.

Wer das bedenkt, wird Verständnis dafür haben, daß auch die christ-

[1] Zum ersten Male hat der Verfasser dieses Aufsatzes den Versuch gemacht, Ansatzpunkte und Entwicklungslinien des Elternrechtes aufzuweisen in seinem eben erschienenen Buch „Das Elternrecht in der katholisch-theologischen Auseinandersetzung" (XXIV u. 436 S.) München 1936, Neuer Filser-Verlag. M 12.—.

liche Anschauung vom Elternrecht praktisch sich erst im Laufe einer langen Entwicklung in geklärter Reinheit durchzusetzen vermochte.

Der tiefste Gegensatz der christlichen Auffassung von Elternrecht und Elternverantwortung gegenüber der römischen liegt in der grundlegenden christlichen Erkenntnis, daß das Kind nicht Eigentum des Vaters sein kann. Zwar geben ihm die Eltern das Dasein; sie sind das Prinzip seiner Existenz und stehen daher mit dem Kinde in jener innigen Seinsbeziehung, die allemal durch das Ursprungsverhältnis gesetzt wird. Zwar kommt das Kind als hilfloses und völlig unmündiges Wesen zur Welt, das im Anfang seines Erdendaseins völlig auf Schutz, Pflege und Betreuung durch andere Menschen angewiesen ist. Aber es ist ein Mensch, eine Person und damit Träger von Pflichten und Rechten. Es hat in sich eine umfassende Entwicklungsfähigkeit und Entwicklungsstrebigkeit, die auf die Ausgestaltung zum vollkommenen Menschen hinzielt. Jene, denen das Kind sein Dasein verdankt, also die Eltern, sind damit naturhaft mit der Verantwortung beladen, ihm zu seiner wesensgemäßen Vollendung zu verhelfen. Erst aus dieser Verantwortung ergibt sich, daß die Eltern jene Befugnisse und Rechte haben, die zur Erfüllung der ihnen gestellten Aufgaben erforderlich sind.

Dazu kommt ein Zweites. Wohl schenken die Eltern dem Kinde das Dasein, aber sie sind nicht die einzige Ursache seiner Existenz. Gott gibt den Eltern die eheliche Fruchtbarkeit. Er schafft darüber hinaus unmittelbar die geistige und unsterbliche Seele. Damit tritt das Kind in eine sein ganzes Sein umfassende unmittelbare Beziehung zu Gott. Es steht in den Ordnungen Gottes. Nach seinem Willen müssen die Eltern das Kind erziehen. Das Kind muß zu einem Menschen heranwachsen, der fähig und bereit ist, jederzeit den Willen Gottes zu erfüllen. So erhalten die elterliche Verantwortung und das elterliche Recht erneut und wesensgemäß eine überindividuelle Ausrichtung auf den Schöpfer und die von ihm verbindlich gesetzten Ordnungen in der Welt.

In solchen Gedankengängen, die in ihren Grundzügen, wenn auch nicht in den sauberen Formulierungen, die sie im Laufe der Zeit erfuhren, bereits in den alten christlichen Jahrhunderten ausgesprochen wurden, wird das römische Recht grundsätzlich überwunden.

Die gestellte Aufgabe bestand nun darin, mit diesen Grundansätzen folgerichtig im Leben Ernst zu machen. Dabei ergaben sich erhebliche Schwierigkeiten, die um so stärker waren, je mehr die Menschen tatsächlich noch der römischen Auffassung verhaftet blieben.

Diese Schwierigkeiten zeigten sich zuerst, als es sich um die Frage handelte, welche Befugnis den Eltern gegenüber der Berufswahl ihrer Kinder zustehe. Der vornehmste Lebensberuf, den nach christlicher Auffassung ein Mensch zu ergreifen vermag, ist die völlige Hingabe an den Dienst Gottes im Priester- und Ordensstande. Es ist daher begreiflich, wenn religiöse Eltern den lebhaften Wunsch hatten, das eine oder andere Kind möchte sich einem so erhabenen Beruf widmen. Gegenüber einem falschen Eifer der Eltern, auf ihre Kinder in dieser Richtung einen Druck

auszuüben, war schon früh klar ausgesprochen, daß das Kind in einem so wichtigen Schritt der Lebensentscheidung frei sein müsse.

Diese Auffassung wurde in der morgenländischen Kirche unentwegt durch die Jahrhunderte festgehalten. Zwar konnten nach der Regel des hl. Basilius die Eltern ihre Kinder schon in frühestem Alter einem Kloster übergeben. In den Jahren der Reife jedoch mußte das Kind selbst entscheiden, ob es Ordensperson bleiben oder in die Welt zurückkehren wollte.

Auch im Abendland war das die herrschende Meinung bis ins 6. Jahrhundert hinein. Allein es zeigte sich, ein wie zähes Dasein die römisch-rechtliche Auffassung von der „patria potestas" hatte, und wie sie in Verbindung mit der Wahl des Ordensberufes zu einer Verfälschung der christlichen Grundanschauung führte.

Konnten die Eltern über ihre Kinder weitgehend selbstherrlich verfügen, so ganz gewiß, wenn es sich darum handelte, die Kinder dem höchsten Herrn, Gott, zu weihen, und zwar so, daß diese Darbringung für die Kinder verbindlich war. Aus solcher Schau entstand das abendländische „Oblateninstitut", dessen Begründer der Vater des abendländischen Mönchtums, der hl. Benedikt von Nursia, ist. Im 59. Kapitel seiner Regel beschreibt er eingehend diese Einrichtung. Man weiß, wie schnell und umfassend die Benediktregel das abendländische Klosterwesen eroberte. Mit ihr nahm das Oblateninstitut seinen Weg durch die abendländische Welt. Einen beträchtlichen Teil des Ordensnachwuchses bildeten die Oblatenkinder, die oft schon im zarten Alter dem Kloster dargebracht wurden.

In einer solchen Auffassung war scheinbar der soziale Charakter der elterlichen Befugnis nicht nur festgehalten, sondern das Heil des Kindes in einem überragenden Sinn gewollt und sichergestellt. Allein die ungeklärte Verbindung der römischrechtlichen Auffassung mit christlichem Ideengut versperrte den Blick für die Gefahren und die Sinnwidrigkeiten, die damit gegeben waren. Es lag auf der Hand, daß auf solche Art viele Ungeeignete dem Klosterberuf zugeführt wurden. Aber verhängnisvoller war es, daß die Eigenverantwortung des Kindes in einer solch wichtigen Lebensentscheidung ausgeschaltet wurde. Man konnte das Oblateninstitut zudem nur verwirklichen, wenn man das Wesen der Ordensgelübde verkannte, die eine persönliche Weihe an den Ordensstand beinhalten. Diese entziehen sich also naturgemäß einer stellvertretenden Verfügung durch die Eltern.

Der Einfluß der Regel war so weitreichend, daß man in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends und darüber hinaus von einer nahezu lückenlosen Praxis sprechen muß. Zwar werden auch in diesem Jahrhundert die christlichen Grundgedanken immer wieder deutlich ausgesprochen. Aber sie hatten im Bewußtsein der Zeit noch nicht jene praktische Klarheit gewonnen, daß die Schlußfolgerungen daraus gezogen wurden.

Man hätte meinen sollen, in deutschen Landen hätte die wesentlich anders geartete germanische Auffassung des Elternrechts in kurzer Zeit zu einer Überwindung des Oblateninstituts führen müssen. Das germa-

nische Recht rückt ja das Verantwortungsbewußtsein der Eltern für das Kind in den Mittelpunkt. Die Elternverantwortung ist hier ihrem Wesen nach Schutz- und Vormundschaftsfunktion und steht damit der christlichen Auffassung erheblich näher.

In der Tat schien sich im 9. Jahrhundert in dem berühmten „Gottschalkstreit" auf dem Wege über die deutsche Rechtsauffassung ein Wandel anzubahnen. Allein das römische Recht war noch so übermächtig, daß es sich nur um ein vorübergehendes Intermezzo handelte, das durch die herrschende Meinung wieder unterdrückt wurde. Synoden, Päpste und vor allem die Praxis hielten am Oblateninstitut fest.

Und doch mußte sich die Brüchigkeit des Fundaments, auf dem es beruhte, im Laufe der Zeit enthüllen. Das geschah, wie es der geistigen Lage entsprach, nicht so sehr durch theoretische Überlegungen, sondern durch die Praxis des Lebens. Immer deutlicher wurde es, daß die sich mehrenden Mißbräuche nicht in zufälligen Entgleisungen einzelner Menschen ihren Grund hatten, sondern daß sie sich aus dem Wesen des Instituts ergaben. Diese Mißbräuche finden sich aufseiten der Eltern. Je mehr der lebendige Glaubensgeist abnahm, um so größer wurde die Gefahr, das Oblateninstitut als ein willkommenes Mittel zur Versorgung nachgeborener oder für das Leben in der Welt weniger brauchbarer Söhne und Töchter anzusehen. Dazu kamen Mißbräuche vonseiten der Orden. Der hl. Benedikt hatte den vermögenden Eltern nahegelegt, bei der Oblation dem Kloster freiwillig eine Gabe zu übereignen. Diese Anregung nahmen manche Ordensobere in steigendem Maße zum Anlaß, von den Eltern Geld zu erpressen. Obwohl sich die Stimmen mehrten, die ein solches Vorgehen verdammten, gelang es nicht, diese Mißbräuche zu beseitigen. Ebenso laut wurden die Klagen darüber, daß die zahlreichen, oft im zarten Alter dem Kloster übergebenen Kinder den Ernst der klösterlichen Zucht lockerten. Nicht zuletzt aber wurde deutlich, daß viele Unberufene dem Heiligtum aufgezwungen wurden. So trug das Oblateninstitut wesentlich zum Niedergang der Klöster bei.

All diese schmerzlichen Erfahrungen führten im 12. Jahrhundert dazu, daß das Oblateninstitut in seiner verbindlichen Form durch päpstliche Erlasse abgeschafft wurde. So wurden endlich die in die abendländische Praxis eingedrungenen Reste der altrömischen Auffassung des Elternrechts entfernt und sein echter Sinn deutlich sichtbar: Es hat die Aufgabe, dem Kinde zu helfen, mit eigener Verantwortung sein wahres Heil zu verwirklichen.

Eben waren die Auseinandersetzungen zu einem glücklichen Ende geführt, eben setzte sich die geläuterte Elternrechtsauffassung in der Praxis der Klöster durch, als um die Mitte des 13. Jahrhunderts das Elternrechtsproblem erneut in den Streit der Meinungen geriet.

Es handelte sich um folgende Frage: In dem religiös einheitlichen Staatsvolk waren nichtchristliche, vor allem jüdische und sarazenische Minderheiten eingesprengt. Die religiös-weltanschauliche Einheit des Staates aber ist ein so hohes Gut auch politischer Art, daß alles geschehen

muß, um diese Einheit zu erhalten bzw. wiederherzustellen. Die christliche Tradition hatte klar herausgestellt, daß man Erwachsene nicht zur Annahme des Glaubens zwingen darf. Wie stand es aber mit den Kindern solcher Eltern, die nicht getauft waren? Wenn, wie der Streit um das Oblateninstitut ergeben hatte, die elterliche Gewalt auf dem religiösen Gebiet beschränkt war durch die Ausrichtung auf das wahre Heil des Kindes, mußte dann nicht gewissermaßen dieses Recht völlig erlöschen, wenn es sich um die Erfüllung einer so notwendigen Bedingung für das Heil des Kindes handelte, wie sie die Taufe darstellt? Oder anders ausgedrückt: Muß nicht der ausdrücklich allen Menschen gegebene göttliche Taufbefehl das natürliche Elternrecht so einschränken, daß man die Kinder solcher Eltern auch gegen deren Willen taufen darf, ja muß? Und wenn ein solches Recht auch vielleicht einer Privatperson nicht zusteht, da es ihr an Jurisdiktion gegenüber solchen Eltern mangelt, so fragt es sich doch, ob nicht der christliche Fürst Befugnis und Pflicht hat, die ihm untertanen Eltern, wenn nötig, mit Gewalt anzuhalten, ihre zweifellos objektiv bestehende Verpflichtung zu erfüllen, die Kinder taufen zu lassen.

In einer solchen Fragestellung verbarg sich ein sehr schwieriges theologisches Problem. Es hat seine Wurzel darin, daß nach Gottes Willen der Mensch in der übernatürlichen Ordnung steht und daß diese Ordnung bestimmte Ansprüche erhebt. Damit entzündete sich an einem konkreten Fall die Auseinandersetzung um eines der großen Themen christlicher Theologie, das von jeher bis in unsere Tage die Geister bewegt. Es ging um die Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Übernatur in der realen Welt. Es galt die Frage zu beantworten: Gibt es natürliche Bereiche von solcher Eigenständigkeit, daß sie beim Zusammentreffen mit Verpflichtungen aus der übernatürlichen Ordnung bestehen bleiben, oder hat die übernatürliche Ordnung im Konfliktsfall einen solchen Primat, daß die natürliche jeweils zurückzustehen hat? Es ging um den konkreten Sinn des von allen anerkannten theologischen Axioms: Die Gnade setzt die Natur voraus, zerstört sie nicht, sondern vollendet sie.

Mit dieser theologischen Fragestellung war, wie schon sichtbar geworden sein dürfte, zugleich ein staatsrechtliches Problem ersten Ranges aufgeworfen: Man mußte Stellung nehmen zu der wichtigen Frage, welche Rechte und Pflichten der christliche Fürst im Bereich des Gewissens und der Übernatur hat.

Es ist natürlich an dieser Stelle unmöglich, die nun beginnenden dramatischen Auseinandersetzungen auch nur in ihren wesentlichsten Punkten darzustellen. Es muß für die Einzelheiten auf das oben erwähnte Buch verwiesen werden. Hier kann es nur darauf ankommen, den Beitrag deutlich zu machen, den diese Diskussion zur Klärung und Vertiefung des Elternrechts beisteuerte.

Es war natürlich nicht möglich, eine so schwierige Frage mit einiger Aussicht auf Erfolg zu lösen, wenn man nicht eindringlich das Elternrecht in seiner Begründung und Begrenzung untersuchte.

Zwei große Theologen des Hochmittelalters haben zu dieser Frage Stellung genommen und die Grundzüge der Diskussion bis zu ihrem Abschluß bestimmt.

Der hl. Thomas von Aquin geht in seiner organischen Auffassung des Seins und der Welt von dem Grundgedanken aus, daß das Elternrecht auf einer naturhaften Seinsbeziehung zwischen Eltern und Kind beruht und somit ein echtes natürliches Recht ist. Als Naturrecht stammt es von Gott. Von diesem stammt auch der allgemeine Taufbefehl, der ganz der übernatürlichen Ordnung angehört. Gottes Gesetze können sich nicht widersprechen. Wollte daher Gott, daß durch sein übernatürliches Gebot das in der Natur begründete Elternrecht aufgehoben oder beschränkt wurde, so mußte er das deutlich zum Ausdruck bringen. Denn die Übernatur zerstört an sich die Natur nicht, hebt also das Elternrecht nicht auf, sondern vervollkommnet es nur.

Der hl. Thomas ist sich der Folgerungen, die sich aus einer solchen Lehre ergeben, voll bewußt. Er weiß, daß damit, falls die Eltern sich weigern, die Kinder taufen zu lassen, das ewige Heil des Kindes in Frage gestellt ist. Aber er scheut diese Konsequenz nicht. Die Eltern sind die Stellvertreter des Kindes, solange es nicht zum Gebrauch der Vernunft gelangt ist. Nach ihren Anordnungen muß sich die Erziehung vollziehen, und sie sind berufen, den Weg zu bestimmen, auf dem das Kind zu Gott geführt wird. Sie allein tragen das ganze Gewicht der Verantwortung.

Demgegenüber ging der große Franziskanertheologe Duns Skotus von einer völlig anders gearteten Sicht des Problems aus. Für ihn steht es fest, daß die übernatürliche Ordnung einen Vorrang vor der natürlichen hat. Er stellt allgemein den Grundsatz auf: Wenn zwei Rechtsbereiche in Kollision miteinander geraten, so hat der niedere immer und unter allen Umständen dem höheren Platz zu machen. In unserer Frage aber bestehe offenbar eine solche Kollision zwischen dem Taufbefehl, der der übernatürlichen, und dem Elternrecht, das der natürlichen Ordnung angehört. Das Elternrecht müsse daher zurücktreten. Ließen die Eltern ihr Kind nicht taufen, so verstießen sie gegen Gottes Willen. Da der christliche Fürst zum Wahrer der rechten Ordnung bestellt sei, so obliege ihm Recht und Pflicht, die gestörte Ordnung wieder herzustellen. Das aber bedeute, daß er, wenn notwendig, die Eltern zwingen dürfe, ihre Kinder zur Taufe zu bringen.

Auch Skotus sieht, daß sich praktisch aus seiner Lehre erhebliche Schwierigkeiten ergeben. Er gibt daher zu: Wenn sich aus der Ausübung des Rechtes durch den christlichen Fürsten große Übel für das Kind oder für die Religion ergeben, oder wenn die religiöse Erziehung der Kinder, die sich als Verpflichtung aus der Taufe ergibt, nicht sichergestellt ist, so muß nach dem Grundsatz vom kleineren Übel von der Taufe abgesehen werden. Da solche Übel fast immer zu befürchten sind, stehen auch die meisten Anhänger des Skotus auf dem Standpunkt, daß die zwangsweise zu spendende Taufe solcher Kinder unerlaubt ist.

Eine besonders heikle Folgerung, die sich aus der von ihm vertretenen

Ansicht ergab, wurde von Skotus ebenfalls bereits erkannt: Der Fürst könnte dann aus denselben Erwägungen, die ihn berechtigen, die Kinder taufen zu lassen, auch die Erwachsenen zwangsweise dem Christentum zuführen.

Diesen schwerwiegenden Einwand sucht der Doctor subtilis dadurch zu entkräften, daß er die Meinung vertritt, wenn solche Menschen in der ersten oder zweiten Generation auch nur zum Schein Christen würden, so sei doch zu hoffen, daß sie in den folgenden Generationen allmählich zu vollwertigen Christen heranwüchsen.

Man sieht aus dieser ganz kurzen Skizzierung der beiden Grundanschauungen, daß sich aus der verschiedenen Sicht des Verhältnisses von Natur und Übernatur eine grundsätzlich verschiedene Auffassung der Grenzen des Elternrechts ergibt. Der hl. Thomas hält den Satz: Die Gnade setzt die Natur voraus, sie zerstört sie nicht, sondern vervollkommnet sie, in seinem ganzen Umfang folgerichtig aufrecht. Für Skotus aber wird das zweite Glied des Satzes unter Umständen jedenfalls praktisch unbeachtlich: die Übernatur hebt die Natur auf. Es kann hier nur angedeutet werden, daß diese beiden Lehrmeinungen auf tiefgehenden Unterschieden in der theologischen Gesamtschau beruhen, die bis in eine verschiedene Gottesauffassung hineinreichen.

Um diese beiden Positionen geht nun jahrhundertelang das Ringen der katholischen Theologie. Die Theologen waren einig darin, daß man unterscheiden müsse zwischen getauften und ungetauften Eltern. Ist der Mensch einmal durch die Taufe seinsgemäß Glied der Kirche geworden, so ergeben sich für ihn alle die Verpflichtungen, die aus der Eingliederung in einen Organismus erfolgen. Daher sind die getauften Eltern gehalten, durch das Sakrament der Wiedergeburt ihre Kinder der Kirche einzugliedern. Die Kirche hat das Recht, sie zur Erfüllung dieser Verpflichtung anzuhalten. Aber im Falle der Weigerung muß, wie im Laufe der theologischen Auseinandersetzung klar betont wurde, der Grundsatz vom kleineren Übel beachtet werden.

Ungetaufte Eltern aber kann weder die Kirche anhalten, ihre Kinder taufen zu lassen, da sie ihr ja nicht unterstehen, noch der Staat, da es sich um ein Gebot der übernatürlichen Ordnung handelt, das wesensgemäß seiner Jurisdiktion entzogen ist.

Allein, und das ist der Haupteinwand, den die Gegner des hl. Thomas erheben: die Eltern mißbrauchen doch ihre Gewalt in gröblichster Weise. Da diese zum Wohl des Kindes gegeben ist, muß sie vor allem sein ewiges Heil sicherstellen. Dieser Einwand ist gewiß ernst zu nehmen. Man muß jedoch fragen, ob wirklich subjektiv schuldbarer Mißbrauch der elterlichen Gewalt vorliegt. Denn es handelt sich ja für die ungetauften Eltern um eine Verpflichtung, die mit der Vernunft allein nicht erkennbar ist. Sie ergibt sich nur aus der übernatürlichen Offenbarung. Man könne daher, so wurde ausgeführt, nicht ohne weiteres unterstellen, daß die ungetauften Eltern diese Verpflichtung genügend kennten. Aber selbst wenn das der Fall wäre, so müßte nachgewiesen werden, daß ein solcher

Mißbrauch unter der Befugnisgewalt einer irdischen Macht liege. Das wäre nur dann der Fall, wenn die Weigerung, die Kinder taufen zu lassen, gegen eine naturrechtliche Verpflichtung verstieße. Zwar bemühten sich einige Theologen, diesen Nachweis zu erbringen. Es ergab sich jedoch, daß ihre Versuche nicht als gelungen anzusehen waren.

Solcher Art gingen die mit einem großen Aufwand an Scharfsinn geführten Auseinandersetzungen hin und her. Inzwischen mußte der Heilige Stuhl wiederholt auf praktische Anfragen, die unser Problem berührten, Antwort geben. Alle diese Entscheidungen wiesen im Laufe der Zeit immer deutlicher in die Richtung der vom hl. Thomas vertretenen These.

So war endlich die Frage reif zur endgültigen Entscheidung. Diese erfolgte am 28. Februar 1747 in dem berühmten Schreiben Benedikts XIV. „Postremo mense" eindeutig zu Gunsten der thomistischen Auffassung.

Es ergibt sich also als geltende Ansicht katholischer Theologen, daß das elterliche Recht ein echtes Naturrecht ist, das bei ungetauften Eltern so lange weder von der Kirche noch vom Staat angetastet werden darf, als es nicht im Bereich naturrechtlicher Verpflichtung mißbraucht wird.

Nichts zeigt deutlicher als der Ausgang dieses Streites, daß der Vorwurf, das Elternrecht sei für die Katholiken nur ein Deckmantel eines falschen Machtstandpunktes, unzutreffend ist. Schon der hl. Thomas hatte darauf hingewiesen, daß die Kirche im Laufe der Jahrhunderte wahrlich Möglichkeiten genug gehabt hätte, mit Hilfe der Zwangstaufe sich zahllose Kinder ungetaufter Eltern anzugliedern. Zu diesem Zwecke hätte ihr auch die Unterstützung der christlichen Fürsten bereitwillig zur Verfügung gestanden. Die Tatsache, daß die Kirche von dieser Möglichkeit keinen Gebrauch gemacht hat, beweist schlagend, daß der katholischen Elternrechtsauffassung der Imperialismus im tiefsten Wesen fremd ist.

Aber ist die Kirche nicht inkonsequent, wenn sie grundsätzlich anders gegenüber gültig getauften Eltern verfährt? Zeigt sich in diesem Fall nicht doch ihr Machthunger? Heute, wo man erkannt hat, wie folgenreich die blutsmäßige Gliedschaft in der Volksgemeinschaft für den einzelnen ist, sollte man glauben, daß man eher Verständnis für die katholische Auffassung aufbrächte als während einer liberalistischen Zeitepoche. Wer überzeugter Katholik ist, weiß, daß durch die gültig gespendete Taufe eine seinshafte unlösliche Eingliederung in die Gemeinschaft der Kirche erfolgt, und daß daher die Kirche berechtigt und verpflichtet ist, von getauften Eltern zu verlangen, daß sie ihre Kinder taufen und katholisch erziehen lassen. Diese Pflicht getaufter Eltern ist unabdingbar und kann daher den Eltern durch nichts abgenommen werden.

Da aber auch hier, wie schon angedeutet, das Prinzip vom kleineren Übel Anwendung finden muß, wird man in der Tat sagen müssen, daß unter den heutigen Verhältnissen Zwangsmaßnahmen gegen gültig Getaufte, die außerhalb des Kirchenverbandes stehen, praktisch unerlaubt sind. Denn es liegt auf der Hand, daß sich daraus erhebliche Übel ergeben

müßten. Diese Anschauung hat auch im kirchlichen Gesetzbuch in Canon 751 ihren Niederschlag gefunden.

Noch ein drittes Mal wurde das Elternrecht Gegenstand einer theologischen Auseinandersetzung. Es handelte sich darum, ob man, wenn man die Kinder nicht zwangsweise taufen dürfe, die Eltern mit Druckmitteln anhalten könne, ihre Kinder zur christlichen Predigt zu bringen. Anlaß zu dieser Fragestellung gab die Praxis im Kirchenstaat, nach der Juden gezwungen waren, regelmäßig selbst und mit ihren Kindern die christliche Predigt zu hören. Obgleich aus manchen Gründen, deren Darlegung hier zu weitläufig wäre, die Erlaubtheit dieses Zwanges, der ja kein Zwang zur Bekehrung war, gestützt werden konnte, neigten doch die Theologen, die sich am gründlichsten mit der Frage beschäftigten, der gegenteiligen Ansicht zu.

So haben sich im Laufe eines Jahrhunderts klar die Grundlinien katholischer Elternrechtslehre herausgearbeitet. Das katholische Elternrecht ist zwar ein echtes Naturrecht, aber es ist alles andere als individualistisch. Es ist ganz auf das wahre Heil des Kindes ausgerichtet. Dabei wird das Kind, wie die theologischen Auseinandersetzungen klar erkennen lassen, niemals als isolierte Größe aufgefaßt, sondern es wird immer als in den Ordnungen Gottes stehend gesehen. Es muß daher so erzogen werden, daß es die Gesamtverpflichtungen, die sich aus dem Stehen in diesen Beziehungen ergeben, zu erfüllen vermag. Dazu gehören aber nicht nur die religiösen Verpflichtungen, die ihm als Glied der Kirche auferlegt sind, sondern ebenso die Pflichten, die aus seiner Gliedschaft in Volk und Staat erwachsen. Die Eltern müssen aus dem tiefsten Wesen ihrer Verantwortung heraus die Erfüllung dieser Pflichten bejahen. Sie sorgen für das wahre Heil des Kindes nicht, wenn sie es nicht zu einem Menschen erziehen, der sein Volk und Vaterland liebt und fähig und bereit ist, alle Opfer freudig zu bringen, die der Staat im Rahmen seiner Wesensaufgaben von seinen Untertanen verlangen kann. Diese Pflichten sind so tief seinsmäßig begründet, daß der hl. Thomas sie in eine Linie mit den Pflichten gegenüber den Eltern stellt.

Die langandauernden Auseinandersetzungen haben wichtige Steine für das Gebäude einer Systematik des Elternrechts zu Tage gefördert und behauen. Die Arbeit war deshalb so mühsam, weil es um eine doppelte Problematik ging: einmal mußte das Elternrecht in seinem Wesenskern aus seinen zahlreichen Verflechtungen herausgelöst und gegen tief eingewurzelte falsche Anschauungen gesichert werden, dann aber waren die Grenzen deutlich zu ziehen, die sich gerade daraus ergaben, daß es seiner innersten Struktur nach ein soziales Recht ist. Der Aufbau eines umfassenden Systems des Elternrechts in katholischer Schau ersteht als Aufgabe am Schluß der Wanderung durch die Jahrhunderte seiner Entwicklung und Klärung.

Ordenswesen als Gemeinschaftsform

Von Gustav Gundlach S. J.

Katholisches Ordenswesen als Gemeinschaftsform betrachten, heißt, es im echten Sinne soziologisch betrachten. Man muß also das Ordenswesen hineingestellt sehen in den eigenartigen, allgemeinen, alle menschlichen Lebensbezirke durchziehenden und dauernden Vorgang der Einung oder Integrierung der Menschen zu Gebilden, und man muß sich bewußt sein, daß in der systematisierenden Erfassung der Ursachen dieses Vorgangs der eigentliche Gesichtspunkt soziologischer Betrachtung liegt. Die Erarbeitung der letzten Ursachen jenes Einungsprozesses ist allerdings Sache der Sozialmetaphysik und — die christliche Offenbarung vorausgesetzt — der Theologie. Nicht als ob die Soziologie mit den gesellschaftlichen Gegebenheiten, die Sozialmetaphysik und Theologie vermitteln, nichts zu tun hätte. Im Gegenteil: als Wissenschaft vom Wirklichen kann sie die Tiefenschichten des gesellschaftlichen Lebens, die Sozialmetaphysik und Theologie freilegen, nicht übersehen; aber sie kann diese Gegebenheiten lediglich hinnehmen und muß sie dann insofern berücksichtigen, als sie sich in der Schicht der nächsten und entfernteren Ursachen gesellschaftlicher Einungsvorgänge, also im eigentlichen Bereich der Soziologie, formend auswirken.

Warum ist diese Klärung zur Methode soziologischer Betrachtung unseres Gegenstandes nötig? Anlaß sind neben verwandten Bemerkungen anderer Schriftsteller methodische Hinweise, die Bernhard Brinkmann in einer neuen, sehr beachteten Untersuchung über das katholische Ordenswesen bringt[1]. Nachdem Brinkmann den rein historischen Charakter der meisten Ordensdarstellungen auf katholischer Seite festgestellt hat, heißt es kritisch von dieser Art Darstellungen, daß sie „den seelischen Wesenskern der Orden nicht berühren, vielleicht aus der Furcht heraus, über den spezifisch-christlichen Gehalt dieser Orden hinaus in eine weitere Geisteswelt blicken zu müssen" (S. 6). Und weiter: „Empirisch stehen uns die Mönchs- und auch die Ritterorden als rein christliche, und zwar katholische Bünde vor Augen, daher werden sie gar nicht erst vom überkonfessionellen Standpunkt aus als ein soziologisches Phänomen behandelt. Der katholische Ordensmann, der das Problem von dieser Seite her erkennen und anfassen wollte, wäre doch befangen ..." (S. 6). Wenig später lesen wir allerdings, daß dennoch katholische Ordensleute jene „Furcht" und „Befangenheit" überwanden und den „uns seit Lucius, Schürer, Weingarten, Anrich, Reitzenstein, Schurtz u. a. klar gewordenen vorchristlichen Ursprung der Ordensidee nicht mehr leugnen" (S. 11). Die Belege, die Brinkmann für dieses „nicht mehr leugnen" bringt, scheinen freilich noch stark für die Fortdauer der eben erwähnten „Furcht" und „Befangenheit" zu zeugen. Sehr vorsichtig heißt es von katholischer Seite: „Das Mönchtum ist, sofern der weiteste Begriff in Frage

[1] Bernhard Brinkmann, Der Ordensgedanke und die katholischen Klöster in Deutschland. Gotha 1936, Leopold Klotz Verlag.

kommt, eine ganz allgemein-menschliche Erscheinung", und: „Das Mönchtum ist wohl keinem Stadium der religiösen Entwicklung der Menschheit völlig fremd; es ist stets in irgend einer, wenn auch primitiven oder verzerrten Form zu finden, wo immer religiöses Gemeinschaftsleben herrscht. Diese Tatsache wird kaum anders erklärbar sein als durch die Annahme, daß das Mönchtum ... in der menschlichen Natur selbst wurzelt" (S. 11).

Abgesehen werde davon, daß Brinkmann noch eine ziemlich große Zahl anderer katholischer Forscher hätte erwähnen können, die sich mit der Frage des „vorchristlichen Ursprungs der Ordensidee" auseinandersetzten; darüber befrage man etwa die neueste wissenschaftliche Sonderuntersuchung von protestantisch-theologischer Seite aus der Feder des Jenaer Theologen Karl Heussi[2], wobei auch dort die Anführung katholischer Literatur noch nicht vollständig ist. Die Hauptfrage aber ist: wird durch den Rückgriff auf einen etwaigen „vorchristlichen Ursprung der Ordensidee" für die eigentliche soziologische Betrachtung des katholischen Ordenswesens etwas gewonnen? Wenn dieser Rückgriff nicht anders vollzogen wird als dadurch, daß man die geschichtswissenschaftliche Aufhellung tatsächlicher Zusammenhänge breiter und weiter erstreckt, dann bleiben wir durchaus und grundsätzlich in der rein historischen Darstellungsweise stecken, die doch, wenigstens nach Brinkmann, den „seelischen Wesenskern der Orden nicht berührt". Oder ist etwa der „seelische Wesenskern der Orden" uns nähergebracht, wenn die Suche nach dem „vorchristlichen Ursprung der Ordensidee" mit der beinahe inhaltleeren Feststellung endet, das Mönchtum sei „eine allgemein-menschliche Erscheinung" oder „es wurzele in der menschlichen Natur selbst"? Unter „seelischem Wesenskern" eines gesellschaftlichen Gebildes versteht man doch etwas im höchsten Maße Konkret-Lebendiges, etwas qualitativ-plastisch Bestimmtes. Eine das etwaige „Vorchristliche" miterfassende Bestimmung des Mönchtums, „sofern der weiteste Begriff in Frage kommt", läßt aber schon durch diese Beifügung klar erkennen, daß sie nichts weniger bieten will als „den seelischen Wesenskern der Orden", sondern an der Oberfläche vielleicht vorhandener, für einen innern Zusammenhang der verschiedenartigen historisch etwa festzustellenden „Mönchsgebilde", aber nichtssagender Ähnlichkeiten bleibt.

Die katholischen Orden soziologisch, d. h. gemäß Brinkmann als „soziologisches Phänomen", betrachten, heißt eben sie nicht abstrakt, sondern im Gegenteil als konkrete, lebendige Ganzheiten betrachten, heißt in der Tat ihren „seelischen Wesenskern" erfassen, aus dem heraus jeder Orden zu einem eigenartigen Gebilde, zu einer lebendigen, innern „Einheit in der Vielheit" der Glieder und Funktionen ständig wächst und darüber hinaus sich in einer dauernden Einheit mit dem allgemeinen Einungsprozeß unter den Menschen befindet, von dem zu Beginn dieser Ausführungen gesprochen wurde. Mönchtum als „allgemein-menschliche Erscheinung" oder als „verwurzelt in der menschlichen Natur" sind daher

[2] Karl Heussi, Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen 1936, I. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

wegen ihrer Allgemeinheit Bestimmungen ohne soziologischen Erkenntniswert für die Betrachtung katholischer Orden, wie groß auch anderseits der sozialmetaphysische und theologische Erkenntniswert jener Bestimmungen für das katholische Ordenswesen ist. Dies letztere, weil in jenen Bestimmungen der tiefste Seins- und Rechtsgrund der katholischen Orden aufgewiesen ist, nämlich die wesenhaft gesellschaftlich veranlagte Menschennatur, die ja als solche gemäß der katholischen Auffassung des Verhältnisses von Natur und Übernatur auch in die christliche Heils- und Gnadenordnung eingegangen ist. Und ebenso liegt in der letzten Verwurzelung des katholischen Ordenswesens in der gesellschaftlichen Menschennatur auch der tiefste Grund, weshalb diese Gemeinschaften sich positiv einordnen in den allgemeinen Einungsprozeß unter den Menschen, aus dem sie selber nur ein Ausschnitt sind und der ja derselben Wurzel entstammt. Mithin kann schon aus diesem Grunde — dies sei schon hier bemerkt — der letzte Sinn der „Absonderung" der Orden keine negative „Weltflucht" sein. Im ganzen aber bleibt wahr: Wie fruchtbar auch die erwähnten allgemeinen Bestimmungen des Mönchtums in sozialmetaphysischer und theologischer Hinsicht für die Erkenntnis des katholischen Ordenswesens sind, so sind sie für die soziologische, mit konkreter Ganzheitsbetrachtung arbeitende Erkenntnis wenig ergiebig und farblos.

Wegen dieser ihrer Erkenntnisweise vermag aber die Soziologie auch nicht zufrieden zu sein, wenn historisch gewisse Ähnlichkeiten oder gar tatsächliche Berührungen mit vorchristlichem oder außerchristlichem „Mönchtum" festgestellt werden. Dies allein genügt nicht, um den „vorchristlichen Ursprung der Ordensidee" nicht mehr zu leugnen. Denn mögen etwa gleiche oder ähnliche Merkmale und Elemente ermittelt werden, so fragt sich immer noch, welchen Sinn sie hier und dort haben, und vor allem, welche Bedeutung sie hier und dort im jeweiligen lebendigen Ganzen haben. Brinkmann ist nun in der Frage des historisch ermittelten „vorchristlichen Ursprungs der Ordensidee" außerordentlich selbstsicher, wie die oben angeführte Stelle aus seiner Schrift und seine Berufung auf namhafte Forscher beweisen. Diese Selbstsicherheit liegt im Zweck seiner Schrift begründet, die durchaus eine gemeinsame Ordensidee im Bezirk dessen, was irgendwie religiöses Leben genannt werden könnte, erweisen will, um später alles unter den Generalnenner „religiöse Jugendbewegung" bringen zu können.

Wer aber die neueste Zusammenfassung der historischen Ergebnisse in dem bereits angeführten Werk von Karl Heussi zu Rate zieht, erfährt, wie weit wir wissenschaftlich davon entfernt sind, den Ursprung des christlichen Mönchtums mit einer „vorchristlichen Ordensidee" in bestimmenden Zusammenhang zu bringen. Das Ergebnis Heussis ist, daß die Hauptentwicklungsstufen der altchristlichen Aszese (die Ausbildung eines Standes von Gemeindeaszeten, die Loslösung einzelner Aszeten von den gemeinsamen menschlichen Siedlungen, die Entstehung des Klosterwesens) sich durchaus „aus den innern Bedürfnissen der christlichen Aszese"[3] verständlich machen lassen. Und die erste Entwick-

[3] A. a. O. 298.

lungsstufe — Ausbildung eines Standes von Gemeindeaszeten — erklärt sich nach Heussi unmittelbar aus den die gesamte Urkirche in ihrem ersten Eifer beherrschenden aszetischen Anschauungen[4], die ihrerseits wieder aus den „aszetischen Bestandteilen im Neuen Testament“[5], vor allem aus den auf die Armut, das Fasten und die Ehelosigkeit bezüglichen Stellen, geschöpft wurden und später beim Nachlassen der allgemeinen Begeisterung lediglich bei einer kleineren Zahl religiös sich hingebender Seelen besonders wirksam blieben[6]. Man sieht, wie Heussi das christliche Mönchtum in der Hauptsache als eine urtümliche christliche Gegebenheit auffaßt und welchen Wert er dabei auf das aszetische Moment als ein urchristliches Moment legt, also auf das Moment der Selbstüberwindung und Selbstheiligung durch besondere Loslösung vom „Weltlichen“.

Hinzu kommt, daß jene Elemente, auf die Brinkmann im Gefolge der schon erwähnten Forscher die Behauptung von einem „vorchristlichen Ursprung der Ordensidee“ aufbaut, von Heussi auf ihren sehr bescheidenen Wahrheitsgehalt zurückgeführt werden. An sich wäre der Einfluß eines etwaigen jüdisch-alttestamentlichen Ordenslebens bei dem Verhältnis der Offenbarung des Alten und des Neuen Testamentes keine wesentliche Beeinträchtigung der Eigenart der christlichen Ordensidee. Aber die da und dort herangezogene Möglichkeit einer ursprünglichen Verknüpfung mit den jüdischen „Orden“ der Essener oder Therapeuten erfährt von Heussi folgende Beurteilung: „Sehr stark vermittelte, sporadische Einwirkungen auf die heidenchristliche Aszese sind denkbar, mehr nicht.“[7] Was von der Berührung mit dem jüdischen Gedankenkreis übrig bleibt, und zwar auch trotz Reitzensteins Bemühungen um diese Annahme, ist nach Heussi[8] der Einfluß der starken Persönlichkeit Philos auf Clemens von Alexandrien und auf Origenes und von dort auf das christliche Mönchtum. Dieser Einfluß ging gemäß Heussi in der Richtung der Verbindung von Aszese und religiösem Erleben oder Vereinigung mit Gott, einer Verbindung, die nach Heussi dem hellenistischen Element in Philos jüdisch-hellenistischer Philosophie entstammt. Aber selbst dieser Einfluß traf doch schon zwar verwandtes, aber dennoch arteigenes christliches Denken, denn die Verbindung von Aszese und Gotteinigung ist doch ebenso neutestamentliches Gedankengut wie die Aszese selbst.

Auf diese Gotteinigung in der Form der Gottesschau, des Gotterlebens und in ihm des Strebens des „alten Menschen“ legt nun Brinkmann den Hauptwert in der Herausarbeitung eines gemeinsamen Ordensgedankens. Die christlichen Mönchsgemeinden sind ihm geradezu „Varianten“, und zwar durchgängig spätere Varianten der „heidnischen Mysterienbünde“[9], und es ist nach ihm auch kein Zufall, daß die ersten christlichen Ordensgebilde in Ägypten, im eigentlichen Land des Mysterienkultes, angetroffen werden. Beziehungen zu den Mysterien des Serapis, zu pythagoreischen Mysteriengemeinschaften, zum Kult der Isis und des Osiris werden von Brinkmann, offenbar meistens im Anschluß an Reitzenstein, angedeutet.

---

[4] Ebd. 67. [5] Ebd. 4. [6] Ebd. 67. [7] Ebd. 281.
[8] Ebd. 282 292 ff. [9] Brinkmann a. a. O. 11.

Das „Mysterium", das allen diesen „Bünden" und auch dem christlichen Mönchtum zu Grunde liegt, ist nach Brinkmann[10] überall dasselbe: nämlich „Tod und Wiedergeburt", die Inhalt gemeinsamer geistlicher Erlebnisse der Mysten im Prozeß der begeisterten Einung mit der Gottheit sind und als solche nur durch Symbole, die bis zur Äußerlichkeit des Namenswechsels gehen, nie aber durch ein Dogma ausgesprochen werden können.

Auch an diesen Versuchen, das christliche Mönchtum mit dem heidnischen Mysterienkult zu verknüpfen, und zwar ursprunghaft, macht Heussi sehr bedeutsame, auf Wesensunterschiede hinweisende Abstriche. Was zunächst beide Erscheinungen ursprünglich mit Ägypten verknüpft, ist nach Heussi[11] derselbe, von Klima und Boden beeinflußte Volkscharakter, der eine gewisse Verwandtschaft der religiösen Grundstimmung bei altchristlichen Mönchen und heidnischen Ägyptern begünstigte, nämlich eine stark jenseitig gerichtete Haltung, die natürlich auf den eigenständig christlichen Gedanken der Weltflucht sehr gut abgestimmt war. Geradezu entscheidend gegen die Annahme einer Abhängigkeit des christlichen Mönchtums vom heidnischen Mysterienwesen ist aber die Feststellung Heussis[12], daß die Aszese, jenes für das christliche Mönchtum grundlegende Element, weder in der heidnischen ägyptischen Religion, noch auch in den Kulten des Serapis, der Isis und des Osiris verbreitet war, von den Pythagoräern ganz zu schweigen. Was endlich das Mysterium von „Tod und Wiedergeburt" im Zusammenhang mit Aszese und Gottvereinigung angeht, so scheint Heussi[13] auch hier über die „Vermutung" des Zusammenhangs einiger hierhin gehöriger Elemente mit den heidnischen Mysterien und mit der „religiösen Grundstimmung heidnischer oder synkretistischer Kreise" nicht hinauszukommen. Abgesehen davon, daß schon oben auch in diesem Punkte auf eigenständige neutestamentliche Elemente hingewiesen wurde, bemerkt Heussi selber[14] sehr richtig im Anschluß an A. Bremond: „daß die Grundhaltung eines christlichen Mönchs von der eines Markus Aurelius oder Epiktet wesentlich verschieden war, ist natürlich nicht zu bestreiten; schon die verschiedene Beantwortung der Gottesfrage mußte ganz verschiedene Gestaltungen des seelischen Erlebens zur Folge haben". Heussi[15] nimmt dann noch „seitliche Einwirkungen" des Manichäismus und über ihn des Buddhismus im Sinne der Begünstigung „weltabgewandter Strömungen" an, aber „in einem nicht näher zu bestimmenden Grade und in einer nicht bestimmter zu fassenden Weise". Das ist nicht viel, und hier läßt sich wohl mit noch größerem Recht als gegenüber Mark Aurel und Epiktet auf die grundverschiedene Auswirkung der grundverschiedenen Gottesvorstellung hinweisen. Und so bleiben für Heussi[16] zwar „außerchristliche Einwirkungen an der allmählichen und mannigfachen Entstehung des Mönchtums mitbeteiligt", aber sein Wesenskern und seine Hauptentwicklungsstufen sind allein „aus den innern Bedürfnissen der christlichen Aszese verständlich zu machen".

---

[10] Ebd. 16 17. [11] Heussi a. a. O. [12] Ebd. 286. [13] Ebd. 296.
[14] Ebd. 297. [15] Ebd. 287 290 ff. [16] Ebd. 298.

Nach dem bisher Dargelegten kann die soziologische Erkenntnisweise einen „vorchristlichen Ursprung der Ordensidee", der den „seelischen Wesenskern" des christlichen Mönchtums bestimmt, nicht anerkennen. Denn die bloße Ähnlichkeit einzelner Elemente und die bloße, etwa geschichtlich feststehende Tatsache der Berührung einzelner gesellschaftlicher Gebilde genügen für den Beweis einer bestimmenden Abhängigkeit nicht. Die soziologische Betrachtung, also die Betrachtung des jeweiligen Sinns der einzelnen Elemente und vor allem auch ihrer Funktion im jeweiligen konkreten Ganzen des gesellschaftlichen Gebildes, spricht durchaus gegen die von Brinkmann behauptete innere Abhängigkeit. Im Grunde handhabt er die falsche Methode der sogenannten formalen Soziologie, die auf die ganzheitliche Betrachtung verzichtet und das gesellschaftliche Leben aus einzelnen Elementen sich „zusammensetzen" läßt. Diese Art von Soziologie verwirft den erkenntnismäßigen Ausgang von einem konkreten „Wesenskern" der einzelnen „Gebilde" und begnügt sich bei der begrifflichen Zusammenfassung gesellschaftlicher Gegebenheiten mit der Ähnlichkeit einzelner, rein positivistisch gesehener Elemente. Brinkmann gerät notwendig in diese rein formale Soziologie, weil er trotz seinem Hinweis auf den „seelischen Wesenskern der Orden" so verschiedene Dinge wie die oben behandelten auf einen gemeinsamen Nenner bringen zu können meint. Ein Meister dieser formal-soziologischen Methode[17] ist Max Weber[18], der so Verschiedenes wie Kirche, kapitalistische Unternehmung und Staat derselben Kategorie der „zweckrationalen" Gesellung zuordnen kann; er kann dies nur, weil ihm der jeweilige „Wesenskern" gesellschaftlicher Gegebenheiten, also im ersten Fall ein religiöser, im zweiten ein wirtschaftlicher und im dritten ein politischer, erkenntnistheoretisch eine idealistische Fiktion und das Ergebnis falschen „Substanzdenkens" ist. Und was unser Thema besonders angeht, Max Weber ordnet den katholischen „Orden" mit dem „Stefan George-Kreis" derselben soziologischen Kategorie „charismatischer" Gesellung ein, wiederum ohne Berücksichtigung des jeweiligen „Wesenskerns".

Der Einwand der Handhabung falscher formal-soziologischer Methoden wird gegenüber Brinkmann[19] noch besonders dadurch gestützt, daß er die von den Naturvölkern her bekannten „Männerbünde" mit den christlichen Orden zusammenbringt. Nur wer auf den beiderseitigen innern Sinn und den jeweiligen ganzheitlichen Wesenskern nicht achtet, kann wegen der etwaigen äußern Ähnlichkeit einzelner Elemente (Symbole, Riten) so Verschiedenes zusammenbringen. Oder wer möchte wegen des vermeintlich männerbündlerischen Charakters den auf der christlichen Gottes- und Christusidee gegründeten „Deutschen Ritterorden" zusammenbringen mit den vorläufig überhaupt nur vermuteten „altgermanischen Ordens-

[17] Zu ihrer Kritik: Gundlach, Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens (Freiburg i. Br. 1927) 7 ff. 14 ff.

[18] Vor allem: Wirtschaft und Gesellschaft, im „Grundriß der Sozialökonomik" III, Tübingen 1922.

[19] A. a. O. 11 (Hinweis auf Schurtz, den Verfasser von „Altersklassen und Männerbünde") 14.

bünden“ [20] oder etwa mit völkischen, bewußt naturalistischen, teilweise pantheistischen „Weltanschauungskreisen“ und Kampfgruppen in der deutschen Literatur zu Ausgang des letzten Jahrhunderts, etwa um Julius und Heinrich Hart, Wilhelm Bölsche, Peter Hille u. a.? [21] Hier könnte man doch nur wiederholen, was bereits in demselben Zusammenhang im „Handwörterbuch der Soziologie“ [22] gesagt wurde, nämlich, es handle sich um die „Ausschreitung einer rein formalen Soziologie“. Dasselbe liegt vor, wenn neuestens daran gedacht wurde, Gebilde wie den Kreis um Sokrates-Platon, die Rosenkreuzer, die Illuminaten und die Freimaurer, den Kreis um Stefan George und den von Nietzsche-Zarathustra sehnsüchtig geschauten Kreis der aus dem „Endchaos“ ihr heroisches Menschentum in „die“ Gemeinschaft flüchtenden „höheren Menschen“ mit den katholischen Ordensgemeinschaften eines Benedikt, Franziskus und Ignatius auf den gemeinsamen Nenner „schöpferische Gemeinschaft“ zu bringen. Was dabei herauskommt, ist ein kulturhistorisch interessantes Buch [23], aber keine soziologische Erkenntnis. Denn um unter dem Begriff „schöpferische Gemeinschaft“ — Merz meint kulturschöpferische, menschheitsfördernde Gemeinschaft — so Verschiedenes zusammenzufassen, muß man diesen Begriff möglichst inhaltleer machen, muß ihn zu einem bloßen Nebeneinander rein äußerlich ähnlicher Elemente machen, so daß er nichts weniger besagt als einen gemeinsamen, konkreten, seelischen Wesenskern der einzelnen Gebilde, der als solcher in den umfassendsten Kreis „der Menschheit“ hineingewirkt hat. Dies letztere wäre aber erst soziologische Erkenntnis.

Aber der Grund, den Merz [24] als entscheidend für das endgültige Scheitern der Nietzsche-Zarathustra-„Ordensgemeinde“ angibt, ist nicht nur sachlich zutreffend, sondern auch soziologisch bezeichnend: der „Meister“ selbst war „unselig und gespalten“. Es fehlte nach dem, wenn auch in sehnsüchtigem Liebesdrang zum vollen Menschentum heroisch vorgenommenen Umsturz aller Werte an einem unstürzbar gegenständlichen, absolut gültigen, inhaltlich vollen und letzte Hingabe auslösenden Werte, an einem Seelen bindenden „Wesenskern“ für die Gemeinschaft. Der rein formale Liebeszug reicht nicht aus, um „schöpferische Gemeinschaft“ zu gestalten; denn er ist durchaus verträglich mit einer intellektualistisch-rationalistischen Skepsis gegenüber der Objektivität inhaltlicher Werte überhaupt und verrät sich somit als innerlich geistlos, und außerdem ist

[20] Brinkmann a. a. O. 10.

[21] Hören wir den Sammelruf dieser zu einer „Weltanschauung“ verschworenen Genossen: „Tritt heraus, du germanischer Geist, aus jenem armen, engen, dumpfen Deutschen Reiche, aus dem es Dir zurief: Der Deutsche fürchtet Gott und sonst nichts in der Welt. Es ist ein gar armseliger Wert. Alles fürchtest Du alsdann. Keine Furcht, die nicht Gottesfurcht wäre. Tritt hinaus ... in eine neue und reinere Welt und fühle die ganze Freiheit des Wertes: Du fürchtest nichts“ (Julius Hart, Der neue Gott [Florenz und Leipzig 1899] 284).

[22] Herausgegeben von A. Vierkandt (Stuttgart 1931), Artikel „Orden“ von G. Gundlach, S. 399 ff.

[23] Ernst Merz, Kulturerneuerung und Ordensgemeinschaft. Zürich, Leipzig und Stuttgart 1933.

[24] S. 287.

er in ständiger Gefahr, in einen brutalen, Werte „setzenden" Machtwillen, also wiederum ins Ungeistige, umzuschlagen. In beiden Fällen ist er soziologisch unfruchtbar, denn menschliches Gesellschaftsleben ist gerade Entfaltung des den Menschen und die Menschheit als besondere Spur Gottes formenden „Geistes", also der objektiven Wertfülle. Aufklärung und Rationalismus sind darum auch der Hintergrund rein formaler Soziologie. Man ist groß im mechanischen Konstruieren und in einem ohne inneres Verständnis gehandhabten Reformieren im Bereich des Gesellschaftslebens, aber man ist im Grunde nicht „geistig", d. h. einsichtig in die Objektivität der Werte, sondern nur „rational" im ökonomisch-technischen Sinne und folglich auch ohne Ehrfurcht. Das erstere verhindert jede wahre Schöpferischkeit im Gesellschaftsleben, und das letztere läßt vorhandene echte Gemeinschaftswerte nicht organisch weiter wachsen[25].

Nun scheint aber derjenige, der mit Brinkmann[26] die seelische „Läuterung" und „jedes mystische Sichfinden" eine „fundamentale Bedingung zum Ordensleben" nennt, von rationalistischer und aufklärerischer Haltung weit entfernt zu sein, selbst wenn er eine rein formal-soziologische Methode anwendet. Aber in der Unbestimmtheit der Ausdrücke „Läuterung" und „mystisches Sichfinden", die Brinkmann auf christlich und heidnisch, auf theistisch und pantheistisch, auf naturalistisch und spiritualistisch gerichtete „Ordens"bünde anwendet, kommt gerade der leere Formalismus seiner grundlegenden Begriffe und Wertungen zum Ausdruck. Soziologisch kann aber der „Orden" nur als konkrete Ganzheit, mit einem inhaltlich bestimmten „seelischen Wesenskern" gesehen und mit andern, vielleicht ähnlichen Gebilden verglichen werden. Noch mehr scheitert jener Formalismus an der eingangs erwähnten methodischen Forderung, daß der christliche Orden wie jedes gesellschaftliche Gebilde erst in seiner lebendigen „dauernden Einheit mit dem allgemeinen Einungsprozeß unter den Menschen", also zuletzt mit „der Menschheit", soziologisch erschöpfend erkannt ist. Für den christlichen Orden heißt dies konkret, daß er nur in seiner lebendigen Einheit mit dem universalsten religiösen Gebilde, nämlich mit der Kirche, soziologisch hinreichend erfaßt ist.

Eine Bestätigung dieser Auffassung ist es, daß auch auf protestantischer Seite die gelegentliche Forderung nach „Orden" von jenen Kreisen vorzugsweise erhoben wird, die „kirchlich" eingestellt sind. Und für den Kirchenmann Luther war nach Heussi das Mönchtum an sich eine „Regel Christi", also seiner Idee nach nicht im Gegensatz zur kirchlichen Gemeinde. Der mehr oder weniger bewußte soziologische Einblick in das

[25] Wer gewisse heutige Druckerzeugnisse über Kirche und Klöster liest, wie etwa „Zwei Jahre hinter Klostermauern" und „Frommer Schein und Wirklichkeit" von Dr. Erich Gottschling (beide im Verlag Theodor Fritsch, Leipzig), wird an die oben gekennzeichnete Grundhaltung erinnert. In der Tat war zur Zeit der Aufklärung und des Josephinismus die polemische Literatur über Kirche und Klöster voll von jener Haltung des Mangels an innerem Wertverständnis und des überheblichen Willens, Kirche und Klöster „rational" zu reformieren und „vor sich selber zu schützen". Heussi (a. a. O. 5) nennt noch zu mild jene Haltung „ironisch".

[26] A. a. O. 8.

Wesen der christlichen Orden kommt hierin zum Ausdruck. Daß dies auch auf katholischer Seite der Fall ist, braucht nicht eigens belegt zu werden. Brinkmann aber ist geradezu bemüht, den Gegensatz der Orden zur Kirche, ja sogar die dem innern Wesenskern feindliche und sein Wachstum umbiegende Natur der Kirche herauszuarbeiten. Warum dies?

Zunächst fällt auf, daß jene Forscher, deren Brinkmann bei der Behauptung eines „vorchristlichen Ursprungs der Ordensidee" sich bediente, für gewöhnlich auch den wesenhaften Gegensatz von Mönchtum und Kirche vertreten. Harnack z. B. meint, daß die mönchische „Absonderung" die direkte Fortsetzung der grundsätzlichen Opposition der Aszeten gegen die „organisierte" Gemeinde, gegen die mit der „Welt" lebende Kirche war. Heussi[28] widerspricht und weist darauf hin, daß die Aszeten, also die entschieden Eifrigen, in der kritischen Lage des Christentums um die Mitte des 2. Jahrhunderts, wo so viele „Laue" in den Gemeinden waren, keineswegs sich schon mönchisch absonderten, sondern in den Gemeinden blieben, und zwar gerade aus positiver Haltung zur Gemeinde, zur Kirche, die in und mit der „Welt" lebte. Und wenn dann zur Zeit Konstantins die eigentliche „Absonderung" der Aszeten einsetzt und das eigentliche Mönchs- und Klostertum in der Wüste beginnt, so stellt Heussi[29], wiederum gegen Harnack, fest, daß der Mönch niemals die Kirche floh, daß für altchristliches Gefühl die kirchliche Gemeinschaft niemals eines von den Lebensgütern war, die man aus aszetischen Gründen opferte und verließ, wie etwa Besitz, Beruf und Familie. Näher liegt vielmehr, daß für den Mönch die kirchliche Gemeinschaft auch insofern religiös das Höhere blieb, weil sie das Gefährlichere unternahm, unmittelbar in der „Welt" und unter ihren Lebensbedingungen christliche Grundsätze zu leben. Zum mindesten aber ist es ausgeschlossen, daß der Mönch die in und mit der „Welt" lebende Kirche wegen ihrer Weltzugewandtheit für ein Gebilde des Abfalls vom Christlichen oder gar Religiösen hielt.

Wenn entgegen den eben nur angedeuteten geschichtlichen Tatsachen dennoch die Behauptung des innern Gegensatzes von Orden und Kirche hartnäckig aufrechterhalten wird, so können nur außergeschichtliche, apriorische Annahmen hinsichtlich Religion und Christentum, besser, hinsichtlich Religiosität und Christlichkeit, die Ursache sein. Wenn Religion und demgemäß Christentum eine Angelegenheit pneumatischer Vitalität und „Erleuchtung" oder „mystischen" und gar rauschhaften Erlebens sind, wird die um den vom Pneuma erfüllten „Propheten" sich bildende „Jüngerschaft" (Gemeinde) oder der im gemeinsamen „mystischen Sichfinden" geeinte „Bund" für eine solche Soziologie das ursprüngliche, ja sogar einzig echte religiöse Gebilde sein. Und jede „Vergegenständlichung" des religiösen Lebens, seine „Objektivierung" durch Lehrinhalt, Ämterordnung oder gar Rechtsnormen erscheint demgegenüber als Abfall von der Reinheit des Religiösen oder sogar als seine Aushöhlung, als tragischer Zwang, das Religiöse durch das Menschlich-Weltliche, vor allem durch die „Geschichte", hindurchgehen zu lassen. Zweifellos unterliegt Brinkmann

[28] A. a. O. 68. [29] A. a. O. 110.

bei seiner Entgegensetzung von „Orden" und „Kirche" einem solchen unausgesprochenen und jedenfalls nicht bewiesenen Apriorismus. Man kennt außerdem diese und ähnliche Gedankengänge gerade bei den Historikern, die er als Zeugen für den „vorchristlichen Ursprung der Ordensidee" anruft. Noch bekannter sind die religionssoziologischen Aufstellungen bei E. Troeltsch, der in seiner Religionssoziologie eine „fließende Gruppenbildung" als das Normale von Sekte und Kirche unterscheidet[30]. Schließlich ist noch in diesem Zusammenhang auf R. Sohm hinzuweisen[31].

Gegenüber solchem Apriorismus muß die auf katholischem Boden stehende Religionssoziologie von der Tatsache des persönlichen Schöpfer- und Erlösergottes und von der historischen Tatsetzung der Menschwerdung Gottes in Christus ausgehen. Dadurch erhält das religiös-christliche Leben seine eigenartige, konkrete Bestimmtheit: es ist im Innersten transzendent gerichtet, es ist im Innersten „gegenständlich", im strengsten Sinn „historisch" orientiert, und es ist weit davon entfernt, aus einer grundsätzlich unlösbaren Spannung zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen persönlicher Gottnähe und „geordneter", „organisierter" Gemeinschaft den eigentlichen religiösen Elan herzuleiten, dort gar den Ansatzpunkt zu religiöser Sozialbildung zu sehen. Wir Christen können eben nicht religiöser und christlicher sein wollen als Christus selbst, der infolge göttlicher Tatsetzung Göttliches und Menschliches vereint und gerade diese Einheit zur Grundlage seines Fortlebens in der „Geschichte", also im ganzen Verlauf menschlicher Kulturäußerung machte. Und er lebt fort kraft eigenen Willens in gesellschaftlichem Bereich, nämlich in der Kirche, die somit auch ihrerseits die prinzipielle Einheit von Göttlichem und Menschlichem darstellt. Die Kirche ist es daher, welche die Innerlichkeit und Vollkommenheit religiös-christlichen Lebens, die Liebeseinung von Gott und Mensch, „unser verborgenes Leben mit Christus in Gott", durch ihre Glieder zuerst und am umfassendsten, nämlich in allen Zeiten und Kulturkreisen, in allen Räumen und Berufen, zu verwirklichen hat. Dies macht die Kirche zur ersten und auch vornehmsten religiösen Gemeinschaft. Wenn dann in der Ordensgemeinschaft durch besondere Lebensbedingungen, vor allem durch die gemeinsame Lebensweise und die Gelübde, die hier nur inhaltlich, nicht formell-juridisch zu nehmen sind, dies „mit Christus in Gott verborgene Leben" unter an sich günstigeren Verhältnissen verläuft als für den Gläubigen im „Weltraum" der Kirche, so kann dies nicht bedeuten, daß das Ordensglied gegenüber dem Kirchenglied ein ganz andersartiges Sein hat, sondern dies kann für das Ordensglied nur den Ansporn zu höherer Leistung bedeuten. Und hier stoßen wir auch auf den letzten Sinn der Ordeneinung

[30] Darüber Gundlach a. a. O. 20 ff.

[31] Charakteristisch für seine Schule ist der religionssoziologische Versuch „Sekte und Kirche" von Carl Mayer (Heidelberg 1933). Hier erscheint die Sekte als das eigentliche religiöse Gebilde, und zwar als einzig pneumatisches Gebilde. Der hier noch als Gewährsmann erwähnte Tübinger Jurist W. Schönfeld rückt übrigens jetzt zu Gunsten des Gebildes der Kirche, ja sogar der Rechtskirche, vom Pneumatismus ab (Schönfeld, Der Positivismus und das Kirchenrecht, in: „Archiv für „Rechts- und Sozialphilosophie" Bd. 30, S. 14 ff.).

überhaupt: er liegt in der Hinordnung auf die Kirche als den in der Welt „fortlebenden Christus". Ihn gilt es auf diesem seinem ebenso erhabenen wie gefährlichen Weg helfend zu begleiten, und zwar durch Gebet und Opferleben, durch mannigfache praktische Tat und Zielsetzung, die so mannigfach sein kann wie das Leben, das der „fortlebende Christus" selber unter wechselnden Umständen und Aufgaben führt.

Kein Orden ist also für sich, seine wesenhafte Hinordnung auf die Kirche gibt ihm einen über sich selbst hinausweisenden Zweck. Aber indem dieser Zweck innerlichst Hilfe für den „fortlebenden Christus" bedeutet, bleibt er keine bloße „Sache", sondern hinter dieser „Sache" leuchtet die Person Christi vor dem Ordensglied auf und weckt durch die „Sache" hindurch und durch ihre treue und hingebende Erfüllung neue Glut des „mit Christus in Gott verborgenen Lebens". Dies letztere ist aber für jeden Orden schließlich das entscheidende Ziel, das er als solches mit der Kirche gemeinsam hat, das er lediglich unter besondern aszetischen Bedingungen erstrebt. Brinkmann[32] urteilt also falsch, wenn er wegen des sachlichen Zwecks, angefangen von den Dominikanern und Jesuiten, alle späteren Ordensgenossenschaften von der „echten" Ordensidee ausschließt, diese nur den alten „monastischen" Gebilden vorbehält und außerdem noch aus diesen Ordensgebilden, solange sie früher (!) die „monastische Idee" treu verkörperten, eine Art von esoterischen, in sich geschlossenen Erlebnisbünden macht. Zum Beispiel bezeichnet er auch die Anfänge der Prämonstratenser als „zeitlose Erscheinung", als noch wurzelnd in der „altmonastischen Überlieferung", also in der Kirchenabgewandtheit. Nun sagt die neueste historische Forschung[33] gerade über einen der ersten und hervorragendsten Prämonstratenser, über Anselm von Havelberg, den Freund des Ordensstifters, Folgendes: „Das Mönchtum wird hier, vielleicht so klassisch wie nirgends mehr in der Literatur des Mittelalters, als geschichtsbildender Faktor dargestellt. Für Anselm ist das Mönchtum eine durch die Jahrhunderte wirkende, in verschiedenen Formen sich offenbarende Kraft, die immer wieder der Entwicklung der Kirche eine neue Prägung gab." Weder die historische Forschung noch die Religionssoziologie können also an der positiven Hinordnung der Ordensidee zur Idee der in und mit der „Welt" lebenden Kirche vorbei. Die besondere, in Armut, Gehorsam und Ehelosigkeit geübte „Nachfolge Christi", die vielleicht auch schon in dieser Formulierung seit Antonius den Sinn mönchischer Absonderung und Sonderwelt ausdrückte, ist keine Trennung innerer Art von dem in der Kirche „fortlebenden Christus", sondern zielmäßig dasselbe, da wie dort erstrebte „mit Christus in Gott verborgene Leben". Vielmehr ist es die Sekte, die wesensmäßig gegen die Kirche sich absperrt. Die Sekte ist zugleich jenes religiöse Sozialgebilde, das aus einer angenommenen unlösbaren Spannung zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Christus und geschichtlichem Wandel entspringt. Darum ist die Sekte aber auch un-

[32] A. a. O. 10 15.

[33] Johannes Spörl, Grundformen mittelalterlicher Geschichtsanschauung. München 1935.

katholisch; ihre an sich positiv zu wertenden Elemente, nämlich die aristokratische Höchstleistung gegenüber dem zur Nivellierung neigenden Druck der Masse und die falscher Anpassung feindliche Grundsatzhärte, fließen, wenn auch nicht ausschließlich, vornehmlich durch die Orden in das Leben der Kirche ein[34].

Die nunmehr erzielten Ergebnisse gestatten, auch den von Brinkmann behaupteten innern Zusammenhang der „Ordensidee" mit der „Jugendbewegung", auf die er sogar alle Ordensbildungen zurückführt, kurz zu prüfen. Jugendbewegung ist für Brinkmann Erlebnisgemeinschaft im mehr oder weniger rauschhaften, in keiner „Gegenständlichkeit" und Zielhaftigkeit objektivierten „Bund"[35], ist entschiedenes, ablehnendes Anderssein gegenüber dem großen Kreis der andern, gegenüber der Welt der Kompromisse, Anpassungen und hinzunehmenden Tatsachen, und ist daher auf die Sprache des Symbols angewiesen, weil das, was sie im „Bund" erlebt, nicht begrifflich faßbar, nicht im alltäglichen Intellektualismus dogmatischer Formulierungen ausdrückbar ist. Beim „Orden" mußten wir aber gerade die entgegengesetzten Züge feststellen. Er ist innerlich positiv hingeordnet auf „die andern", nämlich auf die in und mit der Welt mitlebende Kirche und ihre Gläubigen; er ist keine „Seelenaristokratie" gegenüber der „Seelendemokratie" der Kirchengläubigen, wie P. L. Landsberg einmal formulierte; er ist weiterhin personal-gegenständlich orientiert, nämlich nach dem historischen Christus hin. Der Inhalt seines religiösen Gemeinschaftslebens ist daher das vom Dogma Gebotene, ist daher faßbar, ausdrückbar und so wenig auf den symbolhaften Ausdruck nach Art von „Mysterienbünden" angewiesen, daß das Symbolhafte bei manchen Orden unbeschadet ihres Ordenscharakters bis zur äußersten Nüchternheit der Ordenszeremonien entbehrt werden kann. Und wie die Kirche, der „fortlebende Christus", gehen auch die Orden in den Wandel des „Menschlichen", in den Fortschritt der Kulturformen ein[36] bis zur Übernahme der jeweiligen Organisations- und Rechtsformen der Zeit. Das ist keine Verfallserscheinung, wie Brinkmann glauben machen möchte, denn schon vom Vater des Mönchtums, von Pachomius, berichtet Heussi[37], daß er sehr nüchtern für seine Klöster die Wirtschafts- und Betriebsformen der Zeit organisatorisch übernahm.

Soziologisch ist also die innere Beziehung von „Jugendbewegung" und „Orden" abzulehnen. Der Generationenunterschied, der natürlich Kirche wie auch Orden befruchten und bedrücken kann, läßt sich zudem, wie das moderne Schicksal der eigentlichen Jugendbewegung zeigte, nicht dadurch bewältigen, daß man „das Jungsein" absolut setzt und als solches vereinigt; eine „Junge Kirche" wäre soziologisch ein innerer Widerspruch, wie es der Orden als Jugend-„Bund" ist. „Jungsein" ist eben für

[34] Im übrigen sei zum Verhältnis Kirche, Orden und Sekte verwiesen auf Gundlach a. a. O. 41 ff.

[35] Über diese soziologische Kategorie vgl. Gundlach a. a. O. 30.

[36] A. a. O. 27 79 ff.

[37] A. a. O. 127.

sich keine Ganzheit, sondern ist ganz und gar hingeordnet auf Ganzheiten profanen und religiösen Gesellschaftslebens, in die es befruchtend eingeht. Wohl aber ist das Ordenswesen ein lebendiger Beweis, daß das sozialmetaphysische Prinzip der Subsidiarität auch für die Kirche gilt. Nach diesem Prinzip ist jede gesellschaftliche Tätigkeit, also auch die der Kirche, ergänzend, die lebendigen und schöpferischen Kräfte „von oben her" unterstützend. Dies setzt aber voraus, daß das eigentliche strömende Leben in den gesellschaftlichen Gebilden „von unten her" kommen muß. So war und ist es in der Kirche, und die Orden sind ein Beweis dafür, denn sie entstammen echten schöpferischen Kräften „von unten her". Nie hat sich die Kirche diesem Prinzip echter Subsidiarität verschlossen und neuem Einungsleben in ihrem Bereich die Lebensmöglichkeit versagt. Lebendige Kirche und lebendige Orden gehören also innerlich zusammen[38]. Das ist ein Trost, aber auch eine Mahnung.

Katholische Kulturschau

Von Jakob Overmans S. J.

I

Katholisches Leben in Rußland. Im Hochsommer 1936 starb in einem Moskauer Gefängnis, fünfzig Jahre alt, Mutter Katharina, die russische Gründerin des Dritten Ordens der Dominikanerinnen vom östlichen Ritus. Das Leben dieser heldenhaften Frau, aus dem im „Oriens", der von Jan Urban S. J. geleiteten Warschauer Zweimonatschrift für die Ostkirche, nach Aufzeichnungen einer Verehrerin erzählt wird (November/Dezember 1936, S. 171 ff.), bestätigt von neuem, daß es, wie einst dem Zartum, so jetzt der Bolschewikenherrschaft nicht gelungen ist, alle Wege nach Rom zu zerstören.

Mutter Katharina war bis in die Revolutionsjahre Frau Anna Abrykosowaja gewesen. Als Tochter der in Rußland sehr angesehenen Kaufmannsfamilie Abrykosow hatte sie in Oxford studiert, war dort katholisch geworden und hatte dann den entfernt mit ihr verwandten Wladimir Abrykosow geheiratet, der kurz nach ihr ebenfalls zur katholischen Kirche übergetreten war. Seit 1910 machten die jungen Eheleute, die jeden Tag die Messe besuchten und kommunizierten, ihr prächtiges Haus in Moskau zu einem Treffpunkt für religiös angeregte Menschen aus den Kreisen der Universität und des Adels. Auf einer der jährlichen Sommerreisen in katholische Länder, wo sie sich mit neuem Eifer für ihr Apostolat erfüllten, ließ Anna sich in den Dritten Orden der Dominikanerinnen aufnehmen. Äußerlich änderte sie an ihrem Leben noch nichts, aber sobald sie in Moskau eine Anzahl junger Damen für denselben Schritt gewonnen hatte, richtete sie ihnen in ihrem Hause ein verborgenes Kloster ein. So

[38] Für die Gegenwart zeigt dies in trefflicher Darstellung des Wirkens der Orden Anton Maxsein in seinem Werk „Mönchtum von heute" (Graz 1936, Styria); geb. M 5.60.

hatte sie im Jahre 1917, als die Revolution ausbrach, zehn Schwestern um sich.

Noch während der unsichern Revolutionsmonate entwarf der Lemberger Metropolit Graf Andreas Szeptycki die Grundlinien der Verfassung einer katholischen Kirche des östlichen Ritus in Rußland, und Wladimir Abrykosow ließ sich zum Priester weihen. Obgleich er nach den Gesetzen seines Ritus auf die Weiterführung des ehelichen Lebens nicht hätte zu verzichten brauchen, legte er mit seiner Frau das Gelübde der Keuschheit ab, und Anna wohnte nun ganz klösterlich als Mutter Katharina mit ihren Schwestern zusammen. Im Jahre 1922 waren es bereits 25, andere mußten aus Mangel an Platz als weltliche Mitglieder in ihren Familien bleiben. Unterdessen hatten die Bolschewiken zahlreiche Priester vor Gericht gestellt. Wladimir Abrykosow wurde aufgefordert, Rußland zu verlassen. Mutter Katharina hätte ihrem Manne folgen können, aber sie hielt es für ihre Aufgabe, bei ihren Schwestern auszuharren. Immer mehr Kandidatinnen strömten ihr zu und zeigten so hochherzige Bereitschaft zu allen Opfern, daß die Oberin ihnen die Aufnahme nicht verweigern konnte. Sie ließ heimlichen Religionsunterricht für Kinder halten, übersetzte brauchbare religiöse Schriften aus fremden Sprachen ins Russische und verfaßte selber aszetische und liturgische Bücher.

Aber im November 1923 wurde sie mit fast allen Schwestern verhaftet, weil man die klösterliche Genossenschaft als revolutionsfeindlichen Verein ansah, und nach halbjähriger Untersuchung wurden sie alle zu schweren Kerkerstrafen verurteilt. Zunächst verbrachte Mutter Katharina fünf Jahre im Gefängnis zu Tobolsk in Sibirien, dann wurde sie ungefähr ebensolange zu Jaroslaw an der Wolga in strenger Einzelhaft gehalten. Immerhin hatte sie täglich eine Stunde Bewegung in frischer Luft, und wenn sie dann unter ihren Mitgefangenen einen Priester erkannte, beichtete sie ihm unbemerkt. Durch Wort und Beispiel fachte sie die in ihrer Umgebung noch glimmenden Funken der Religion wieder an. Briefe wagte sie kaum zu schreiben, und nur selten konnte ihr eine Freundin aus dem Roten Kreuz eine Liebesgabe schicken. Wegen eines Brustkrebses wurde sie 1932 nach Moskau gebracht, dort im Gefängniskrankenhaus glücklich operiert und dann einige Monate in beschränkter Freiheit gelassen, bis man entdeckte, daß sie auch auf Mädchen des bolschewistischen Jugendverbandes religiös einwirkte. Wieder folgten Jahre der Einzelhaft in Jaroslaw, Jahre stetig zunehmender Krankheit. Im Frühling 1936 schickte man sie zum zweiten Mal ins Moskauer Gefängniskrankenhaus. Nach einigen Monaten starb sie; ihre Leiche ward auf behördlichen Befehl verbrannt. Ihr unerschrockener Opfergeist wirkt in russischen Herzen still und fruchtbar weiter.

Gefährliche Wegbereitung des Bolschewismus. Allerdings mag Wilhelm Stapel etwas zuviel gesagt haben, als er in seinem „Deutschen Volkstum" (Dezember 1936, S. 900) schrieb: „Das Christentum ist die einzige Macht in Rußland, die dem Bolschewismus nicht erlegen ist." Dagegen tragen seine folgenden Worte ihre überzeugende Begründung in sich selbst: „Vorfrucht und Frucht sind verschiedener

Art. Aber die Wirkung der Vorfrucht ist, daß sie den Boden für die Saat der späteren Frucht empfänglich macht. So macht alle christenfeindliche Agitation — aus welchen Gründen immer, auch wenn sie aus sauberstem Idealismus erfolgt — den Boden aufnahmebereit für den Bolschewismus. Denn die antichristliche Agitation — und sie artet nun schon in Hetze aus — zerstört die seelischen Wurzeln, mit denen der Mensch in seine tausendjährige Vergangenheit hinabreicht, und diese Wurzeln sind ohnedies nur mehr sehr zart; sie macht die Seelen wurzellos, untreu, schwankend, schließlich verbissen und höhnisch. Mancher Lehrer, sofern er sich um die Seelen seiner Jungen und Mädels kümmert, weiß von den Verwüstungen zu sagen, die eine gehässige und höhnische Propaganda gegen das Christentum im jugendlichen Gemüte anrichtet. Die Jugend wird dadurch nicht bolschewistisch, aber sie wird anfällig für alles, was ihr im Ton der Gehässigkeit und des Hohnes entgegenkommt. Der Boden wird reif für den Samen des Unkrautes der östlichen Steppen."

Ersatz des Christentums. Auch wissenschaftlich gesehen scheinen die Aussichten für neue Religionen gering. So antwortete Kenneth Scott Latourette, Professor für Religionswissenschaft und Geschichte des Morgenlandes an der nordamerikanischen Yale-Universität, im „Journal of Religion" (Oktober 1936, S. 430 f.) auf die Frage, ob die Zeit der Religionen vorüber sei, es könne wohl sein, daß einige ältere Religionsformen untergingen, aber es sei ebenso wahrscheinlich, daß manche unter dem Druck, der jetzt auf ihnen laste, zu größerer Kraft emporwüchsen. „Sie haben sich verschiedenen Kulturen angepaßt und haben den Zusammenbruch von Kulturen, mit denen sie verbunden waren, überlebt. Das gilt besonders vom Christentum." Vielleicht sei der Grund darin zu suchen, daß es Dinge gibt, die der Menschenseele in allen Kulturen unentbehrlich sind, und deren Unentbehrlichkeit in unsern stürmischen Zeiten noch lebhafter empfunden wird. „Da nun selbst die lautesten Anwälte der neuen Religionsformen nur einen Teil dieser Bedürfnisse zu befriedigen versprechen, ist es unwahrscheinlich, daß all die Religionen, die eine mehr umfassende Antwort geben, auf immer und vollständig beseitigt werden können. Eher mag mancher aus Enttäuschung darüber, daß die neuen Formen sich im Leben nicht bewähren, zu den alten zurückkehren." Jedenfalls müsse es einem Christen, der an die göttliche Offenbarung seiner Religion durch Christus glaube, einleuchtend sein, daß sie nicht untergehe, und diese Überzeugung werde ihm „durch das, was in seiner Umwelt vorgeht, überwältigend bekräftigt".

Katholisches Ehrgefühl. Eine ehrenvolle Bestätigung der Wahrheit seines Glaubens sind dem Katholiken die Verfolgungen und Schmähungen, die Christus seiner Kirche vorausgesagt hat. Darum werden Katholiken von echtem Ehrgefühl ihrer Kirche um so stolzer die Treue wahren, je mehr in Wort und Schrift die katholischen Lehren angegriffen, erdichtete oder wahre Verfehlungen von Priestern und Gläubigen breit hervorgehoben und dabei die wahrlich nicht fehlenden Beweise großer und edler Gesinnung kaum erwähnt oder ganz verschwiegen werden. Wie oft wird nicht von Kirchenfeinden behauptet, die wesent-

lich christliche Erziehung zu Demut und Geduld breche die Charakterstärke und den Mut im Kampf! In Deutschland haben aber, wie der „Osservatore Romano" (Nr. 286, 6. Dezember 1936) mitteilte, die kirchlichen Behörden festgestellt, daß sich im Weltkriege von den männlichen und weiblichen Klosterangehörigen rund 18 000 in der Verwundetenpflege betätigt haben, daß 9073 sich Ehrenzeichen errungen haben, und daß über 1000 für ihr Vaterland gefallen sind.

Und ebensowenig wie die rechte Einsatzbereitschaft wird durch die von Christus gewollte und für wahre Menschengröße notwendige Erziehung zu Demut und Feindesliebe das Empfinden für echte Ehre geschädigt. Mit besonderer Freude kann der Katholik in dem seiner religiösen Überzeugung leider nicht in allen Heften entsprechenden „Schulungsbrief" der NSDAP manches in den Ausführungen des Grafen von der Goltz über „Ehre und Gemeinschaft" lesen (Oktober 1936, S. 376 ff.). Deutsche Ehre sei „gebunden an Vaterlandsliebe, Treue, Mannhaftigkeit, Kameradschaft und Ehrlichkeit". In diesem Sinne habe sich der Nationalsozialismus „zur gleichen Ehre aller Volksgenossen bekannt", und Ehrengerichte seien daher „geschaffen worden und weiter im Werden auf nahezu allen Gebieten des Lebens". Allerdings ist in Ehrensachen „jede kleinliche Empfindlichkeit fehl am Ort. Das pulsierende Leben kann nicht in spanische Stiefel gepreßt werden, sondern muß in seiner Freiheit und Vielseitigkeit verstanden und bejaht, auch durchaus mit Humor und ohne jeden Minderwertigkeitskomplex bejaht werden." Der Beschuldigte muß am Anfang und am Schluß des ehrengerichtlichen Verfahrens zu jedem Punkte der Anklage gehört werden, und „ehemalige Mitarbeiter, Freunde und dergleichen, die jahrelang geschwiegen, angeblich Material gesammelt und nun ausgepackt haben, verdienen grundsätzliches Mißtrauen". Niemals darf dem Angeklagten die Last zugeschoben werden „sich reinzuwaschen", sondern der Ankläger hat zu beweisen, und „jeder Zweifel führt zur Freisprechung"; denn „es ist besser, bei nicht völliger Aufklärung, jemand die Ehre zu belassen, der sie vielleicht nicht verdient, als jemand die Ehre abzusprechen, der möglicherweise doch unschuldig ist".

Ganz auf der Linie dieser umsichtigen und maßvollen Grundsätze zur Wahrung der gleichen Ehre aller Volksgenossen liegt die Folgerung, daß der Katholik auch als Volksgenosse ein Recht hat, jeder Verächtlichmachung seiner Kirche, ihrer Lehren und Einrichtungen entgegenzutreten. Und wenn Graf von der Goltz ausdrücklich betont, daß „eine Gemeinschaft ohne Ehre nicht leben und höhern Zielen nicht dienen kann", so gilt das auch von der katholischen Gemeinschaft, die immerhin ein Drittel der Bevölkerung des Reiches und die Hälfte aller Deutschen Mitteleuropas umfaßt. Die Erweckung dieses stärkenden und beglückenden Gemeinschaftsbewußtseins braucht sich durchaus nicht auf die verhältnismäßig seltenen Prozessionen und Wallfahrten zu beschränken, sondern es muß in jedem Gläubigen neu aufleben, so oft sich in den Tausenden deutscher Kirchen und Kapellen dichtgedrängte Scharen jedes Standes und Alters in der heiligen Überzeugung zusammenfinden, daß sie alle zu einer gei-

stigen Körperschaft gehören, die über Zeiten und Landesgrenzen erhaben ist.

Übernationales Luthertum. Niemand kann deswegen in Wahrheit behaupten, der Katholizismus sei weniger deutsch als der Protestantismus. Denn auch die Reformatoren sind, wie Pfarrer Karl Ramge in der „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung" (13. November 1936, Sp. 1089 ff.) nachweist, weit davon entfernt gewesen, „die Kirche in einer andern Gestalt als in der apostolischer Ökumenizität und Katholizität sich zu denken oder gar zu verwirklichen". Luther hat „niemals daran gedacht, nur eine deutsche Nationalkirche mit einem deutschen Primas, losgelöst von der Gesamtkirche, zu fordern". Obgleich er gesagt hat: „Meinen Deutschen bin ich geboren, meinen Deutschen will ich leben", hat er durch „Schriften, Spezialabhandlungen und Briefe das Reformationswerk in Außerdeutschland auch persönlich mächtig gefördert". Ebenso dachten Melanchthon und Bugenhagen, und den evangelischen Fürsten erschien eine „Landeskirche, abgetrennt und losgerissen von dem lebendigen Zusammenhange mit dem großen heiligen Gesamtorganismus der Kirche", wie die Erklärungen der Augustana zeigen, „als etwas ganz Unerhörtes".

Protestantische Hochschätzung der Beichte. Ähnlich nahe berühren sich mit der katholischen Lehre die Auffassungen wachsender protestantischer Kreise in verschiedenen Ländern über die Beichte. In der Halbmonatschrift „Junge Kirche" (7. November 1936, S. 976 ff.) klagte Landeskirchenrat Friedrich Bartels, daß die Einzelbeicht, die ursprünglich im Luthertum einen „hervorragenden Platz" gehabt habe, so sehr vergessen worden sei. Infolgedessen seien „auch die offene Schuld und die allgemeine Beichte für viele unverbindliche Formen geworden ..., in denen weder der Ernst des Bekennens der Sünde noch die ganze Größe der Lossprechung" erfahren werde. „Es ist nicht möglich, mit dem Hinweis auf das bessere Verständnis für seelische Vorgänge und die Fortschritte ärztlicher Kunst jetzt der Psychoanalyse und dem ärztlichen Rat das zu überlassen, was Auftrag der Kirche ist." Da durch Christus die Vergebung der Sünden ausdrücklich an ihr Bekenntnis geknüpft worden sei, habe die Reformationszeit trotz ihrer Auflehnung gegen den römischen Zwang „das persönliche Bekenntnis ganz konkreter Sünden in der Beichte einfach geübt", und es gehöre zu „den verheißungsvollsten Zeichen" lutherischer Erneuerung, „daß hin und her im Lande in kleinen Kreisen unter Pfarrern und Laien heute die Beichte wieder geübt wird".

Jahrhundertgedächtnis einer Klosterverleumdung. Trotzdem werden Schmähungen des Beichtstuhls wohl nicht aufhören, wie man überhaupt aus dem Verlauf der Kirchengeschichte den Eindruck gewinnt, daß es bei Angriffen gegen katholische Einrichtungen auf gewissenhafte Prüfung der Wahrheit auffallend wenig ankommt und daß eine erdichtete Anschwärzung oft mehr Beifall findet als eine gerechte Verteilung von Licht und Schatten. An einen denkwürdigen Fall solcher Art erinnert ein Aufsatz in der von der katholischen Gesellschaft für Geschichte in Washington herausgegebenen Vierteljahrschrift „The Catholic

Historical Review" (Oktober 1936, S. 283 ff.). Im Jahre 1836 erschien in Neuyork bei einer Strohfirma (weil der Verlag Harper Brothers seinen Ruf nicht aufs Spiel setzen wollte) in englischer Sprache das Buch „Schreckliche Enthüllungen über das Nonnenkloster Hôtel-Dieu in Montreal", von Maria Monk. Die Verfasserin erzählte darin, sie sei selber Schwester dieses Klosters gewesen, habe nach ihren Gelübden den Befehl erhalten, den Priestern in allen Dingen zu gehorchen, und sei sich bald klar geworden, daß es sich dabei um unsittliche Anträge handelte. Von der Oberin sei sie belehrt worden, daß die aus der Verbindung von Priestern mit Nonnen geborenen Kinder sofort getauft und dann erwürgt würden, weil man so am sichersten den Himmel mit unschuldigen Seelen fülle. Die Verfasserin beteuerte, sie habe solche Greuel mit eigenen Augen gesehen und auch im Keller des Klosters das Loch gefunden, in dem die Kinderleichen verschwänden. Als sie sich selber infolge des Verkehrs mit einem Priester Mutter gefühlt habe, sei ihr der Gedanke an die bevorstehende Ermordung ihres Kindes unerträglich geworden, und unter vielen Abenteuern sei es ihr gelungen, in die Freiheit zu entfliehen.

Das Buch erregte solches Aufsehen, daß Maria Monk noch einige ähnliche Schriften folgen ließ. Aber ihre protestantische Mutter, die in der Nähe von Montreal wohnte, leugnete entschieden, daß ihre Tochter im Kloster Hôtel-Dieu gewesen sei. Als Mädchen habe sie wegen ihres zügellosen Lebens in eine Fürsorge-Anstalt gebracht werden müssen. Von einem früheren Liebhaber sei sie daraus entführt worden, und der sei auch der Vater ihres Kindes. Die Oberin des Klosters Hôtel-Dieu gab zwei protestantischen Predigern die Erlaubnis zu genauer Untersuchung des ganzen Hauses. Beide erklärten öffentlich, daß keine der Angaben Maria Monks stimmen könne; sogar die von ihr gegebene Beschreibung des Hauses weiche von der Wirklichkeit völlig ab. Trotzdem fanden auch weiterhin große Versammlungen statt, in denen Maria Monk das Vertrauen ausgesprochen wurde, zumal als eine gewisse Frances Patrick auftauchte, die zur selben Zeit wie Maria Monk im Kloster Hôtel-Dieu gewesen sein wollte und alle Greuel bestätigte. Obgleich diese Zeugin bald als Lügnerin entlarvt wurde, setzten die Anhänger Maria Monks ihre Hetze in Versammlungen und Zeitungen fort. Broschüren und Gedichte verherrlichten die Durchleuchterin der Klosterfinsternis und machten ihre Gegner lächerlich, besonders auch den protestantischen Obersten Stone, der eine zweite Untersuchung des beschuldigten Klosters durchgeführt und ebenfalls die Unwahrheit der Anklagen festgestellt hatte.

Erst als einige Prozesse zwischen Maria und ihren Verbündeten dunkle Machenschaften in Geldsachen ans Licht brachten, und als sie ein zweites Kind gebar, dessen Vaterschaft sie keinem Priester zuschieben konnte, begann ihr Einfluß zu sinken. Sie heiratete, vergeudete aber in Trunk und andern Ausschweifungen das Einkommen ihres Mannes derart, daß er sie verließ. Wegen Taschendiebstahls in einem berüchtigten Hause wurde sie 1849 verhaftet, und kurz darauf starb sie im Gefängnis. Aber die Verbreitung ihrer „Schrecklichen Enthüllungen" hörte damit nicht auf: bis zum nordamerikanischen Bürgerkrieg (1861) waren schon dreihundert-

tausend Stück verkauft, und nach dem Frieden erschienen weitere Auflagen.

Diese ganze Darstellung ist in „The Catholic Historical Review" mit genauen Quellenangaben belegt. Dreizehn Jahre nach dem Tode der Betrügerin erschien in Weimar eine deutsche Übersetzung ihres Buches, „mit authentischen Aktenstücken", wie das auch sonst verheißungsvolle Titelblatt ankündigte, und mit „der Abbildung der Verfasserin in ganzer Figur". Wie man aus der irischen Vierteljahrschrift „Studies" (Dezember 1936, S. 584) sieht, tut im Kampf der Orangemen Nordirlands gegen die Katholiken die Schauergeschichte noch heute ihre Dienste.

II

Die Religion in der indischen Wirtschaftsführung. Der zum Forscherkreis der nordamerikanischen Harvard-Universität gehörende indische Staatswissenschaftler Dr. Anup Singh schrieb in der Monatschrift „Asia" (Oktober 1936, S. 627 ff.) auf Grund seiner Unterredungen mit Mahatma Gandhi und Jawaharlal Nehru, daß diese zwei einflußreichsten Kämpfer um die Besserung der Wirtschaftslage ihres Volkes trotz aller Ähnlichkeit der Ziele ihre Kraft aus wesentlich verschiedenen Quellen schöpfen. „Gandhi ist ein vorwiegend religiöser Mensch ..., er hält es für einen Irrtum, das Ungeheuer des Industrialismus durch den Sozialismus bändigen zu wollen. Tolstoj, Ruskin, Thoreau sind seit langem seine liebsten Schriftsteller. Der pessimistische ‚Untergang des Abendlandes', den er im Gefängnis las, war ihm eine rechtzeitige Bestätigung der Anschauungen, zu denen er sich infolge einer Art Intuition lange vor Spengler bekannt hatte." Dagegen stehe Nehru nicht auf dem Boden der Hindureligion, sondern huldige wie sein Vater einem religiösen Liberalismus. Er habe erklärt: „Ich ziehe den Sozialismus nicht nur als Wirtschaftslehre vor, er ist die Lebensanschauung, der ich mit Verstand und Herz anhange." Er lausche nicht wie Gandhi auf „innere Stimmen", sondern er schaue über den Himalaya hoffnungsvoll nach Rußland. „Selbst die religiösen Unterschiede der indischen Volksgruppen stören Nehru nicht; denn er glaubt, daß die Anhänglichkeit an diese frommen Überlieferungen sich auf das neue sozialistische Ideal übertragen wird."

Kommunismus in England. Dieselbe Übertragung religiöser Gefühle auf den Kommunismus will ein Leitartikel der sehr angesehenen Londoner Wochenschrift „The Spectator", die ein „fortschrittliches" Christentum vertritt, bei der englischen Jugend feststellen (13. November 1936, S. 841 f.). Auf einen „beträchtlichen Teil" dieser Jugendlichen wirke der Kommunismus stärker als das Christentum; er wirke wie ein neuer Glaube, aber seine Anziehungskraft beruhe durchaus nicht auf seiner Neuheit. „Die heutige Jugend ist auf eine revolutionäre Religion eingestellt, und das Christentum gilt leicht als eine Religion der Behaglichkeit. Natürlich läßt sich aus der Empörung über Verarmung, Arbeitslosigkeit, Gewinngier, Wohnungselend ebenso gut im Namen des Christentums wie im Namen des Kommunismus oder irgend eines andern Glaubens ein Kreuzzug machen." Aber da der Kommunismus diesen Kreuz-

zug mit mehr Nachdruck zu predigen scheine als das Christentum, finde er leicht den Weg zu den Herzen einer Jugend, die vergesse, „daß der Kommunismus wenig anderes zu predigen hat, und das Christentum viel." Es könne aber für das Christentum verhängnisvoll werden, „sich nur um die andere Welt zu kümmern und in dieser seinen Kritikern und Gegnern das Feld zu überlassen". Nicht als ob das Christentum dazu bereits entschlossen wäre, aber das kommende Geschlecht verlange noch mehr Tatchristentum.

Katholische Arbeiterjugend (J.O.C.). Solche Mahnungen sind nie überflüssig, wenn auch ein großer Teil der christlichen Jugend seit Jahren nicht bloß das Gebot christlicher Nächstenliebe durch vorbildliches Bemühen um Besserung der sozialen Zustände erfüllt, sondern zugleich kirchenferne Genossen ihrer Jugend und ihrer Arbeit für Christus zurückgewinnt. Als in Brüssel die „Katholische Arbeiterjugend" (Jeunesse Ouvrière Catholique) ihr zehnjähriges Bestehen feierte, kamen als Abordnungen zum Feste 70 000 Mitglieder aus Belgien, Frankreich, England, Kanada, Holland, Kolumbien, der Schweiz und dem Kongostaat („Dossiers de l'Action Populaire", 25. November 1936, S. 2465). Über die soziale und religiöse Kraft dieser Bewegung schrieb nach dem ersten, von 20 000 Menschen besuchten Kongreß des Landesverbandes der Schweiz die Monatschrift „Schweizerische Rundschau" (Oktober 1936, S. 575): „Der Beweis scheint erbracht, daß an den Orten, wo die Kirche den Einfluß auf das öffentliche Leben und auf die große Masse der Arbeiterschaft verloren hat, eine Bewegung wie die der Jocisten der Kirche diesen Einfluß wird zurückgewinnen können. In solchen Gegenden müssen nach dem Wort der Enzyklika ‚Quadragesimo anno' die Arbeiter selbst ans Werk. ‚Uns steht heute', so drückt sich der Heilige Vater aus, ‚eine Welt gegenüber, die großenteils ins Heidentum zurückgefallen ist. Um so weite Gesellschaftskreise nach ihrem Abfall von Christus wieder zu Christus zurückzuführen, braucht es eine Auslese wohlausgebildeter Laienhelfer aus ihrer Mitte, die mit ihrer Denkweise und Willensrichtung aufs genaueste vertraut sind und in brüderlicher, freundwilliger Gesinnung den Weg zu ihrem Herzen finden. Die ersten und nächsten Apostel unter der Arbeiterschaft müssen Arbeiter sein.' Eine treffendere Rechtfertigung der Methode der Jocisten könnte man nicht geben als diese Worte des Papstes." — Daß auch ältere katholische Verbände nach den päpstlichen Richtlinien sozial und religiös in vielen Ländern wacker arbeiten, ist bekannt.

Die soziale Aufgabe des Priesters. Eben wegen der engen Berührung zwischen sozialen und religiösen Fragen ist es nicht zu verwundern, daß in dem vom Internationalen Arbeitsamt des Völkerbundes herausgegebenen Jahrbuch („L'année sociale 1935—1936") ausdrücklich hervorgehoben wird, welche soziale Bedeutung nach den Lehren der Enzyklika „Ad catholici sacerdotii" dem Priester zukommt. Der Priester könne viel zur Erreichung sozialer Gerechtigkeit und zur Milderung sozialer Gegensätze beitragen, auch wenn ihm über die rein wirtschaftliche Seite in schwierigen Fragen meistens kein Urteil zustehe. Aber durch sein taktvolles, von den christlichen Lehren über den Gemeinschaftsgeist ge-

tragenes Wirken werde der Boden für eine friedliche Verständigung zwischen den Klassen bereitet. „Denn es ist Aufgabe des Priesters, die Pflichten der Gerechtigkeit und Liebe zu predigen, die das Evangelium auferlegt. Ebenso muß er allen, ganz gleich, welche Stellung sie einnehmen, in Erinnerung rufen, daß die irdischen Güter nicht als Zweck in sich angesehen werden dürfen, sondern daß sie für jeden ein Mittel sind, seinen Wert und seine Bestimmung als Mensch voll zu verwirklichen. Selbstverständlich kann der Priester diese Aufgabe um so besser erfüllen, je mehr er sich mit der katholischen Soziallehre vertraut macht."

Steigende Wirtschaft und sinkende Geburten. Wegweisendes Licht wirft diese Lehre auch auf die in sehr vielen Ländern zu beklagende Verminderung der Geburten. Der Katholizismus hat hier von jeher die sittliche Frage gestellt. Dem häufigen Versuch, die Verantwortung auf mangelhafte Führung der Volkswirtschaft abzuwälzen, setzte die katholische Pastoral starke Einschränkungen entgegen. Sie fanden eine zahlenmäßig unterbaute Bestätigung durch einen Aufsatz Roderichs von Ungern-Sternberg in der von der Deutschen weltwirtschaftlichen Gesellschaft herausgegebenen Monatschrift „Weltwirtschaft" (Oktober 1936, S. 298). Obgleich der Welthandel darniederliege und im Durchschnitt noch längst nicht die Hälfte des Wertes von 1929 erreicht habe, zeige sich mit Ausnahme von Frankreich, das von der Wirtschaftskrise spät erfaßt worden und daher noch nicht genügend auf ihre Überwindung umgestellt sei, überall in der Binnenwirtschaft „seit zwei bis drei Jahren" ein Aufstieg, nicht am wenigsten infolge der militärischen Rüstungen. Dieser wirtschaftlichen Besserung entspreche aber keineswegs eine Vermehrung der Geburten. In Schweden weise die Wirtschaftskonjunktur einen „außerordentlichen Anstieg" auf, und die Kosten der Lebenshaltung seien nur wenig höher geworden — trotzdem bewege sich die Geburtenzahl ebenso tief abwärts wie in Österreich, das „infolge der Belebung des Außenhandels, der Besserung der Steuereingänge, der Zunahme der Währungsreserven gleichfalls auf dem Wege zu einem konjunkturellen Aufstieg sein dürfte". Ebenso sehe man in England von der „sehr günstigen Lage" des Binnenmarktes „so gut wie keinen günstigen Einfluß" auf die Geburtenhäufigkeit. In Deutschland sei unbeschadet eines vorübergehenden Geburtenanstieges festzustellen: „Die wirtschaftliche Lage hat 1934 und 1935 eine fortgesetzte Besserung erfahren, die Geburtenhäufigkeit zeigt aber keine anhaltende Steigerung, sondern eher eine Abschwächung." Alle diese Tatsachen seien geeignet, die in breiten Schichten „anscheinend unaustilgbare vorgefaßte Meinung", daß der Geburtenschwund mit wirtschaftlichen Mitteln zum Stillstand gebracht werden könne, ernstlich zu erschüttern. Er sei vielmehr „in der Hauptsache auf eine bestimmte geistige Einstellung zu den grundlegenden weltanschaulichen Fragen zurückzuführen".

Nun könnte man ja einwenden, die wirtschaftliche Besserung sei noch zu neu und zu gering, um schon deutlich auf die Geburtenzahlen einzuwirken. Aber zu dem Schlusse auf weltanschauliche Ursachen gelangen umsichtige Bevölkerungspolitiker auch auf andern Wegen. Sehr beach-

tenswert sind z. B. die Mitteilungen, die der dänische Justizminister Steincke in der liberalen Kopenhagener Tageszeitung „Politiken" (Nr. 60, 29. November 1936) über den von ihm durchaus mißbilligten Mehrheitsbeschluß einer Sachverständigenkommission zur Vorbereitung eines Gesetzes über Schwangerschaftsunterbrechung machte. Darnach sollte in Dänemark die „soziale Indikation" den Eingriff rechtfertigen, wenn sonst die Schwangere nur schwer ihre bejahrten Eltern unterhalten könnte, wenn sie ihren Platz als Angestellte in einer Familie oder einem privaten oder öffentlichen Betrieb verlöre und keine Aussicht auf eine andere entsprechende Stellung hätte, wenn die Eltern einer unehelichen Mutter sie aus Entrüstung oder wegen der Enge der Wohnung nicht bei sich aufnähmen, wenn eine Krankenpflegerin, Lehrerin, Telegraphistin durch die Geburt in ihren Kreisen der allgemeinen Geringschätzung verfiele usw. Diese Beispiele erstaunlicher Gleichgültigkeit gegen die Tötung keimenden Lebens „sind mehr als genügend", schreibt der Minister, „um zu beweisen, wohin wir tatsächlich im Laufe weniger Jahre mit der sozialen Indikation gekommen sind.... Jede Gemeinschaft, die eine solche Denkweise anerkennt, wird zu Grunde gehen."

III

Hat die katholische Kirche den spanischen Staat beherrscht? Da nur wenige der heutigen Zeitungsleser mit der spanischen Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts vertraut sind, werden die im jetzigen Bürgerkrieg verübten Greuel gegen Kirchen und Klöster von sehr vielen für Ereignisse gehalten, die in einem so lange „katholisch" regierten Lande unerhört seien. Aber seit hundert Jahren sind in Spanien ähnliche Untaten bald unter anarchistischer, bald unter liberaler und freimaurerischer Führung mehr als einmal vorgekommen, und auch die lange Reihe kirchenfeindlicher Gesetze dieses Zeitraumes entkräftet den schon an und für sich sinnwidrigen Vorwurf, die Kirche habe in Spanien mit voller Macht geherrscht und trotzdem den Kommunismus nicht überwunden.

Was bereits lange, bevor es eine kommunistische Bewegung gab, die spanische Regierung gegen die Kirche geschehen ließ, zeigt neben vielen andern Beispielen eine Darstellung des Klostersturmes, der in Madrid 1834 ausbrach. Sie findet sich, aktenmäßig belegt, in dem zweibändigen Werke „De Hoogeerwaarde Pater Joannes Philippus Roothaan" von P. Albers S. J. (Den Haag 1912, II 308 ff.). Als der erste Karlistenkrieg die kirchenfeindliche Leidenschaft entfachte und die damals ganz Europa durchziehende Cholera auch in die spanische Hauptstadt kam, wurde unter dem Volke das Gerücht verbreitet, die Brunnen seien von den Mönchen und besonders von den Jesuiten vergiftet worden. An drei verkehrsreichen Stellen der Stadt begann am 17. Juli 1834 ungehindert ein Massenaufruhr. Wilde Banden drangen in das Collegium Imperiale der Jesuiten und ermordeten barbarisch vier Patres, acht Scholastiker und drei Laienbrüder. Dem Prokurator zerschmetterte man mit Knüppeln und Hämmern den Schädel, man schlug ihm die Zähne aus und bedeckte den ganzen Körper

mit scheußlichen Wunden. Einem Scholastiker brachte man zuerst mit Messern und Säbeln zahlreiche Verwundungen bei, und erst als man sich lange an seiner Qual geweidet hatte, spaltete man ihm den Kopf. 54 Ordensmitglieder, die in die Kapelle geflüchtet waren, wurden von dem Anführer der Bande gerettet, weil er unter ihnen einen Bruder seines Wohltäters fand, einen jungen Scholastiker, der sich unter keinen Umständen allein retten lassen wollte. Unterdessen wurden Kirchengeräte und Möbel geraubt. „Nicht nur Männer, auch schamlose Weiber trugen alles auf die Straße.... Heiligenbilder wurden mit Füßen getreten und vernichtet, Gemälde zerrissen, geweihte Stätten beschmutzt, Altäre geplündert. In der Hauskapelle wurden Mahlzeiten und Trinkgelage gehalten. Und das alles unter den Augen der Soldaten, die nichts verhindern wollten." Am selben Tage wurden in Madrid auch Angehörige anderer Orden ermordet, „im ganzen 73".

Fortdauer der Kirchenverfolgung in Mexiko. Wiederum blutige Religionskämpfe meldete der mexikanische Berichterstatter der kolumbianischen Monatschrift „Revista Javeriana" (Oktober 1936, S. 273 ff.). Die öffentliche Ausübung der Religion sei in den meisten Bundesstaaten völlig unterdrückt. In Durango seien zwei Priester ermordet worden, den Pfarrer von Toniola habe ein Hauptmann roh mit seiner Pistole geschlagen und dann zum Tode verurteilt, aber die Soldaten hätten sich geweigert, den Befehl auszuführen. In Tacamachalco habe ein Offizier den Priester während der Rosenkranzandacht mit Schlägen von der Kanzel vertrieben, und als die Gläubigen ihn verteidigen wollten, hätten die Soldaten auf sie geschossen und gegen fünfzig verwundet. Katholische Freischaren verteidigen die kirchlichen Rechte mit den Waffen und liefern besonders in den Staaten Jalisco, Durango und Puebla fast jede Woche den Bundestruppen Gefechte.

Aber im allgemeinen zeigen die Frauen einen größeren Glaubensmut als die Männer, wie der geistliche Professor James A. Magner aus Chicago, der letzten Sommer die Zustände in Mexiko genau untersuchte, von neuem festgestellt hat. Der katholische Mädchenverband, schrieb er in der Neuyorker Wochenschrift „America" (7. November 1936, S. 100), sei über alle mexikanischen Staaten verbreitet und zähle rund 35 000 Mitglieder. Er strebe nach Vertiefung der religiösen Kenntnisse, richte Lehrgänge besonders für Fragen des Familienlebens und der kommunistischen Bewegung ein, unterhalte höhere Mädchenschulen und Wanderbüchereien und gebe Tausenden von Kindern Katechismusunterricht — alles mit unsäglichen Schwierigkeiten.

Unterdessen dringt in den Staatsschulen, wie Professor Magner in der Monatschrift „The Catholic World" (Dezember 1936, S. 300 ff.) mit vielen Einzelheiten belegt, der unbedingt religionsfeindliche Sozialismus, den Artikel 3 der neuen Verfassung verlangt, immer weiter vor. Gotteslästerliche Bilder gehen in den Klassen rund, in den Schulbüchern steht, die Religion habe das Volk betrogen und alles Ansehen eingebüßt. Im Juli 1936 zeigte das Unterrichtsministerium in einer Ausstellung religionsfeindlicher Bücher „Bilder von Marx, Engels, Stalin, Lenin, Gorki usw. Dazu

kamen Schriften über ihre Leistungen, auch Werke von Renan, Diderot.... Ein schreiendes Plakat kündigte als besondere Darbietung den Vortrag eines ehemaligen Priesters über die Kirche an."

Der katholische Laie im politischen Leben. Erst recht von solcher Politik gilt, was Karl Anton Prinz Rohan in seinem gedankenreichen Buche „Schicksalsstunde Europas, Erkenntnisse und Bekenntnisse, Wirklichkeiten und Möglichkeiten" (Graz 1937, Leykam-Verlag; geb. M 7.—) von aller Politik sagt: sie kann „die Frage aller Fragen nach dem Sinn des Lebens" nicht erhellen, und „den praktischen Wegweiser zur Lebensgestaltung" bleiben auch heute „die Religionsersatzmythen der Politik dem Menschen schuldig" (S. 99). Dem als Begründer der in Stuttgart erscheinenden „Europäischen Revue" auch in Deutschland weitbekannten Verfasser, dessen staatspolitische Anschauungen in unserer unpolitischen Zeitschrift nicht zu erörtern sind, kommt es auf impressionistisch aufrichtige Darlegung und Deutung aller Seiten des heutigen europäischen Lebens an. Obgleich volle theologische Genauigkeit nicht immer erreicht ist, spricht aus dem Ganzen eine durchaus katholische Grundhaltung und eine ungewöhnliche Fähigkeit zum Erspüren der innersten Zusammenhänge seelischen wie öffentlichen Geschehens.

So läßt Prinz Rohan (S. 161 f.) dem Satze, die Kirche könne, „wie Volksgemeinschaft und Staat, den Gläubigen zum höchsten Einsatz auffordern", sogleich die Vertiefung folgen: „Es tut dies nicht die Kirche als irdische Organisation, sondern der Glaube selbsttätig; das Eingebettetsein des Gläubigen im Corpus mysticum Christi verlangt, wo der Mensch durch irgend eine Gewalt, und sei es auch die staatliche, zur Ableugnung seines Glaubens gezwungen werden soll, die Bereitschaft zum Martyrium. So unerbittlich diese Bindung dort ist, wo es sich um reine Glaubens- und Sittlichkeitsfragen handelt, so frei und ungebunden ist der katholische Mensch in allen andern, insbesondere den öffentlichen Bereichen. Er ist aber auch frei, treu der alten ghibellinischen Tradition, gegen Bestrebungen im eigenen Lager aufzutreten, die die ewigen Werte des Religiösen in die Niederungen der politischen Leidenschaften herabziehen und dort mißbrauchen möchten.... Wo der Priester — und die Versuchung für ihn liegt freilich auf der Hand — ... die Autorität, die ihm in religiösen und sittlichen Fragen zukommt, zur Befriedigung rein menschlichen Machttriebes in der civitas terrena mißbraucht, dort kann nicht nur, dort soll der aufrechte Katholik Front machen und die Mißstände bekämpfen. Als Soldat in der Armee Christi ist er dazu verpflichtet, täglich und stündlich für das Gute gegen das Böse, für die Gestaltung des Lebens im Sinne der auf den ewigen Werten ruhenden Weltordnung und gegen jede Anarchie zu kämpfen. Mißbrauch höherer zu Gunsten tieferer Werte ist aber die eigentliche Wurzel aller Unordnung in dieser Welt."

Die Hoffnung des Prinzen auf den Frieden zwischen Christentum und Nationalsozialismus, „diesen beiden stärksten Mächten europäischen Aufbauwillens" (S. 364) kann sich um so leichter erfüllen, je tatkräftiger in allen Gliederungen der Partei und auf allen Gebieten nach den Grundsätzen gehandelt wird, die der Jugendführer des Deutschen Reiches mit

folgenden Worten verkündet hat: „Ich überlasse es den Kirchen, die Jugend im Sinne ihrer Konfessionen religiös zu erziehen, und werde ihnen in diese Erziehung niemals hineinreden. Nachdem durch das Gesetz vom 1. Dezember der Streit zwischen der Hitlerjugend und den konfessionellen Jugendverbänden beendet ist, ist es für mich eine selbstverständliche Konsequenz, wenn ich anordne, daß im Rahmen der nun entstehenden großen Reichsorganisation alle Führer und Führerinnen sich jeglicher Äußerungen im Sinne der vergangenen Auseinandersetzungen zu enthalten und dafür zu sorgen haben, daß der sonntägliche Gottesdienst und auch sonstige von der Konfession vorgeschriebene rein religiöse Veranstaltungen nicht durch den Dienst in der Hitlerjugend beeinträchtigt werden" („Völkischer Beobachter", München, Nr. 345, 10. Dezember 1936).

Österreich deutsch und katholisch. Daß Deutschtum und Katholizismus einander nicht zu beengen brauchen, erkennt man ja wieder aus dem von Josef Nadler und Heinrich Ritter v. Srbik herausgegebenen Sammelwerk „Österreich, Erbe und Sendung im deutschen Raum" (Salzburg 1936, Anton Pustet; M 5.70). Sechzehn Fachleute stellen hier in ausführlichen, mit Literaturhinweisen versehenen Aufsätzen die weltliche und kirchliche Geschichte, die Volksart und die Kulturleistung Österreichs dar, jeder mit einer Freiheit, die Raum genug zu abweichender Auffassung von Einzelheiten läßt, aber eben deshalb um so wirksamer anschaulich macht, wie falsch die Behauptung ist, man könne nicht wahrhaft katholisch und zugleich wahrhaft deutsch sein. Eine bleibende Besonderheit des österreichischen Katholizismus der letzten Jahrhunderte sieht Taras v. Borodajkewycz in der „selbstverständlichen Natürlichkeit" (S. 294), und auch dieser Träger eines slawischen Namens bestätigt durch seinen Aufsatz die Feststellung Wilhelm Bauers (S. 379): „Ohne Zweifel ist das eine der Funktionen Österreichs innerhalb der deutschen Kultur, daß es fremde Einflüsse auffängt, das seinem Wesen Gemäße aus ihnen herausholt und bis zur Vollkommenheit weiterbildet, so daß sie schließlich als etwas Eigenes weiterleben. Aus den Bausteinen einer fremden Gedankenwelt wird nicht ein Abklatsch, wird vielmehr Selbständiges hervorgebracht und damit das Fremde eingedeutscht, der Rahmen des Deutschtums weiter ausgespannt." Niemand kann leugnen, daß ein sehr großer Teil aller deutschen Kulturarbeit auch außerhalb Österreichs Bemühung um Aneignung und Weiterbildung von Fremdem gewesen ist, und wenn dabei der Österreicher, wie Bauer hervorhebt, eine besondere Befähigung bewiesen hat, so entspricht auch das seiner alle Werte in fester Ordnung umspannenden katholischen Seelenhaltung.

Christentum und Weltfrieden. Deshalb ist dem Katholizismus und überhaupt dem ernsten Glauben an Christus als den göttlichen Erlöser und Lehrer aller Menschen auch für die Überwindung der furchtbaren politischen Spannungen der Gegenwart eine wichtige Aufgabe gestellt. In den Lehren des Christentums liegt die letzte Antwort auf die bedrückenden Fragen, die Professor José Castillejo in „Headway", der Monatschrift der englischen Völkerbundsvereinigung (Okt. 1936, S. 189), an die grausamen Kämpfe in Spanien knüpft. „Im internationalen Völker-

leben", schreibt er, „herrscht die natürliche Zuchtwahl, und der Sieger gilt als Träger des nationalen Willens, ganz gleich, ob er recht oder unrecht hat, ehrlich oder treulos ist. Wäre es nicht an der Zeit, diese Grundsätze nachzuprüfen? Soll es für Millionen von Menschen keinen Gerichtshof geben, der nach Sittlichkeit und Gerechtigkeit entscheidet? Läßt sich der wirkliche Wille des spanischen Volkes nur durch Ströme von Blut, Zuckungen des Hasses und Zerstörung des Wohlstandes ermitteln, wobei dann die neu aufblühende Kraft des Landes wieder gelähmt wird? Müssen die übrigen Völker mit gewohnheitsmäßig verschränkten Armen achselzuckend auf das Ergebnis warten? Wird damit nicht vielleicht eine Million Spanier zum Tode oder zur Verstümmelung verurteilt, darunter wohl der kräftigste und edeste Teil der Jugend und ihre hervorragendsten politischen und geistigen Führer? Werden nicht zugleich Massen von Hilflosen und Unschuldigen der Gewalt, dem Hunger, der Krankheit erliegen? ... Kein ehrlicher Mensch kann billigen, daß die Schwächsten durch die rohe Gewalt der Stärksten zermalmt werden."

Gewiß nicht; wenn man sich aber nach Mitteln umsieht, entscheidende Macht über diese Roheit zu gewinnen, stößt man auf die Entschließung, die der Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen dem Vorsitzenden der Vollversammlung des Völkerbundes unterbreitet hat („Die Kirchen am Werk", Oktober 1936, S. 6). Darin heißt es: „Alle Versuche, den Aufbau und die Arbeitsmethode des Völkerbundes zu verbessern, so nützlich sie sein mögen, reichen tatsächlich der gegenwärtigen Notlage nicht an die Wurzel. Ein neuer Geist ist nötig, ein Geist, der auf einen wirksamen Dienst für das Gemeinwohl hinleitet. Wir sind überzeugt, daß die Lösung des Weltproblems im christlichen Glauben gesucht werden muß, von dem die Kraft ausgeht, Beweggrund und Richtung persönlicher und öffentlicher Tätigkeit zu ändern."

Selbstverständlich ist zum Weltfrieden auch der Weg über das Christentum von der heutigen Geisteslage der Menschheit aus nicht leicht, aber wer unbefangen nachdenkt, wird wohl nicht leugnen können, daß auf ihm der zuletzt entscheidende Wandel der Gesinnung immer noch sicherer zu erreichen ist als auf jedem andern, und daß alle Christen helfen können und müssen, dieses Vertrauen in der Menschheit zu stärken. Daher mahnte in dem von dem protestantischen Missionsausschuß in Shanghai herausgegebenen „Chinese Recorder" (Bd. 67 [1936] S. 535 ff.) der Chinese W. H. Ma, Professor der Geschichte an der Universität Nanking, der glaubt, daß Japan trotz des chinesischen Friedenswillens zu Gewaltanwendung entschlossen sei, die Christen beider Länder mit Recht, wenigstens sie müßten unverzagt für Verständigung arbeiten, für die „Bewahrung eines dauerhaften und auf richtigen Grundsätzen aufgebauten Friedens. Sie dürfen sich nicht an einem Angriffskrieg beteiligen, sondern sie müssen den Widerstand gegen das unterstützen, was sittlich böse und unbedingt zu verurteilen ist.... In geeigneter Weise sollten die Christen überall danach streben, auf leitende Männer Einfluß zu gewinnen, um so die innere und äußere Politik in gute Bahnen zu lenken."

IV

Afrikanischer Katholizismus. In der „Revue d'histoire des missions" (XIII [1936] S. 321 ff.) schloß der französische Akademiker Georges Goyau einen Aufsatz zur fünfzigsten Jahrfeier der seligen Martyrer von Uganda mit einer Reihe von beachtenswerten Zeugnissen über die Negerbevölkerung dieses mittelafrikanischen Staates, von dessen dreieinhalb Millionen Einwohnern heute eine halbe Million katholisch und eine Viertelmillion protestantisch ist. Der als Moralist und Kolonialsoziologe bekannte belgische Jesuit Vermeersch fand Uganda, als es 25 Jahre missioniert worden war, so fortgeschritten, daß er schrieb: „Hier sieht man, daß die Seele des Negers das Christentum vollkommen und bis in ihre Tiefen aufzunehmen vermag. Hier sieht man aber auch, daß der Einfluß des Christentums in Afrika nicht bloß die einzelnen erfaßt, sondern sich auf ganze Völker ausdehnen und sie umgestalten kann." Ebenso hatte schon vor 1910 Baron v. Langsdorff bei seinen Jagden in Uganda mit Staunen bemerkt, daß die Träger seiner Karawane, fast alles kirchentreue Zöglinge der Mission, sich durchaus nicht wie Barbaren benahmen, sondern oft ein Zartgefühl, eine seelische Unberührtheit, eine Geduld und Heiterkeit zeigten, um die viele Zivilisierte sie hätten beneiden können. Das wurde auch von Winston Churchill beobachtet, dem auf seinen Reisen in diesen Gegenden die „unschätzbaren Leistungen" der Missionare das Bekenntnis abrangen, eine solche Kulturarbeit habe nur ihnen gelingen können.

Die Religion im deutschen Idealismus. Jede Kulturarbeit steht ja schließlich unter der Herrschaft grundsätzlicher Gedanken, und da dem Katholiken der religiöse Glaube nicht vorwiegend ein gefühlsbetontes Erlebnis, sondern wesentlich ein festes Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarung ist, deren Licht auch die Betätigung auf allen weltlichen Lebensgebieten erhellt, so nimmt am leichtesten eine vom Katholizismus getragene Kultur sogar bei schlichten Menschen jene Durchgeistigung an, die der Wiener Germanist Franz Koch („Deutsche Kultur des Idealismus", Potsdam 1935, Athenaion, 7 Lieferungen je M 2.80) als auszeichnendes Merkmal der Bildungshöhe des deutschen Lebens zwischen 1770 und 1830 ansehen möchte (S. 4). Mag der „irrationale Idealismus" dieser „Goethezeit" in manchen Fällen, wie das Zeugnis des alten Arndt beweist (S. 78 f.), auch die einfachen Leute mehr ergriffen haben, als es heute möglich wäre, im ganzen konnte er nur „eine verhältnismäßig dünne Schicht menschlichen Lebens durchformen, das Leben einer ausgesprochenen Bildungsaristokratie" (S. 4). Sowohl der klassische wie der romantische Idealismus entsprang protestantischem Boden, und irgendwie tragen alle Seiten der stofflichen und geistigen Kultur, die Koch dem Leser in Wort und Bild einprägsam nahebringt, das Zeichen dieses Ursprungs. Während aber das gedankliche Verhältnis des protestantischen Christentums zum deutschen Idealismus unklar bleibt (S. 118), ließe sich wohl noch eindringlicher darlegen, daß der Katholizismus, der schon den Gedanken der Aufklärung stärker als der Protestantismus widerstanden hatte, einen über Erwarten großen Teil der Grund-

anschauungen des romantischen Idealismus zu fruchtbaren Kulturkräften umgestaltete.

Neue Sicht der französischen Romantik. Daß manches auch in religiöser Hinsicht die deutsche wie die englische Romantik von der französischen unterscheidet, kann nicht überraschen und ist Kennern der drei Literaturen nicht entgangen. Trotzdem gelingt dem Heidelberger Romanisten Helmut Hatzfeld, dessen Aufsatz zu den gründlichsten Beiträgen des diesmal besonders vielseitigen „Literaturwissenschaftlichen Jahrbuchs der Görresgesellschaft" (hrsg. von Günther Müller, 8. Bd., Freiburg 1936, Herder; M 8.—) gehört, ein schärferes Gesamtbild der romantischen Bewegung im französischen Geistesleben. Niemand wird ja gemeint haben, die klare französische Seele habe sich während jener Jahre mit deutscher Tiefsinnigkeit in die religiöse Frage versenkt, aber ebensowenig wird wohl bisher jemand die französische Romantik als „rationalen Illusionismus" aufgefaßt haben (S. 219 268). Freilich rückt dieser Begriff auf religiösem Gebiete ziemlich nahe an den ästhetischen Katholizismus eines August Wilhelm v. Schlegel, aber bei den französischen Romantikern findet Hatzfeld nicht bloß in einzelnen, sondern „in allen Fällen eine erschwärmte und gewollte, nicht aber eine geglaubte, erahnte oder gar erschaute geheimnisvolle Gott-Natur-Mensch-Beziehung.... Nirgends etwas metaphysisch Schöpferisches oder religiös Vertieftes, sondern nur eine mit liberalem Christentum, Platonismus, Pantheismus, Naturismus abwechselnd übertünchte Indifférence en matière de religion, die Lamennais bekämpfen wollte, von der er aber wohl selbst nicht ganz frei war" (S. 219 f.). Dem Gottesbegriffe mangle die unerbittliche Scheidung von Gut und Böse. Dagegen werde die Kunst vergöttert, die Unsterblichkeit mancherlei minderwertigen Wünschen dienstbar gemacht und überhaupt bei dem Religiösen die substanzmäßige Unechtheit durch eine „imposante Form" verdeckt (S. 221).

Modern genannte Liebe. An der ursprünglichen Auflehnung aller Romantik gegen überkommene Gesetze ist namentlich der Kampf gegen die eheliche Bindung immer wieder als „modern" bezeichnet worden — natürlich von Leuten, die mit diesem Worte eine Wertung auszusprechen meinten. Die jetzt in Neuyork tätige Journalistin Evelyn Havens erzählte in der nichtkatholischen Monatschrift „Forum" (Oktober 1936, S. 166 ff.) von ihren eigenen Erlebnissen „moderner" Liebe und schloß: „Es mag Frauen geben, die ihr wildes Liebesleben glücklich und erfolgreich durchgeführt haben, aber dann bin ich ihnen nie begegnet. Und ich habe doch in den letzten Jahren recht viele gekannt, die mir an Reife, Ausgeglichenheit und Klugheit nicht nachstanden. Manche von ihnen waren ungewöhnlich begabt, ungewöhnlich reizend, ungewöhnlich tapfer, und doch sind auch sie in ihrem Kampfe gegen das Herkommen unterlegen. Alle haben versucht, ihrer unglücklichen Lage zu entrinnen, und das Ergebnis ist in allen mir bekannten Fällen verhängnisvoll gewesen. Eine schon gut eingeführte und glänzende Hoffnungen weckende Schriftstellerin lebt jetzt in einem verborgenen Heim und wird ständig vom Irrenarzt und von noch einem Arzt betreut, die ihr die körperliche und geistige Gesundheit

wiedergeben sollen. Eine andere ist dem Alkohol verfallen, zwei werfen sich haltlos jedem in die Arme, und eine ist zu den Homosexuellen gegangen. Ich habe nie von einer gehört, die mit ihrer Lage recht und schlecht und siegreich fertig geworden wäre. Wenn in alter Zeit ein Mädchen ihre Jungfräulichkeit außerehelich verlor, sagten unsere Vorfahren mißbilligend, sie habe sich ruiniert. Wir Modernen hielten das höhnend für altmodische Verstiegenheit. Heute lachen wir nicht mehr; denn wir kennen kein besseres Wort als Ruin, um das zu bezeichnen, was über eine Frau kommt, die in dieser Weise ihr Glück sucht. Laßt euch durch kein Geschwätz von freier Liebe betören! Die einzige wirklich freie Liebe ist immer noch in der Ehe zu finden. Was man sonst freie Liebe nennt, muß bis auf den letzten Heller mit der höchsten Währung der Welt bezahlt werden: mit Selbstachtung, Selbstvertrauen, Ehrbarkeit, Aufrichtigkeit, Gesundheit, Seelenfrieden."

Der unvergängliche Dante. Viel Raum füllen ernste Gedanken über außereheliche Liebe in dem aufreizend gewollten Buche „Dante. Ein ewiges Leben", von Giovanni Papini (Berlin 1936, R. A. Höger; kart. M 6.80), das Andreas Gaspar aus dem 1933 in Florenz erschienenen „Dante vivo" gewandt und genau übersetzt hat. Es ist keine kritische Lebensbeschreibung, soll aber nach des Verfassers Absicht (S. 18) ein „kritisches Portrait" sein. Papini will trotz allem, was er seit Jahren aus Büchern vieler Literaturen über Dante gesammelt hat (S. 16), als Florentiner, Dichter und Katholik sagen, wie ihm nun der Große erscheint, wie übermenschlich und wie menschlich. Wer mit Dantes Persönlichkeit mittelmäßig vertraut ist, erlebt hier kaum eine sachliche Überraschung, läßt sich aber doch wohl gern durch die temperamentvoll zupackende Darstellungskraft Papinis wieder einmal mitreißen, obgleich Phantasie und Geschichte zuweilen unentwirrbar verwoben sind. Hat jemand für die Gegenwartsnähe katholischer Weltgestaltung noch kein waches Gefühl, so greife er zu diesem Buche.

Dante und Eckart. Wie der ganze Papini, so gehört diesmal das von Professor Friedrich Schneider herausgegebene „Deutsche Dantejahrbuch" (18. Band, Weimar 1936, Böhlau; kart. M 14.—) wenigstens großenteils mehr den Dantefreunden als der Dantewissenschaft. Übrigens beweist es in den Aufsätzen und in dem Berichte des Herausgebers über neue Danteliteratur verschiedener Länder, daß die Auseinandersetzung mit Dantes religiöser Weltanschauung die ästhetischen Fragen stark zurückdrängt. Natürlich mußte aber auch der Gedanke locken, Dante zur nationalen Bewegung des heutigen Deutschlands in Beziehung zu bringen. In diesem Sinne versucht der Leizpiger Dozent Herbert Grundmann (S. 166 ff.) eine Gegenüberstellung der beiden großen Zeitgenossen Dante und Meister Eckhart, wobei, unbeschadet einiger theologischer Fehlgriffe, richtig gesehen wird, daß beide zwar sprachlich dem Nationalismus eine Bahn gebrochen haben, aber gedanklich vorwiegend in der übernatürlichen Welt der katholischen Kirche beheimatet gewesen sind — eine biographische Feststellung, die selbstverständlich

der grundsätzlichen Vereinbarkeit von Katholizismus und Nationalismus nicht im Wege steht.

Bei Dante finden sich „nicht viele ausdrückliche und handgreifliche Zeugnisse eines ausgeprägten Nationalbewußtseins", dagegen immer wieder „Bekenntnisse zum Weltbürgertum, zur Universalmonarchie, zur Kircheneinheit". Und doch lassen sich bei ihm „leichter als bei Eckhart... Züge aufweisen, die ihn zum Dichter nicht nur der italienischen Sprache, sondern des italienischen Volkes machen" (S. 186). Eckharts deutsche Werke hält Grundmann allerdings für „die erste ganz eigene Sprachwerdung deutschen Geistes" (was vielleicht genauer einzuschränken wäre), aber er sagt auch: „Sicherlich schießt man heute manchmal weit über das Ziel hinaus, wenn man in Eckharts Denken gar zu handgreiflich nach den Spuren eines arteigenen deutschen oder gar eines vorchristlich-germanischen Glaubens sucht, die nun einmal in seinem christlich-katholischen Bewußtsein nicht zu finden sind" (S. 183 f.).

Kirchenstil im neuen Wien. Daß übrigens auch heute die kulturschöpferische Kraft des katholischen Bewußtseins nicht erloschen ist, zeigt Professor Anselm Weißenhofer in der österreichischen „Monatschrift für Kultur und Politik" (Oktober 1936, S. 902 ff.) an der Entwicklung des Wiener Kirchenbaus. Einige Jahre später als in Deutschland, Frankreich, Holland und der Schweiz habe in Wien die neue Bewegung eingesetzt, und heute stehe es wieder so, „daß die führenden Architekten Aufträge zu einem Kultbau als höchstes Ziel ihres Strebens betrachten". Über Karl Holey, Clemens Holzmeister, Robert Kramreiter u. a. sei man zu einem Kirchenstil gelangt, den man als wirklich neuen Ausdruck neuer Bedürfnisse der Seelsorge vor allem für die Industriearbeiter, die Siedler und die Touristen willig anerkenne. Die Andacht dieser Leute, aber auch vieler anderer Zeitgenossen, sei an früher weniger hervorgetretene Bedingungen gebunden, die nun eine stilbildende Kraft offenbart hätten. „Es ist vor allem das sichtliche Bestreben nach besonderer Betonung des Altarbaues im einheitlichen Raume, eine Hauptforderung der strengeren liturgischen Auffassung, die mit den kollektivistischen Tendenzen der allgemeinen Entwicklung parallel läuft. Es ist des weiteren die besondere Fürsorge für den Taufraum, da gerade bei den nun wieder häufiger vorkommenden Erwachsenentaufen dieses Sakrament an Bedeutung im christlichen Leben gewinnt. Eine andere fast durchgehende Neuerung ist die Erstellung eines eigenen Wochentagraumes und die Eingliederung von Sälen für das pfarrliche Vereinsleben. Was die Innenausstattung anbelangt, muß die häufige Verwendung von Mosaik, Fresko und Glasmalerei beachtet werden. Die einfachen Altarbauten haben für Altarbilder keinen Platz mehr. Reich bestellt ist die Plastik und besonders viel beschäftigt das Kunstgewerbe (Gitter, Beleuchtungskörper usw.). Oberster Grundsatz ist dabei: wenig, aber würdig im Stoff und adelig in der Form."

V

Christentum und Medizin. Studenten entschwundener Zeit sangen ja oft mit wenigstens halber Zustimmung: „Der Mediziner ist kein Christ";

heute denkt man kaum öfter als damals an die Verbindungslinien, die seit dem Mittelalter durch alle Jahrhunderte zwischen Christentum und Medizin liefen. Im zweiten Bande des Jahrbuches „Volk und Volkskunde", das Professor Georg Schreiber in Verbindung mit der Görresgesellschaft herausgibt (München 1937, Kösel; M 7.50), bildet die Medizin keine Ausnahme unter den 14 langen und 20 kurzen Beiträgen, die auf den verschiedensten Gebieten der Wirtschaft, der Wissenschaft, der Kunst, der Festgestaltung die Seelen der europäischen Völker bis in ihre Tiefen mit dem Christentum verwachsen zeigen. Der Berliner Professor Paul Diepgen hatte den reichen Stoff zu seinem Beitrag „Volksmedizin und wissenschaftliche Heilkunde" (S. 35 ff.) teilweise schon in seiner fünfbändigen Geschichte der Medizin vorgelegt. Der Mönch war dem Volke „Lehrer und Berater in gesunden und kranken Tagen". Im 12. Jahrhundert hat die hl. Hildegard von Bingen „in weltberühmt gewordenen medizinisch-naturwissenschaftlichen Schriften das mit deutschem Volksglauben und volkstümlicher Erfahrung zur Einheit verschmolzen, was sie aus den wissenschaftlichen Quellen der Antike und dem Schrifttum der gelehrten medizinischen Hochschule von Salerno schöpfte, wie wir auch in den Schriften des großen Albert von Bollstädt im 13. Jahrhundert und anderer Theologen oft beides nebeneinander finden".

Die religiöse Begründung des Wertes der Volksmedizin hat Arnaldo von Villanova, „einer der größten Ärzte des Mittelalters", darin gesehen, daß wir „die letzten Geheimnisse der Naturkräfte und der Arzneiwirkung ...nur durch unmittelbare Erleuchtung Gottes enthüllen können", und daß Gott diese Erleuchtung auch dem schlichten Manne schenkt, „ja diesem unter Umständen eher als einem stolzen Gelehrten". Ernster als ähnlich denkende Ärzte der Romantik betonte der große Münchener Internist Ringseis die Verbindung zwischen Krankheit und Sünde: „Mit dem Sündenfall ist die Krankheit in die Welt gekommen. Daher sollen sich Arzt und Kranker, ehe die Behandlung beginnt, mit den Heilmitteln der Kirche entsündigen lassen." Das Verständnis des Wertes der Volksmedizin auch für den wissenschaftlichen Arzt nimmt heute zu, und so erwartet Diepgen, daß hier zum Segen der Menschheit „Volkskundler, Philologen, Historiker und Theologen zusammenarbeiten".

Daß für die Pflege des Kranken die Religion noch immer ihre Überlegenheit beweist, wird durch die von den „Theologischen Blättern" (November 1936, Sp. 286) mitgeteilte Erklärung des Erlanger Internisten L. R. Müller bestätigt. Er sagte in seiner Abschiedsvorlesung: „Der Arzt muß sich darüber klar sein, daß keine Form der Philosophie oder der Ethik und keine Weltanschauung den seelischen Halt des religiösen Glaubens ersetzen kann.... Auf Grund von Erfahrungen, die ich sowohl in Bayern, d. h. in Erlangen, Augsburg und Würzburg, als auch in Frankreich und England, vor allem aber im Orient während des Krieges gemacht habe, muß ich mich dahin aussprechen, daß bekenntnismäßig gebundene Pflegeschwestern den Kranken, vorzüglich den Schwerkranken, mehr zu bieten vermögen als freie Krankenpflegerinnen. In vielen Fällen,

in denen wir Ärzte nichts mehr bieten können, wissen sie noch Trost und Hoffnung, Geduld und Lebensmut, ja sogar Sterbensfreudigkeit zu erwecken."

Leibliche und seelische Gesundheit der Jugend. Auch auf den im medizinischen Sinne vorbeugenden Wert der Religion ist in letzter Zeit von Ärzten nachdrücklich hingewiesen worden. Die christlichen Sittengesetze sind zugleich erprobte Gesundheitsregeln, und umgekehrt wird, was in der heutigen Betriebstechnik an der Kraft der Nerven zehrt, besonders bei Jugendlichen zu einer Gefahr für die Sittlichkeit. Daher warnte Luigi Gedda als Professor der Medizin und Vorsitzender des Verbandes der katholischen Jugend Italiens in „Vita e Pensiero" (Oktober 1936, S. 469 ff.) eindringlich vor der „bei jungen Menschen heute erschreckend um sich greifenden Willensschwäche". Die ungeheure Reklame fördere das unterbewußte Sinnenleben; die Hast auf allen Gebieten, aber auch die maßlose Gewöhnung an Radio und Kino lasse innere Sammlung und Gründlichkeit schwer aufkommen. Sinnliche Überreizung und Mangel an Innerlichkeit hätten mit dazu beigetragen, daß „jetzt so ungewöhnlich zahlreiche Psychopathien auftreten. Wenn die innern Mechanismen des Willens und der Vergeistigung nicht richtig montiert sind, lassen die Leidenschaften sich nicht ins Gleichgewicht bringen und richten Verheerungen an. Der Nobelpreisträger Alexis Carrel sagt uns, daß in Nordamerika die Geisteskrankheiten achtmal häufiger vorkommen als die Schwindsucht, und daß von 22 Einwohnern einer geisteskrank ist." Unter den Einflüssen, die heute auf die Jugend einstürmen, werde es besonders verständlich, wie nötig ihr zur Beherrschung der Sinnlichkeit die Gnade und die Selbstverleugnung seien.

In wesentlich dieselbe Richtung weisen Darlegungen des Generalstabsarztes Professor Dr. Waldmann, die das „Berliner Tageblatt" (Nr. 516, 30. Oktober 1936) hervorhob. Um der Wehrfähigkeit unseres Volkes willen müsse bei den Jugendlichen „Auswüchsen entgegengetreten werden, wie Zigaretten- und Alkoholmißbrauch oder Herumstreunen mit lockeren Mädchen. Alles das seien Nervengifte, die die Spannkraft des jugendlichen Körpers lähmten. Weiter komme es auch auf die seelische Führung und die Abhärtung ohne übergroße Reizungen an.... Auch die Gesundheitsführung der weiblichen Jugend interessiere die Wehrmacht; denn die weibliche Jugend werde die Mütter stellen der immer wieder heranwachsenden Soldatenjugend."

Daß gerade bei Mädchen die körperliche Ertüchtigung sorgfältige Rücksicht auf Gesunderhaltung der Seele nehmen muß, betonte Carlotta Alfieri, die Gattin des italienischen Propagandaministers, in einer Rede vor faschistischen Frauen („Klerusblatt", 25. November 1936, S. 862 f.). Anzustreben sei „eine gesteigerte Kultur im klassischen und christlichen Sinne des Wortes"; eine Vernachlässigung religiöser Grundsätze oder der Pflichten gegen die Familie könne durch „keine Bedürfnisse der Turnhalle und des Wettstreites" gerechtfertigt werden. „Es sei nur eine logische Gedankenführung, wenn dem allzu freien sportlichen Kostüm bald die Freiheit der Geste und des Benehmens folge.... Es solle niemand verwehrt

sein, die Wohltat der Sonnenstrahlen soviel wie möglich zu genießen; wenn dabei jedoch das Gefühl der Scham die Leitung verloren hat, sei das ein bedauerliches Kriterium des Zeitgeistes und eines irregeleiteten Lebensgefühls der Gegenwart."

Kirche und Naturwissenschaft. Schon diese Beziehungen zwischen religiösen und medizinischen Fragen sollten die katholische Kirche gegen den seit Jahrhunderten oft wiederholten Vorwurf schützen, die Pflege weltlicher Wissenschaften sei eine durchaus weltliche Sache. Die Unrichtigkeit einer so seichten Auffassung wird in dem Motuproprio vom 28. Oktober 1936 („Osservatore Romano" Nr. 255, 31. Oktober 1936), durch das Papst Pius XI. der 1603 gegründeten und schon mehrmals umgestalteten „Accademia dei Lincei" neue Statuten gab, noch schärfer beleuchtet. Da der katholische Glaube lehrt, daß Gott die katholische Kirche für alle Menschen gestiftet hat, so ist das Oberhaupt der Kirche amtlich berufen, nach Möglichkeit alles, wodurch die Menschen Gott verehren können, ausdrücklich auf Gott zu beziehen. Deshalb nennt Pius XI. die 70 Mitglieder seiner „Päpstlichen Akademie der Wissenschaften", an deren Spitze der Rektor der Katholischen Universität in Mailand, P. Agostino Gemelli O. F. M., gestellt wurde, den „wissenschaftlichen Senat der Kirche" und fügt bei, man möge das nicht für eine Überspitzung halten; denn jede wissenschaftliche Tätigkeit gehöre zu dem „Gott schuldigen Dienste der menschlichen Vernunft", ja, die wissenschaftliche Arbeit sei „eine der edelsten Huldigungen", die der Mensch seinem göttlichen Schöpfer darbringen könne.

Und da nach der Lehre des Vatikanischen Konzils kein Widerspruch zwischen echter Wissenschaft und katholischer Glaubenslehre bestehen kann, so hat der Papst in die neue, ganz den Naturwissenschaften vorbehaltene Akademie katholische wie nichtkatholische Gelehrte von anerkannter Bedeutung unmittelbar berufen. Darunter befinden sich außerhalb Italiens Mitglieder der Berliner Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft und ähnlicher Institute in Europa, Amerika und Asien, Professoren der Universitäten oder Technischen Hochschulen in Berlin, Halle, Wien, Graz, Prag, Kopenhagen, Leiden, Löwen, Paris, Oxford, Cambridge, Nord- und Südamerika.

Umschau

Werden und Wesen des Alten Testamentes

So lautet der Titel des 66. Beiheftes zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, das die auf der internationalen Tagung alttestamentlicher Forscher zu Göttingen gehaltenen Vorträge im vollen Wortlaut bringt[1] und auch den Nichtfachmann über den Stand der alttestamentlichen Frage aufklärt. Die erste Versammlung dieser Art hatte in England, das ja immer eine hervorragende Pflegestätte biblischer, besonders auch altbundlicher, Studien war, im Jahre 1927 stattgefunden, und zwar in Oxford. Für ein zweites Zusammentreffen von Alt-

[1] Vorträge gehalten auf der internationalen Tagung alttestamentlicher Forscher zu Göttingen vom 4. bis 10. September 1935. Herausgegeben von Paul Volz, Friedrich Stummer und Johannes Hempel. 8° (VIII u. 240 S.) Berlin 1936, Alfred Töpelmann. M 12.—

testamentlern aller Länder war Göttingen gewählt, wohl mit Rücksicht auf seine Bedeutung für die Geschichte der kritischen Exegese des Alten Bundes (J. D. Michaelis, J. G. Eichhorn, H. Ewald, P. de Lagarde, J. Wellhausen, R. Smendt, A. Rahlfs), die auch in einer Ausstellung der gedruckten und handschriftlichen Erzeugnisse der hier einst wirkenden Gelehrten zu einem augenscheinlichen Ausdruck kam. Ein aus P. Volz (Tübingen), Fr. Stummer (Würzburg) und J. Hempel (Göttingen) bestehender Ausschuß, der mit dem Ortsausschuß (Hempel, Rahlfs, Brauer) zusammenarbeitete, hatte die Tagung vorzüglich vorbereitet. Der Besuch kann aber nicht als befriedigend bezeichnet werden. Die Teilnehmerliste weist zwar 86 Namen auf; aber zieht man davon die Frauen, die noch Studierenden und die andere Wissenschaftszweige vertretenden Professoren ab, so bleiben gegen 60 eigentliche Fachleute. Davon war etwa ein Drittel Katholiken. Belgien, Frankreich, Spanien, Portugal, die Schweiz waren durch keinen Katholiken vertreten, Italien und Holland nur durch einige dort wirkende Deutsche, Österreich und Polen durch je einen. Der bald darauf in Rom stattfindende internationale Orientalistentag übte wohl eine größere Anziehungskraft aus. Unter den rund 25 Ausländern bildeten die Briten eine durch Zahl und Haltung hervorstechende Gruppe.

Der Kongreß wurde im Auditorium maximum der Universität, in der auch die Sitzungen abgehalten wurden, von dem Rector magnificus, dem Dekan der Theologischen Fakultät und einem Mitglied der Philosophisch-Historischen Klasse der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften willkommen geheißen. Die Leitung der Versammlungen (Vorträge und Diskussionen) lag in den Händen von P. Volz und Fr. Stummer. Ihrem Geschick und ihrem Takt ist zu einem guten Teil der allgemein befriedigende Verlauf der Tagung zu verdanken. Allerdings wurde die etwas knapp bemessene Redezeit von 25 Minuten von den meisten Vortragenden überschritten, so daß die vorgesehenen Pausen des öfteren stark verkürzt werden mußten. Die Aussprachen wiesen durchgehends eine sehr erfreuliche Höhenlage auf. Jede Richtung konnte anstandslos ihre Auffassungen darlegen und so den Meinungsaustausch befruchten.

Von den 22 Vorträgen, die in dieser „Alttestamentlichen Woche" gehalten wurden, liegen zwei an der Peripherie des Verhandlungsgegenstandes, nämlich H. H. Rowleys „The semitic sources of ‚Cypher' and its cognates" und W. Staerks „Hat sich der Paradiesesmythos Gen. 2 f. in parsistischer Tradition erhalten?" O. Eißfeldts „Altertumskunde und Altes Testament" schlägt zwischen der Bibel und ihrer Umwelt die Brücke. Die übrigen befassen sich mit dem eigentlichen Gegenstand der altbundlichen Forschung: mit dem Urtext und den Übersetzungen und deren Geschichte, mit Literarkritik und Religionsgeschichte, mit Archäologie, Topographie und Ausgrabungen, mit Metrik, biblischer Theologie und altisraelitischem Geistesleben.

Wenn man Inhalt und Darbietung der Vorträge wieder an sich vorübergehen läßt, könnten einem verschiedene Wünsche aufsteigen. Was den Inhalt angeht, so sollten auf einer solchen Tagung doch nur Gegenstände vorgelegt werden, die nicht schon anderswo ganz oder teilweise behandelt worden sind. Ferner sollte hinter jedem Thema auch ein wirklicher Fachmann stehen. Beides war wohl nicht ganz erfüllt. Was die Darbietung betrifft, so sollte sowohl Vortrag als auch Darstellung einer internationalen Zuhörerschaft angepaßt sein. Die Vortragenden haben aber nur zum Teil darauf Rücksicht genommen. Gut, daß die Vorträge dem Druck übergeben wurden; denn jetzt kann man sich den ganzen Reichtum der behandelten Themata in aller Ruhe zu Gemüte führen.

Allerdings bringt die Sammlung der Vorträge dem, der sie nicht gehört hat, eines nicht zum vollen Bewußtsein, nämlich das in der Aussprache behandelte Gedankengut. Darin wurde u. a. besonders die Notwendigkeit betont, die alttestamentliche Wissenschaft wieder stärker in den Rahmen der Theologie zu stellen. Dieses Thema behandelte auch A. Weiser in seinem Vortrag: „Die theologische Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft", wenn auch nicht in allseits befriedigender Art. Aber es wurde doch wohl allgemein anerkannt, daß die Exegese, auch wenn sie auf verschiedene Wissenszweige, wie die sprach-

lichen, geschichtlichen und archäologischen usw., nicht verzichten kann, doch manches an die entsprechenden Forschungsgebiete abtreten sollte, um so für die eigentliche theologische Arbeit mehr Raum zu gewinnen. Die alttestamentliche Wissenschaft spürt eben das Bedürfnis, ihre Gegenwartsbedeutung und -notwendigkeit von der religiösen Seite her stärker zu unterstreichen. Auf katholischer Seite haben wir die theologischen Gesichtspunkte in der Schrifterklärung nie so aus dem Auge verloren, aber wir wollen uns freuen, wenn sie auch auf der andern Seite wieder mehr in das Blickfeld gerückt werden. Man möchte nur wünschen, daß hier nicht wieder so viel Zeit und Kraft verloren gehe wie in den letzten sieben Jahrzehnten der historisch-kritischen Exegese.

Hermann Wiesmann S. J.

Die deutschen Bischöfe zum Genuß alkoholischer Getränke

Seitens der Bischofskonferenz zu Fulda am 20. August 1936 wurde eine Entschließung über die Stellung der deutschen Bischöfe zum Genuß alkoholischer Getränke herausgegeben, die entschlossen und zeitgemäß die Linie weiterführt, die der Hirtenbrief der deutschen Bischöfe gegen die Alkoholnot vom 24. Juni 1927 gewiesen hatte. Wie damals, so befinden wir uns auch jetzt wieder in einer aufsteigenden Kurve des Alkoholkonsums.

Die Entschließung nimmt ihren Ausgang von dem Aufruf der Herz-Jesu-Enzyklika des Heiligen Vaters Pius XI. vom 3. Mai 1932, in der er „die ganze Christenheit zum starken Einsatz gegen die moderne Genußsucht als eine der Hauptursachen der Nöten unserer Zeit aufgerufen und als bestes Mittel in diesem Kampf empfohlen hat: Gebet und Buße. In der Enzyklika heißt es: ‚Gerade die Buße ist eine Waffe, die an der Wurzel aller Übelstände ansetzt, nämlich an der Begierlichkeit nach materiellen Reichtümern und zügellosen Lebensfreuden. Mittels freiwilliger Opfer, mittels praktisch betätigten Verzichts, selbst wenn er schmerzlich empfunden wird, mittels der verschiedenen Bußübungen überwältigt der wackere Christ die niedern Leidenschaften, die ihn zur Verletzung der sittlichen Ordnung verleiten wollen.' Als ein besonders zeitgemäßes Bußmittel erscheint der Verzicht auf Genuß alkoholischer Getränke. Der Alkoholmißbrauch ist eine Quelle vieler Sünden, vor allem gegen das fünfte und sechste Gebot. Viel Unglück und Not bringt der Alkoholgenuß über einzelne und ganze Familien. Um so mehr sollten Priester und Laien die Enthaltsamkeit üben als ein Mittel der Sühne, des Opfers und des Fastens. Es ist zu wünschen, daß immer mehr Geistliche und Laien in der Fastenzeit auf den Alkoholgenuß verzichten. Die Beichtväter mögen bei Erteilung der Dispens vom üblichen Fasten zur Übung dieser Art des Fastens die Gläubigen anhalten."

Damit betonen die Bischöfe zunächst den Wert zeitweiser oder völliger Abstinenz, unabhängig von jedem Mißbrauch alkoholischer Getränke, und empfehlen sie wesentlich aus der reinen Schau als Opfer und Sühne. Wir müssen es den Bischöfen danken, daß sie so diesem hervorragenden Mittel christlicher Aszese zunächst seinen vollen, von äußern Rücksichten unbeschwerten Inhalt wieder geben. Die Abstinenz wird dadurch von der oft allzu großen Verhaftung mit äußern Gründen und Rücksichten gelöst und zuerst unmittelbar auf Gott bezogen, Ausdruck der Tugend der Mäßigkeit auf diesem Gebiet, in sich wertvoll, ein Gottesdienst.

Die so um Gottes willen geübte Enthaltsamkeit wirkt von selbst auf die natürlichen Anlagen des Menschen mäßigend und damit wohltuend zurück und bereitet so die Bahn auch für weiteren Fortschritt auf dem Wege zur Vollkommenheit, zu Gott. Diese wohltuende Ausstrahlung in das natürliche Gebiet macht sich begreiflicherweise zunächst in den Jahren des Werdens geltend und läßt deshalb auch die Bischöfe sagen: „Das alkoholfreie Jugendleben ist Vorbedingung einer gesunden körperlichen und seelischen Entwicklung der Kinder und Jugendlichen. Die grundsätzliche Abstinenz erscheint als ein besonders geeignetes Mittel, unter der Jugend den apostolischen Geist anzuregen und zu fördern. Besondern Wert erhält die Jugendabstinenz als Mittel zur Stärkung des Willens und zur Erreichung größerer Selbständigkeit gegenüber der Umwelt; sie ist da-

her besonders wertvoll für die wandernde Kirche." Die fast alltägliche Erfahrung lehrt, wie gerade hier, also in Arbeitsdienst, Landjahr u. a., nur wirklich selbständige Charaktere, die gewohnt sind, sich nicht einfach der Umwelt anzupassen, sondern eigenem Lebensgesetz treu zu sein, sich selbst mit ihrem Christsein durchsetzen und so auch andern Halt geben können.

Selbstverständlich bleiben aber die Beziehungen der völligen und zeitweiligen Enthaltsamkeit in ihrer Bedeutung für Trinkerrettung und allgemein die Bekämpfung des Alkoholmißbrauchs durchaus bestehen und erhöhen somit noch deren Wert. So weisen auch die Bischöfe auf die Bedeutung der Trinkerrettungsarbeit in Verbindung mit den Kreuzbundgruppen und den katholischen Trinkerfürsorgestellen hin und betonen die Verantwortlichkeit der Pfarrer, daß diese Arbeit durch einen Priester ständig betreut werde.

Dieser Aufruf der Bischöfe kommt, wie wir schon betonten, nicht ohne ernste Veranlassung. Der erfreulicherweise wieder steigende Wohlstand unseres Volkes, dessen Maßstab für die breiten Massen die Jahr um Jahr ansteigenden Säulen der Sparguthaben sind, hat zur fast unausweichlichen Folge, so wie der Schatten dem Lichte folgt, auch einen stärkeren Verbrauch von Genußmitteln, nicht zuletzt alkoholischen Getränken. So ist nach einem Tiefstand des Bierverbrauchs im Jahre 1932/33 von 51,3 l pro Kopf im Deutschen Reich der Verbrauch im Jahre 1935/36 auf 59,1 l gestiegen. Dies entspricht z. B. einer Steigerung von fast 3 Millionen Hektoliter für das Jahr 1935/36 allein. Der Branntweinverbrauch stieg im Jahre 1935/36 von 2,6 auf 2,72 l pro Kopf oder um mehr als 100 000 hl. Der Weinverbrauch steigerte sich von 4 l pro Kopf 1933 auf 5,3 l im Jahre 1935 oder um mehr als 900 000 hl. Besonders auffallend ist die Steigerung des Schaumweinverbrauchs von 5,4 Millionen Flaschen im Tiefstandsjahr 1931 auf 10,2 Millionen bereits 1934. Welche Auswirkungen dieser erhöhte Alkoholverbrauch hat, zeigt z. B. das Anwachsen der Verkehrsunfälle unter Alkoholeinfluß in diesen Jahren. So wurde in Berlin Trunkenheit als Ursache von Verkehrsunfällen amtlich festgestellt im Verhältnis der Jahre 1932/33/34 bei je 393, 418, 639 Fahrern und 85, 91, 100 Fußgängern; in Köln bei 65, 59, 94 Fahrern bzw. 14, 10, 14 Fußgängern; für die Jahre 1933/34 in Hamburg bei 54, 83 Fahrern bzw. 63, 38 Fußgängern; in München bei 25, 124 Fahrern bzw. 18, 30 Fußgängern. Sowohl Berlin wie München melden, daß die meisten Unfälle sich Sonnabends ereigneten. Für das ganze Reichsgebiet betragen die Verkehrsunfälle, bei denen der Fahrer unter Alkoholeinfluß stand, im ersten Halbjahr 1936 4313. Jeder, der nur in etwa die Zusammenhänge zwischen Alkoholismus und Verbrechen bzw. sittlichen Ausschreitungen kennt, kann auch ohne weiteres ermessen, welche Steigerung auch hier der zunehmende Alkoholismus bedeutet.

Die Zahl der bedauernswertesten Opfer der Trunksucht, die Kinder in Trinkerfamilien, gibt Dr. Hüllig vom Rassepolitischen Amt der NSDAP. mit 1 500 000 an. Wir müssen hiervon also wenigstens 500 000 katholische Kinder rechnen. Die Zahl der notorischen Trinker katholischen Bekenntnisses wird auf etwa 120 000 geschätzt, von denen jedoch 1933 erst etwa 20 000, also ein Sechstel, von der katholischen Trinkerfürsorge erfaßt waren.

Diese mahnenden Zahlen lassen uns den ganzen Ernst des bischöflichen Wortes verstehen. Sie lassen uns verstehen, daß die deutschen Katholiken erneut zur tatkräftigen Mitarbeit in der katholischen Kampftruppe gegen den Alkoholismus, dem Kreuzbund und den von diesem mit den Caritasverbänden gemeinsam getragenen Trinkerfürsorgestellen, aufgerufen werden. Der Kreuzbund konnte 1936 auf eine 40jährige zähe Arbeit, reich an Mühen, aber auch vielen Erfolgen, zurückschauen. Vor 40 Jahren gründete ihn der damalige Pfarrer und spätere Dominikanerpater Anno Josef Neumann, ein wahrer Pionier Gottes. Eine der schönsten Früchte des Kampfes der Katholiken gegen den Alkoholismus wurde die Quickbornbewegung, die ihre Wurzeln in abstinenten Schülergruppen hatte und Ostern 1913 eine eigene Zeitschrift, eben den Quickborn, im Kreuzbündnisverlag erhielt. Auf dem Gebiet der Trinkerfürsorge, für das sich besonders auch der Gründer des Caritasverbandes, Prälat Werthmann, einge-

setzt hatte, wurde vor allem die Trinkerheilstätte St. Kamillushaus, Heidhausen (Ruhr), gegründet 1900, für lange Zeit der feste Stützpunkt, um den sich Jahrzehnte hindurch, eigentlich bis zur Übersiedlung der Bundesleitung nach Berlin 1928, das Kreuzbündnis oder nach einem Worte Pius' XI., gelegentlich einer Audienz im Jahre 1925, der Kreuzbund schart. Bei seinem 40jährigen Jubiläum bestanden insgesamt 129 Trinkerfürsorgestellen mit 56 hauptamtlichen Kräften. Der Arbeit dient als Werkblatt die „Trinkerfürsorge", eine Beilage der Zeitschrift „Caritas". Eines der wichtigsten Mittel zur Trinkerrettung sind die verschiedenen Ortsgruppen des Kreuzbundes, die dem Menschen, der die Gelegenheiten zum Alkohol fliehen will, in christlich brüderlicher Gesinnung sicheren Anschluß und frohe Stunden bereiten. Am 1. Juli 1936 zählte man 376 Gruppen mit 30 500 Mitgliedern. Dies bedeutet ein Wachstum von fast 100 Gruppen innerhalb der letzten drei Jahre. An verschiedenen Orten wird mit besonderem Eifer und auch Erfolg gearbeitet, so in München, dessen Gruppen ein eigenes Waldheim mit großem Spielplatz besitzen.

Über den Rahmen der Bundesgruppen hinaus muß die Aufklärung durch das Schrifttum wirken. Das Werkblatt des Kreuzbundes, „Der Volksfreund", konnte dabei vom 1. Januar 1935 bis 1. Juli 1936 seine Bezieherzahl von 10 000 auf 17 000 steigern. Daneben geht als Werbeblatt „Der Anruf" von Zeit zu Zeit in einer Auflagenhöhe von 150 000 Stück unter das Volk.

Auf diese Weise wird in Verbindung mit zahlreichen aufklärenden Versammlungen, Einkehrtagen, Missionspredigten versucht, die notwendige Aufklärung und Schulung zur Verhütung der Alkoholschäden, aber auch zur Pflege besonders eines gesunden Jugend- und Familienlebens zu bieten. Zwar ging die Kindergruppe des Kreuzbundes „Der Aufrechtenbund" von 35 000 im Jahre 1933 auf etwa 5000 infolge äußerer Hemmnisse zurück, doch ist deren Arbeit, den heutigen Verhältnissen entsprechend, auf das „Aufrechtenapostolat", das sich von Zeit zu Zeit in der Kirche versammelt und auch leicht in die übrigen kirchlichen Kinderwerke einfügen läßt, übergegangen. Eine besondere Aufgabe hat unter den heutigen Verhältnissen, die erfreulicherweise wieder so stark die Familie betonen, die Frau und Mutter in dieser Arbeit. Dies fand im Mai 1935 seinen Ausdruck in der ersten Reichsfrauenkonferenz zu Berlin mit den Vertretungen aller katholischen Frauenverbände. Eine eigene Aufklärungs- und Besinnungswoche „Helfende Liebe — der Frauen Sendung" war bestimmt, diese Gedanken in weitere Kreise zu tragen.

Schließlich muß noch hingewiesen werden auf den erfreulichen Aufschwung der gärungslosen Früchteverwertung. So stieg z. B. allein in der Rheinprovinz in den zehn Jahren von 1925 bis 1934 die Zahl der hergestellten Liter Traubensüßmost von 38 904 auf 1 124 701 und der verarbeiteten Zentner Trauben von 1270 auf 37 493. Dabei wuchs der Verbrauch von 1933 auf 1934 allein von 464 308 auf 1 124 701 l bzw. von 15 476 auf 37 493 Zentner Trauben. Für Apfelsüßmost sind die entsprechenden Zahlen ebenfalls in der Rheinprovinz 99 800 bzw. 755 131 l und 3327 bzw. 25 171 Zentner Äpfel. Auch diese Arbeit hatte ganz hervorragende Förderung durch die Caritaskreise erhalten, ausgehend vom Deutschen Abstinententag 1912 in Freiburg i. Br.

Es ist klar, daß dieser erfreuliche Aufschwung der Kreuzbundarbeit wie überhaupt der katholischen Arbeit in der Bekämpfung des Alkoholismus gerade in den letzten drei Jahren nur erreicht werden konnte durch die tatkräftige Förderung sowohl der Kirche wie des Reiches. Diese doppelte Förderung bietet zugleich allen Katholiken ein Arbeitsgebiet, auf dem sie ihre Kraft voll und ungehemmt einsetzen können, zum Besten für Kirche und Reich. So sind alle Voraussetzungen geschaffen, daß der Mahnruf von Fulda nicht ungehört verhallen wird.

Constantin Noppel S. J.

Zum Römischen Thomisten-Kongreß

(23.—28. November 1936)

Auf dem Kongreß, der katholische Philosophen aus den meisten Ländern Europas wie auch aus Amerika auf die Einladung der Römischen Thomas-Akademie hin im großen Saal der Cancelleria

Apostolica in Rom zusammenführte, wurden drei Fragenkreise behandelt: 1. Das Erkenntnisproblem; 2. Philosophie und Wissenschaften; 3. Philosophie und Religion.

Zum ersten Thema waren von der Leitung des Kongresses die Hauptreferate Léon Noël, dem Präsidenten des Philosophischen Instituts der Löwener Universität, und Francesco Olgiati von der Katholischen Universität in Mailand übertragen worden. Es kam zu einer lebhaften Auseinandersetzung über das Verhältnis von Erkenntnistheorie und Metaphysik. Noël hatte in herkömmlicher Weise die Notwendigkeit einer erkenntnistheoretischen Grundlegung der Metaphysik betont. Olgiati aber bekannte sich zu einer ganz andern Auffassung: Die Erkenntnislehre sei in der Geschichte immer nur in Abhängigkeit von einer bereits vorausgesetzten Metaphysik aufgetreten. Die moderne erkenntniskritische Fragestellung aber sei wesentlich von einer phänomenalistischen oder idealistischen Metaphysik abhängig. Darum sei diese Fragestellung selbst abzulehnen, die Erkenntnislehre sei nur in Abhängigkeit von der echten Metaphysik des Seins zu betreiben.

Es ist begreiflich, daß diese Aufstellungen in der sich anschließenden Aussprache bei fast allen Rednern Widerspruch fanden. Nicht nur die Zuständigkeit der Geschichte für die Lösung der Frage, sondern auch die durchgängige Richtigkeit der geschichtlichen These Olgiatis selbst wurde bestritten. Vor allem aber richteten sich die Angriffe gegen die Berechtigung der sachlichen These Olgiatis. Namentlich einige jüngere Italiener (Degl'Innocenti O.P., Di Napoli) betonten mit Recht die bedenklichen Folgerungen, die sich aus einer rein dogmatischen Behandlung der Metaphysik ergeben müssen. Entweder sei die thomistische Seinsmetaphysik begründet oder nicht; im letzteren Fall könne man von niemand verlangen, sie anzunehmen; sei sie aber begründet, so sei der Wunsch nach einem ausdrücklichen Aufweis dieser Begründung berechtigt, und das führe dann eben zu der von Olgiati abgelehnten erkenntniskritischen Grundlegung; werde diese verweigert, so könne der Gegner seine abweichende Metaphysik wenigstens mit einem Schein des Rechts unserer rein dogmatistisch behaupteten Metaphysik als gleichberechtigt entgegensetzen.

Wir glauben nicht, daß ein so klarer Denker wie Olgiati sich diesen einleuchtenden Erwägungen verschließen will. Sein Widerstand gegen die Erkenntnistheorie scheint vor allem in der Art begründet zu sein, wie die Erkenntnistheorie nicht selten der Metaphysik als etwas Wesensverschiedenes gegenübergestellt wird. Dann scheint das Verlangen nach einer erkenntnistheoretischen Begründung der Metaphysik die allerdings unmögliche Forderung einzuschließen, durch eine Lehre von bloßen Erscheinungen oder Ideen solle der Weg zum Seienden gebahnt werden. Auf dem Boden der klugen und maßvollen Vermittlungsvorschläge des liebenswürdigen Leiters der Sitzungen, Ch. Boyer S. J., dürfte eine Verständigung nicht so schwer sein. Zunächst ist doch die kritische Frage als Frage nach der intellektuellen Erkenntnis und als Frage nach der Wahrheit von vornherein eine metaphysische Frage, und auch beim „Ausgang vom Bewußtsein" ist schon der Gegenstand der ersten Sätze, der eigene Akt oder das eigene Ich, ein „Seiendes". Dann wird auch der eifrige Verfechter der Erkenntnistheorie zugeben können und müssen, daß eine natürliche Gewißheit der einfachsten metaphysischen Prinzipien auch ohne den Aufwand einer streng kritisch-reflexen Untersuchung möglich ist. Was aber geleugnet werden muß, ist, daß eine wissenschaftliche Metaphysik ohne Reflexion über die Erkenntnisbedingungen in unserer Zeit noch angebracht ist. Wir leben nicht mehr im 13. Jahrhundert, wo das Vertrauen auf die Kraft der Vernunft eine Selbstverständlichkeit war, und was die schwierigeren und feineren Fragen angeht, sollte schließlich auch die nicht abzuleugnende Tatsache jahrhundertealter Kontroversen zu nüchterner, kritischer Besinnung mahnen. Die Erkenntniskritik ist uns wahrhaftig nicht Selbstzweck oder Ersatz der Metaphysik, sondern sie steht als eine Art Fundamentalmetaphysik ganz im Dienst der Metaphysik; freilich gerade um dieses Dienstes willen kann sie sich nicht in logische Abhängigkeit von einer unkritischen Metaphysik begeben.

Der zweite Fragenkreis des Pro-

gramms, Philosophie und Wissenschaften, nahm bei weitem den breitesten Raum ein; nicht weniger als sechs Hauptreferate waren hier vorgesehen, von denen freilich zwei, weil die Redner verhindert waren, durch kleinere Nebenreferate ersetzt werden mußten. Dadurch kam auch die sorgfältige und gründliche Arbeit des jungen deutschen Benediktiners Beda Thum (S. Anselmo in Rom) über die Bedeutung des quantentheoretischen Indeterminismus als einzige Arbeit eines Deutschen in einer der Hauptversammlungen zum Vortrag.

Das grundsätzliche Hauptreferat zum Thema „Philosophie und Wissenschaften" hielt in seiner geistvollen Art der bekannte Führer des französischen Thomismus Jacques Maritain. Über die gegenwärtige Krise der Psychologie sprach der Rektor der Mailänder Katholischen Universität, Agostino Gemelli, über die Prinzipien des organischen Lebens Prof. Kasimir Kowalski von Posen. Das gediegenste und gehaltvollste, freilich auch umstrittenste der Hauptreferate dieser Abteilung war aber wohl das des Holländers Peter Hoenen S. J. (Gregoriana, Rom) über den Aufbau der Körperwelt.

Was bei den Erörterungen über diesen zweiten Fragenkreis auffallen mußte, war die Tatsache, daß immer wieder die Aufmerksamkeit auf den Neupositivismus des sog. „Wiener Kreises" gelenkt wurde. Einerseits war man sich vollkommen klar über den destruktiven Charakter dieser Philosophie bzw. Unphilosophie, der jede metaphysische Aussage eine sinnlose Wortverbindung ist. Anderseits wurden die Grundlagen dieses Positivismus ernsthaft geprüft, und es machte sich immer wieder das Bestreben geltend, selbst bei einem so unentwegten Gegner einen berechtigten Kern anzuerkennen. So fand z. B. das Ideal äußerster Exaktheit, wie es in der von dieser Schule ausgebildeten Logistik zum Ausdruck kommt, in dem jungen polnischen Dominikaner Bocheński (Angelicum, Rom) einen eifrigen Verfechter. Es ist ja auch gewiß zu loben, daß man dieses Werkzeug der Forschung, das nun einmal auf manche einen blendenden Eindruck zu machen scheint, als „ägyptische Beute" — diesmal freilich eher den Juden als den Ägyptern — zu entreißen sucht. Aber man muß sich doch auch des begrenzten Wertes dieses Werkzeugs bewußt bleiben. Die Logistik kann nur der Genauigkeit des schließenden Denkens dienen, aber niemals die unmittelbare Einsicht ersetzen, auf die es in der Metaphysik, wie Maritain mit Recht betonte, vorzüglich ankommt. Wenn ein Philosoph „nicht sieht", so ist zu fürchten, daß er durch die Rechenkünste der Logistik nur noch mehr in seiner Auffassung bestärkt wird, daß es das nicht gibt, was sich mit seinen Formeln nicht einfangen läßt.

Überhaupt scheint uns bei zu großem Entgegenkommen gegen die Forderungen des Neupositivismus die Gefahr zu bestehen, daß der Strenge der Methode schließlich der Inhalt selbst geopfert wird. Der wissenschaftliche Forscher selbst wird den positivistischen Wissenschaftstheoretikern schwerlich zugeben, was Maritain zuzugeben schien, nämlich daß die Wissenschaft es nur mit den Gesetzen der Phänomene, nicht mit der Wirklichkeit der Dinge selbst zu tun hat. Ähnlich werden sich wohl die meisten Psychologen entschieden dagegen verwahren, daß ihre Wissenschaft auf die Beobachtung des äußern Gehabens (behavior) eingeschränkt und so zu inhaltlicher Verarmung verurteilt werden soll.

Gewiß ist es in der Auffassung Maritains sehr leicht, den Wesensunterschied zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie zu erklären. Aber ob die Formel nicht allzu glatt ist? Uns scheint jedenfalls die weniger einfache Lösung Hoenens vorzuziehen zu sein. Schon die Naturwissenschaft benutzt, wenn auch meist kaum bewußt, ein gewisses Mindestmaß metaphysischer Voraussetzungen und dringt so, hauptsächlich durch induktive Forschung, zu den „nächsten Ursachen" des wirklichen Geschehens in der Körperwelt vor. Indem dann die Naturphilosophie auf die Ergebnisse der Wissenschaft die metaphysischen Prinzipien in möglichst weitgehendem Maß anwendet, sucht sie zu einer tieferen Erfassung des Wesens der Körper zu gelangen. Die Frage ist, ob es daneben noch eine eigene naturphilosophische apriorische Einsicht gibt, die von den allgemeinen, schon durch die gewöhnliche Erfahrung genügend gesicherten Eigentümlichkeiten der Körper (Ausdehnung, Mehrheit von Individuen in

derselben Art) zum Wesen vorzustoßen vermag (nach Maritain müßte das wohl die einzige Methode der Naturphilosophie sein).

Die Frage dürfte wohl entscheidend sein für das Schicksal des „peripatetischen Systems", d. h. der Lehre von der Wesenszusammensetzung aller Körper aus Urmaterie und Form. Hoenen und andere suchten freilich auf alle Weise auch aus den Ergebnissen der neuesten Physik herauszulesen, daß es in der Kleinwelt der Atome „substantielle Veränderungen" geben müsse. Aber wenn man den entschiedenen Widerspruch hervorragender Physiker gegen diese Auffassung kennt, wird man den Verdacht nicht los, daß hier die Vorliebe für althergebrachte Vorstellungen mehr mitspielt, als der Sache dienlich ist. Ob man nicht der scholastischen Naturphilosophie einen besseren Dienst täte, wenn man sie aus allen Verquickungen mit überlebten physikalischen Vorstellungen zu befreien suchte?

Dem dritten Fragenkreis des Kongresses war nur ein Hauptreferat gewidmet, der klare Vortrag des alten Vorkämpfers des Thomismus Reginald Garrigou-Lagrange O. P. Seine Ausführungen deckten sich im wesentlichen mit der Auffassung, die Bernh. Jansen S. J. noch vor kurzem in dieser Zeitschrift (Okt. 1936, S. 31 bis 38) dargelegt hat. In der Tat dürfte diese Lösung, die sich ebensowohl von rationalistischen wie von fideistischen Neigungen freihält, den berechtigten Ansprüchen beider Parteien genügen.

Im ganzen zeigte die freundschaftlich-offene Aussprache des Kongresses viel Aufgeschlossenheit für die Gegenwartsaufgaben der scholastischen Philosophie. Wer etwa mit der Befürchtung nach Rom gekommen war, ein allzu enger Thomismus würde eine freie Erörterung der wirklichen Probleme unmöglich machen, konnte bald erleichtert aufatmen. Die berühmten 24 Thesen, die einige Übereiferer auf dem ersten Kongreß im Jahre 1925 — wenn auch vergebens — noch zur unantastbaren Grundlage aller Aussprache zu machen versuchten, wurden diesmal, soweit uns bekannt ist, nicht einmal erwähnt.

Zu bedauern ist allerdings, daß katholische Philosophen der deutschen Länder unter den Rednern des Kongresses so wenig vertreten waren. Das Bild, das man vom Ringen der christlichen Philosophie in unserer Zeit gewann, war daher kein vollständiges. Vielleicht hing es damit auch zusammen, daß die gewiß notwendige Auseinandersetzung mit dem Neupositivismus allzusehr in den Vordergrund trat; denn trotz der deutschklingenden Namen seiner Vorkämpfer bedeutet dieser Positivismus im deutschen Geistesleben nicht viel, wie er auch keineswegs als Ausdruck deutschen Geistes gelten kann.

Andere Strömungen im Geistesleben der Zeit, die vielleicht in Deutschland besonders stark sind, aber sicher auch in andern Ländern nicht fehlen, hätten wohl mehr Aufmerksamkeit verdient. Wenn wir sie unter dem unbestimmten Namen „Existenzphilosophie" zusammenfassen, meinen wir damit weder ausschließlich noch in erster Linie die Philosophie Heideggers, sondern die ganze Denkrichtung, die sich von der rein abstrakten, lebensfremden Denkart, wie sie besonders im Idealismus und Positivismus der vergangenen Jahrzehnte ihren Ausdruck fand, abwendet. Die Idee der „reinen" Wissenschaft, ja der Wissenschaft überhaupt, wird nicht mehr fraglos hingenommen, man fordert eine Wissenschaft, die wieder Daseinsbereicherung des ganzen Menschen bedeutet. Allenthalben sucht man neue Wege.

Gewiß ist in diesen Gedanken noch viel Ungeklärtes. Aber die Auseinandersetzung mit diesen Ideen scheint uns für die Lebenskraft und den Einfluß der scholastischen Philosophie in unserer Zeit entscheidend zu sein. Es läßt sich wohl nicht leugnen, daß sich die neuscholastische Philosophie vielfach allzusehr hinter den Mauern der Schule verschanzt und einen gewissen überlieferten Bestand von Fragen ohne viel Sorge um deren Lebendigkeit und Dringlichkeit immer wieder beinahe bis zum Überdruß abgehandelt hat. Man fragt sich zuweilen: Können wir uns denn wirklich den Luxus leisten, so viel Kraft z. B. auf den Nachweis einer hylomorphen Zusammensetzung der anorganischen Körper zu verwenden?

Wir wollen wahrhaftig nicht einem Irrationalismus oder Pragmatismus das Wort reden. Aber es ist doch, um mit Langbehn zu reden, eine „falsche Ob-

jektivität", wenn man „alle Dinge als gleichwertig behandelt" und allein auf das Wissen um des Wissens willen ausgeht. Wenn es wahr ist, daß „alle Dinge auf Erden um des Menschen willen geschaffen sind", so gilt das auch von Wissenschaft und Philosophie. Das bedeutet aber für uns, daß wir uns vorzüglich den Fragen zuwenden sollten, die die Menschen unserer Zeit bedrängen.

Um nur auf einige Aufgaben hinzuweisen: Käme es in der Erkenntnislehre nicht darauf an, gegenüber dem zum Relativismus drängenden Irrationalismus und dem Mißtrauen gegen den beinahe zu einer Rechenmaschine entwürdigten „Intellekt" die wahre Würde der Vernunft wieder zur Geltung zu bringen? Müßte nicht die scholastische Metaphysik von dem ihr vielfach anhaftenden Formalismus befreit werden? (Man denke nur an die formalistische Art, wie in den meisten Handbüchern die so tiefe Lehre von der Analogie des Seins abgetan wird.) Wäre nicht über alle „Psychologie" hinaus eine wirkliche philosophische „Anthropologie" oder, wenn man will, eine Metaphysik des Menschen ein Erfordernis? Und eine „Metaphysik der Gemeinschaft"? So würde auch eine metaphysisch besser fundierte Religionsphilosophie und Ethik ermöglicht. Wie wenige Ansätze sind erst vorhanden für eine scholastische Kulturphilosophie, Kunstphilosophie, Geschichtsphilosophie!

An Aufgaben für die Arbeit katholischer Philosophen und für zukünftige Kongresse fehlt es also nicht. Gewiß besitzen wir in der Metaphysik des hl. Thomas die Prinzipien für die Lösung dieser Aufgaben; aber auch die besten Prinzipien allein genügen nicht. Sicherlich wird aber unsere Philosophie, wenn sie sich mutig den Gegenwartsaufgaben zuwendet, ohne aufzuhören, „Wissenschaft" zu sein, auch wieder mehr das werden, dem nachzustreben sie in ihrem Namen verkündet — „Weisheit". Joseph de Vries S. J.

Besprechungen

Theologie

Theologie der Mystik. Von Anselm Stolz O. S. B. 8° (251 S.) Regensburg 1936, Friedr. Pustet. M 4.—, geb. M 4.80

Die „Theologie der Mystik" von Anselm Stolz O. S. B. gibt die Vorlesungen wieder, die der Verfasser auf den „Fünften Salzburger Hochschulwochen" 1935 hielt. Sie machten damals tiefen Eindruck. Sie verloren inzwischen nichts von ihrer Eindrucksfähigkeit. Sie wurde eher noch erhöht. Mit Recht. Denn die Ausführungen stehen auf einer weit überdurchschnittlich vornehmen Höhe des Gedankens und des Ausdrucks. Ein neuer frischer Hauch theologischen Denkens weht aus ihnen. Es wird nicht einfach Schultheologie schulmäßig wiederholt. Hier sprüht Geist und Leben bei aller theologischen Schärfe und Sachlichkeit. Es ist ein geschichtliches Zurückfühlen zur Patristik. Es öffnen sich neue Sichtweiten für theologisches Denken. Begriffsbildung, Urteil und Schlußfolgerung sind immer scharf, vorsichtig abwägend, sachlich. Jeder Abschnitt ist ein kleines Meisterstück feinster theologischer Arbeit. Die Fragestellung, die der Stand der mystischen Forschung von heute notwendig macht, ist klar formuliert. Jedem, auch einem scheinbar nebensächlichen Problem, weiß der Verfasser Gewicht zu geben. Immer wieder zeigt er neue Gesichtspunkte auf. Kurz: es spricht hier ein Theologe von Format.

Freilich, wer vom Studium der Mystik unmittelbar aus den Werken der Mystiker selber, besonders der Klassiker der Mystik, eines hl. Johannes vom Kreuz und einer hl. Theresia, kommt, wird nicht in demselben Maß befriedigt sein wie der Dogmatiker. Denn das Bild, das ihm hier von Mystik entgegentritt, wird sich in wesentlichen Zügen nicht mit dem decken, das er in den Werken der Mystiker findet. Am ehesten kann es zur Deckung gebracht werden mit der Mystik eines Klemens von Alexandrien, auf den der Verfasser sich gern beruft. Gerade aber bei Klemens ist Mystik wesentlich noch gleich Mysterium. Mystik im Sinn des divina pati unterschied er nicht. Und doch ist es gerade das, was

heute ganz allgemein unter Mystik verstanden wird. Auch scheidet der Verfasser nicht zwischen Charismatik und Mystik. Diese Unterscheidung auf der ganzen Linie ist heute eine grundlegende logische Notwendigkeit. Die Verzückung des hl. Paulus in den dritten Himmel, die der Verfasser zum Ausgangspunkt und zur Grundlage seiner Mystik macht, muß und wird allgemein als charismatisch gewertet. Nach ausdrücklichen Erklärungen des hl. Johannes vom Kreuz ist die mystische Beschauung nie, auch nicht vorübergehend, visio beata.

Unzulängliche Kenntnis der Werke der Mystiker, besonders der Mystiker, die ein vollständiges System des mystischen Lebens entwickelt haben bzw. eine bis zur Ausschließlichkeit gehende einseitige theologische Erfassung des Mystischen verleitete den Verfasser zu der unglücklichen Prägung des Ausdrucks „transpsychologische Erfahrung". Es kommt zu der etwas grotesken Gleichsetzung zwischen dieser transpsychologischen Erfahrung und Mystik. Der vergleichende Hinweis auf den Glaubensakt ist in sich schon dadurch hinfällig, daß der Glaubensakt wesenhaft keine erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis ist. Mystik aber ist wesenhaft erfahrungsmäßige Erkenntnis. Ganz abgesehen davon, daß eine transpsychologische Erfahrung — was wirklich Erfahrung ist, kann nie transpsychologisch, und was transpsychologisch ist, niemals Erfahrung sein — eine contradictio in terminis ist, ist doch die Frage eindeutig diese: Ist eine erfahrungsmäßige Erkenntnis des Geistigen artmäßig bzw. strukturmäßig verschieden vom schlußfolgernden Erkennen des Geistigen? Die Frage formulieren, heißt schon, sie beantworten. Eine willkürlich konstruierte Gleichsetzung zwischen Mystik und einer in sich unmöglichen transpsychologischen Erfahrung müßten die Werke der hl. Theresia und des hl. Johannes vom Kreuz gleichsam Seite für Seite Lügen strafen. Wie hätte sonst ein Pius X. von der Mystik der hl. Theresia sagen können, daß sie das, „was die Väter der Kirche über mystische Theologie nur da und dort und nur dunkel lehrten, in ein abgerundetes System gebracht hätte"? Unbegreiflich wäre, was er weiter von der theresianischen Mystik sagt, daß sie „in den mystischen Seelenvorgängen scharf geschieden hätte zwischen dem göttlichen und menschlichen Anteil und genau die Rolle des Verstandes und des Willens beschrieben hätte". Nicht weniger unbegreiflich wäre es, daß der große Papst von einer „Psychologie der Mystik" sprechen könnte, die sich für immer an Theresia als ihre Lehrmeisterin halten soll (Acta Apost. Sed. VI [1914] S. 137—145). Und wie hätte ein Johannes vom Kreuz von Pius XI. zum Kirchenlehrer der Mystik erhoben werden können! A. Mager O.S.B.

Der Kirchenbegriff bei Wladimir Solovjeff. Von P. Dr. Felix Gößmann O.E.S.A. 8° (120 S.) Würzburg 1936, Rita-Verlag.

Mit Recht steht Wladimir Solowjow an der Spitze einer neuen Schriftenreihe, die sich mit dem christlichen Osten beschäftigt. In Solowjows großem Geist fand östliches und westliches Denken eine geniale Synthese. Man kann nur wünschen, daß Solowjows Leben und Lehre unter Deutschen und Russen mehr und mehr bekannt werde und so zu einer innern Annäherung von Ost und West, Ost- und Westkirche beitrage.

Ein besonderer Vorzug der Arbeit liegt darin, daß gerade jene Wahrheiten hervorgehoben wurden, die für Solowjow leuchtende und richtungweisende Sterne waren auf seinem Wege zur katholischen Kirche. Wer Gößmanns Ausführungen liest, kann nicht daran zweifeln, daß Solowjow sich innerlich und vollständig zum katholischen Glauben durchgerungen hat und daß er diesen Standpunkt unentwegt bis zum Ende seines Lebens einhielt trotz schwerster Mißerfolge und Enttäuschungen. Solowjows durchaus katholischer Standpunkt tritt vor allem hervor in „La Russie et l'église universelle", und zwar besonders im ersten Teile. Gegen Solowjow könnte wegen seiner klaren Stellung in der Autoritätsfrage nicht der Vorwurf des Modernismus erhoben werden, wie man ihn auch aufseiten der Orthodoxie gegen Nikolaj Berdjajew und Sergius Bulgakow erhebt, gegen diese beiden hervorragenden Denker, die in etwa Solowjows Erbe angetreten haben und seine Gedanken fortsetzen.

Auf die philosophischen Grundlagen der Lehre Solowjows über die Kirche

geht Gößmann nicht näher ein. Gerade die diesbezüglichen Angaben (S. 23—24 und 46—47) sind weniger klar. Doch liegt der Grund hierfür zunächst bei Solowjow selbst, in seiner mystisch-intuitiven Philosophie, in seiner visionären Eigenart. Gleichwohl vermißt man einige weitere, tiefergehende Angaben über die philosophischen Grundlagen der Kirchenlehre Solowjows.

Hätte der Verfasser bei Ausarbeitung seiner Dissertation die in deutscher Sprache schon vorliegenden Werke über den gleichen Gegenstand gekannt und benutzt, so wäre es ihm ein leichtes gewesen, hier einige ergänzende Züge nach- und einzutragen. Man muß bedauern, daß die Arbeiten von Kobilinski-Ellis (Monarchia Sancti Petri, Matthias-Grünewald-Verlag 1929) und von W. Szyłkarski (Solowjews Philosophie der Alleinheit, Kaunas 1932) nicht zu Rate gezogen wurden.

Gößmann betont mehr Solowjows geschichtliches als sein philosophisches Kirchenbild. So treten die für Solowjow fast noch charakteristischeren Züge der Kirche als „kosmischen Leibes Christi", der Kirche als eines weiblichen Wesens, der Kirche in ihrer Verbindung mit der Allweisheit (Sophia) und mit der „Weltseele" zu stark in den Hintergrund.

Mit Recht wird hingewiesen auf die Eigenart der theologischen Spekulation Solowjows, der sich nicht damit begnügt, die geschichtliche Tatsächlichkeit von Offenbarungsereignissen nachzuweisen, sondern auch ihre philosophische Notwendigkeit herauszustellen sucht.

B. Schultze S. J.

Lebensbilder

Bonifatius, sein Leben u. Wirken. Von Erwin Pfeiffer. 12° (120 S.) München 1936, Verlag Max Hueber. Kart. M 1.60

War Bonifatius Germane? Hat er germanischen Belangen gedient? Vermag er uns heute noch anzusprechen? Das Ja auf diese Fragen, für welches der Verfasser auch von protestantischer Seite her eine Grundlage findet, ist heute manchem neu, es berührt noch das Geschick des Volkes. Sein Sprecher verdient dafür Dank. Ein Bändchen „Briefe um Staat und Kirche", von E. K. Münz ebendort herausgegeben, wird die Bindung an den Recken der aufbrechenden Liebe und des eilenden Wortes persönlich vertiefen. — Der Ausdruck „deutsche Reichskirche" paßt nicht in jedem Sinn, den man ihm gegeben hat, in die Absichten des Heiligen.

S. Nachbaur S. J.

In Zellen und Klausen. Heilige deutsche Mönche und Einsiedler. Von Stephan Hilpisch O. S. B. 12° (120 S.) Paderborn 1936, Schöningh. Kart. M 1.80

Zelle und Klause stehen auf Heimatboden; weder aus der Landschaft noch aus dem Volk sind sie wegzudenken. Der Verfasser mußte eine Auswahl treffen, was wunder, daß er die Zellnachbarn des großen benediktinischen Stammes zuerst sieht und vielleicht selber nur ungern auf die Klause am Ranft oder das Pförtnerstübchen des Bruders Konrad verzichtet. Jede Gestalt wird dreimal vorgeführt, erst in Zahlen und Ort, dann gewürdigt, endlich von einem Zeitgenossen gemalt. Anerkennung verdient es, daß der Verfasser auch der seelwendigen Gottseligkeit des einzelnen, einseitig wohl auch Individualismus genannt, gerecht wird.

S. Nachbaur S. J.

Hildegard von Bingen und ihre Schwestern. Herausgegeben von Karl Koch. Mit einem Nachwort von Ida Görres-Coudenhove. 8° (181 S.) Leipzig 1935, Hegner. Geb. M. 4.50

Ein vielfacher Fleiß schaut uns aus diesem Buche an: der fehlerlose, gefällige Druck, die gut lesbare Übersetzung, die gedrängten Einführungen, das strebsame Mühen der Heiligen selbst. Das Nachwort hat das Verdienst, aus der Blendung des Wunderbaren und aus dem steif stilisierten Leibrock der mittelalterlichen Viten die natürliche Figur der hochgesinnten deutschen Frau aufzuweisen. — Von Hildegard wird gesagt, sie sei keine Mystikerin im landläufigen Sinn. Vielleicht ist dieser Sinn zu enge gesehen; ich wüßte nicht, was sie da etwa von Katharina von Siena unterschiede. Auch Hildegard kennt den Einbruch Gottes in die „Seele", der ihr freilich fast mit der Geburt zum natürlichen Sein wurde, wenn sie auch bei ihrer scheuen Bescheidenheit weniger davon redet. Es ist die gleich große Theresia, die ihn später zum großen „Thema" erhoben hat.

S. Nachbaur S. J.

Leo XIII. und unsere Zeit. Macht der Kirche — Gewalten der Welt. Von René Fülöp-Miller. 8° (215 S.) Zürich u. Leipzig 1935. Rascher. Geb. M 5.80

Dieses Werk von Fülöp-Miller ist nicht in der pikanten, prickelnden Art geschrieben wie sein Jesuitenbuch. Aber dafür ist es auch sachlicher und objektiver. Die Darstellung hat schon mehr die ruhige Gemessenheit des Historikers, nicht die graziöse Beweglichkeit des geistreichen Essayisten. Darum wird das Werk auch nicht die gleiche Verbreitung finden wie das Jesuitenbuch. Und nicht alle Leser werden sich der Tragweite dieser verhältnismäßig wenigen Seiten ganz bewußt werden. Denn — das scheint sicher — Fülöp-Miller hat die Bedeutung der Person und Periode Leos XIII. in ihrem wesentlichen Bestand und Charakter sehr scharf erfaßt. Er hat unter der Oberfläche kirchenpolitischer Aktionen die treibenden Grundkräfte und die letzten Gegensatzmächte erkannt. Das Pontifikat Leos ist ihm eine Erscheinung des säkularen Geisteslebens, eine Welle in der Jahrhunderte, ja Jahrtausende umfassenden Auseinandersetzung des religiösen, von der christlichen Offenbarung bestimmten Denkens mit dem naturhaft autonomen, in ewiger Wandlung und Entwicklung begriffenen Geistesleben der suchenden Menschheit, das sich zuweilen den Dogmen der Kirche nähert, dann wieder zurückschwingend in heftigen Widerstreit gegen sie eintritt. Vielleicht hat Fülöp-Miller diese Frontstellung mitunter allzu spitz formuliert und stilisiert. Auch das vorthomistische Christentum war nicht „vernunftfeindlich, weltabgewandt". Und anderseits ist der leoninische Katholizismus nicht in einem Sinn modern, der einen wirklichen Gegensatz zum Katholizismus der Päpste Gregor XVI. und Pius IX. bedeuten würde. Aber der Verfasser meint es wohl auch nicht so. Er will nur das Neue und Bedeutsame an Leo möglichst fühlbar herausstellen.

Das Buch ist in seiner Sachlichkeit eine wirksame Rechtfertigung der Kirche und des Papsttums der Gegenwart, um so bemerkenswerter, als der Verfasser selbst nicht katholisch ist. Besonders gut ist ihm das Kapitel gelungen, das die auf Leo folgenden Jahrzehnte charakterisiert.

Eine Reihe von sprachlichen und drucktechnischen Nachlässigkeiten wäre zu verbessern. Ein seltsamer Hörfehler scheint in der wiederholt gebrauchten Bezeichnung des hl. Thomas von Aquin als „magister omnium horarum" vorzuliegen. Es ist wohl gemeint: magister omnium scholarum. Die beigegebenen Bilder sind bedeutsam ausgewählt und gut reproduziert. P. Lippert S. J. †.

Deutsche Priestergestalten. Herausg. von Paschalis Neyer O. F. M. Kevelaer 1935, Butzon & Bercker. 1. Bd.: Adolf Kolping. Von Dr. Theodor Brauer. 8° (267 S.) Kart. M 3.20. 2. Bd.: Bischof Konrad Martin von Paderborn. Von P. Ansgar Volmer O. F. M. 8° (198 S.) Kart. M 2.85. 3. Bd.: Dietrich Kolde von Münster. Von Dr. Albert Groeteken. 8° (280 S.) Kart. M 3.60

1. Dr. Brauer, in Kolpings geistigem Erbe selbst zu Hause, will keine Lebensgeschichte geben, vielmehr eine Würdigung von Person und Werk. Das Bild Kolpings soll aus dem entstehen, was er gewollt hat und worin er, in einheitlicher Linie mit seinem Priesterberuf, ein geistiger Bahnbrecher zum wirtschaftlich und sittlich gesunden Volk hin geworden ist. Der Verfasser gibt zu den bildhaften Gedanken des Gesellenvaters die zusammenrundende Schärfe des Begriffes. Der vorletzte Abschnitt geht in wachsender Begeisterung den Spuren der Heiligkeit in Kolpings Leben nach, wobei er sich auf einen gewandelten Typ des Heiligenideals zurücklehnt. Darin werden wohl die Heiligen aller Zeiten sich ähnlich sein, daß sie ein Heldenmaß der allseitigen sittlichen Vollendung aufweisen.

2. Das katholische Deutschland kennt Konrad Martin aus seinem mannhaften Einstehen für das Unfehlbarkeitsdogma und für die Rechte der Kirche im Kulturkampf. Sein Sekretär Dr. Stamm hat ihn gesehen als ganzen Mann vor den Menschen und als Kind vor Gott. Anlehnend an dessen bereits vorliegende Arbeiten, zeichnet P. Volmer ein ausführliches Lebensbild seines Drittordensbruders. Er befragt die eigenen Lebenserinnerungen des Bischofs sowie dessen übriges umfangreiches Schrifttum, schaut aber auch mit Konrad um, was Zeit und Ort zu geben

hatten. Volmer stellt mit Recht auch das Deutsche an Bischof Martin heraus; kaum einem ging der Riß durch die Einheit des Glaubens und der Gläubigen tiefer zu Herzen als dem Eichsfelder Konrad Martin.

3. Der Franziskaner Kolde ist ein ganz innerlicher Mann von kerniger und doch minnigster Frömmigkeit, dabei ein Held, vor dem sich die Volkswut legte und nach zweijährigem Ringen unter 30 000 Pestkranken auch dieser Würgengel. Mit Herz und Sprache bleibt er stets im Volke. Geistig kommt er als devote broeder wohl aus dem Kreis der modernen „devotie", die in den Windesheimern auch Augustiner umfaßte. Groeteken weist ihn lieber den Augustiner-Eremiten zu. Am besten kennen wir ihn aus seinen Schriften, von denen Groeteken dankenswert reiche Proben bringt. Das spärliche Gerippe der geschichtlichen Daten schließt der Verfasser mit viel Mauerfüllung, wobei die Kelle oft mit Schwung geführt wird; doch hat der Leser volle Einsicht in das geschichtliche Fundament und seinen Aufriß. S. Nachbaur S. J.

Don Carlos. Von Cesare Giardini. Mit 15 zeitgenössischen Bildern. 8° (260 S.) München 1936, Callwey. M 5.20; geb. M 6.80

Don Carlos, um dessen Gestalt sich „die düsterste Kronprinzentragödie der neueren Zeit" rankt, ist in Deutschland kein Unbekannter. Das Schillersche Jugenddrama hat die Legendenbildung, die schon früh um seine Person einsetzte, in einer gewissen Weise zum Abschluß gebracht und damit die unhistorische und zugleich oft kirchenfeindliche Auffassung fast unausrottbar werden lassen. Der wissenschaftlichen Forschung ist auch die Entmythologisierung dieser Gestalt langsam, aber sicher gelungen. Giardini faßt die vorliegenden Resultate (z. B. die Arbeiten Pfandls) zusammen. Außerdem gelingt es ihm, durch Benutzung von bisher unbekanntem Quellenmaterial Licht in das geheimnisvolle Dunkel zu bringen. So gewinnt die Gestalt des Don Carlos eine ganz neue Sicht. Der Enkel Karls V. trägt in sich die Erbmasse eines durch Inzucht degenerierten Geschlechts. In ihm bricht der vererbte Schwachsinn aus, dessen Spuren sich bis auf seine Großmutter, Johanna die Wahnsinnige, zurückführen lassen. Die furchtbare Tatsache, daß der Thronerbe des mächtigen spanischen Weltreiches geistig minderwertig ist, muß verheimlicht werden. Als aber seine unglückliche Charakteranlage, verbunden mit Jähzorn und Grausamkeit, zu Flucht- und Empörungsplänen, ja zu der Absicht des Hochverrates und Vatermordes führen, muß gehandelt werden. In der denkwürdigen Nacht vom 18. Januar 1568 schreitet sein Vater, Philipp II., den blanken Degen unter dem Arm, mit vier Granden des Reiches zur persönlichen Verhaftung des Infanten. Die folgende Haft im Escorial war rücksichtsvoll, aber die unvernünftige Lebensweise des Prinzen führte bald sein Ende herbei. Sein Verhalten in der Todesstunde zeigt eine Größe, die mit manchem Unschönen in seinem Leben versöhnt. Der italienische Historiker, der mit diesem Werk erstmalig in Deutschland bekannt wird, ist ein Meister der Darstellung. So historisch unbestechlich seine Linienführung ist, so künstlerisch wirkungsvoll ist sie auch. Kein Roman kann die Spannung erreichen, die sein fesselnder und perspektivenreicher Bericht des wirklichen Geschehnisses vermittelt. Im Transparent einer Zeit und eines Menschen wird der ewige Mensch aller Zeiten sichtbar. Wir Katholiken sind besonders für die gerechte Beurteilung Philipps II. dankbar, der in diesem Buche die Anerkennung erfährt, die seiner herrscherlichen Größe und seinem sittlichen Heldentum die echte Geschichtsforschung nicht versagen kann.

H. Roos S. J.

Isabella, Begründerin der Weltmacht Spaniens. Von A. St. Wittlin. Mit 14 Bildtafeln. 8° (440 S.) Erlenbach-Zürich und Berlin 1936, Verlag Eugen Rentsch. Geb. M 7.70

Es ist ein wirklich großartiger Stoff für ein Geschichtsbild, Isabella, die Gründerin der Großmacht Spaniens, darzustellen, die Besiegerin der Mauren, die Kämpferin für Reinheit des Glaubens und der Rasse. Die Fülle der religiösen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Kräfte, die miteinander ringen, müssen abgewogen werden. Man muß sich vertiefen in die Persönlichkeit der Königin, Gattin, Mutter und Frau, die erst nach langen Schicksalen auf den Thron

kommt, die im Feld vor Granada steht, die Torquemada, den ersten Großinquisitor, Columbus, den Amerikafahrer, Mendoza und Cisneros, die Staatsmänner, in ihren Dienst stellt: Eine hinreißende Aufgabe! Wittlin geht an sie heran, bewaffnet mit einer gewissen Allgemeinkenntnis der Zeit, die hauptsächlich auf dem „Fürsten" Macchiavells und dem „Herbst des Mittelalters" von Huizinga fußt. Er benutzt eine Reihe von Chroniken, die viel Hofklatsch bieten, der natürlich auch seinen geschichtlichen Wert haben kann. Seine psychologische Einfühlungsgabe erinnert fast in Grad und Methode an gewisse Feuilletons großstädtischer Abendblätter. Ihnen entnimmt er auch den Stil, etwa den der Überschrift: Ein selbständiges junges Mädchen sucht passenden Gatten. Je nach Bedarf zynisch, lüstern, gruselig erzählt er Dinge, die schon lange eisernen Bestand der Schwarzen Legende Spaniens bilden und schon so oft widerlegt und richtiggestellt wurden. Großes Pathos ob der Leistungen im Um- und Aufbau des Staates wechselt mit den Kammerdienerversuchen, das Hin und Her der Gefühle und Gedanken der Königin dramatisch zu entwickeln. Wie konnte der Verlag dieses Buch aufnehmen, dem ein geschichtlicher Wert so sehr mangelt? Damit wir wenigstens etwas anerkennen, sei ein Satz angeführt, der heute wieder gilt: „Der Selbsterhaltungstrieb des kastilischen Volkes erweckte im Zeitpunkt des größten Verfalls den Glauben an eine besondere Eigenart, an eine Auserkorenheit."

H. Becher S. J.

Rabindranath Tagore. Religion und Weltanschauung des Dichters. Von Dr. Moriz Winternitz. 12° (50 S.) Prag 1936, Verlag der Deutschen Gesellschaft für sittliche Erziehung. M 1.50

Die Arbeit, dem Dichter zum 75. Geburtstag gewidmet, ist die erweiterte Form eines Vortrages, der im Orientalischen Institut zu Prag gehalten wurde. Der Verfasser war ein Jahr lang persönlicher Gast Tagores und seiner Schule. Die Darstellung will, rein berichtend, sich jeder Stellungnahme enthalten, doch spürt man die verehrende Liebe immer wieder durch. Mit großer Behutsamkeit hebt Winternitz sehr deutlich die religiöse Gestalt des Dichters aus Reden, Schriften und Briefen heraus. Das hohe menschliche Ethos zwischen Ost und West wird sichtbar, freilich auch vor der Folie unserer Gegenwart die ganze Problematik der Weltanschauung Tagores. Eine kleine Auswahl gut kennzeichnender Stücke aus Tagores Schriften ist am Schluß beigegeben und drängt, wie die ganze Arbeit, zu des Dichters Werk selbst zu greifen.

H. Kreutz S. J.

Leben und Schmerz

Leben als Sinnverwirklichung. Von Friedrich Alverdes. 8° (114 S.) Stuttgart/Leipzig 1936. Hippokrates-Verlag. Kart. M 4.50

Was das Buch uns sagen will, wird für die meisten Leser klarer erkennbar, wenn man für Sinnverwirklichung die geläufigeren Ausdrücke Ziel- bzw. Zweckstrebigkeit der belebten Körper einsetzt. Zweierlei sucht der Verfasser in oft wiederholten Wendungen tief einzuprägen: erstens daß jedes Leben ein Verwirklichungsvorgang, ein wahres Schaffen von Sein ist, und daß das Verwirklichte sowohl für den Schaffenden wie für die Umwelt „Werte" bedeutet. Der Verwirklichungsvorgang, dessen Natur wir am leichtesten in der organischen Keimesentwicklung erkennen können, ist durch eine treibende und schaffende Uridee im voraus festgelegt. Diese setzt sich mit Notwendigkeit durch bei allen nicht reflex bewußten Lebewesen — wozu nach Alverdes höchstwahrscheinlich alle untermenschlichen Organismen gehören —, nicht einfach nötigend, sondern unter der freien Mitwirkung des reflex bewußten Menschen im sittlichen Handeln. Aber auch hier weist das „Wollen" und „Müssen", das der Mensch in sich wahrnimmt, auf den drängenden Einfluß der Uridee hin. Die letzte Quelle der Urideen ist Gott. Diese Ausführungen sind wohl absichtlich etwas dunkel gehalten. Weder über die Urideen noch über Gott werden konkrete Angaben gemacht. Dadurch findet das Buch zwar in weiteren Kreisen Zustimmung, aber sein Wert für das praktische Leben wird vermindert. Wir glauben nicht, daß angesichts einer schweren Lage, der wir uns entziehen könnten, der Gedanke: „Du dienst einer metaphysi-

schen Uridee", sich beim Durchschnittsmenschen sehr wirksam erweisen wird.

Sehr interessant sind die Ausführungen über die Widerstände, die sich der drängenden Uridee bei den verschiedenen Charakteren entgegenstellen können, und über die Mittel, die der Verfasser angibt, um solche „Entmutigte" wieder in den gesunden Verwirklichungsprozeß des Lebens einzuschalten. Wir glauben aber nicht, daß die Entmutigung allein auf die verfehlte persönliche Einstellung, sei sie geerbt oder durch die Umwelt angezüchtet, zurückzuführen ist; es gibt Hinfälligkeiten und Gründe zur Mutlosigkeit, die jedem Menschen als Geschöpf mitgegeben sind, und die er nicht allein meistern kann. Die persönliche Vorliebe des Verfassers für den harten Menschen, der sich einfach durchsetzt und von Ausweichen und Anpassung womöglich keinen Gebrauch macht, könnte als Verherrlichung der „Kraftmeierei" aufgefaßt werden, was aber kaum in der Absicht des Verfassers liegt. Immerhin ist das mannhafte Bekenntnis, daß unser ganzes Leben gottgewollte Verwirklichung einer Aufgabe ist, sehr dankenswert und dem christlichen Lebensideal durchaus entsprechend. K. Frank S. J.

Wesen u. Bedeutung des Schmerzes. Von Ferdinand Sauerbruch und Hans Wenke. 8° (118 S.) Berlin 1936, Junker und Dünnhaupt. Kart. M 3.50

Über das Problem des Leidens ist schon unermeßlich viel gedacht und gesagt worden, von Philosophen und religiösen Predigern, von Dichtern, Ärzten und Naturforschern. Nun haben sich ein Arzt und ein Philosoph, Sauerbruch und Wenke, zusammengetan, um eine Art von Synthese von verschiedenartigen wissenschaftlichen Einzelerkenntnissen zustande zu bringen. Es ist ja eigentlich selbstverständlich, daß der Schmerz eine weit über das Physiologische hinausreichende Bedeutung hat, und daß alle höheren Deutungen den physiologischen Grundlagen nicht widersprechen dürfen.

Das Buch, das aus solcher Zusammenarbeit entstand, hat also dementsprechend zwei Teile: I: „Die ärztliche Erfahrung über den Schmerz", sein Erlebnis, seine physiologische Grundlage und seine Bekämpfung. Und II: „Die Deutung des Schmerzes", wie sie im Lauf der Geschichte auf physiologische, biologische, rationale, ethische, religiöse und weltanschauliche Weise versucht wurde.

Das wesentliche Ergebnis der doppelseitigen Untersuchung ist dies, daß von all den vielen je versuchten Deutungen nur jene „echt und also auch wirksam sein können, die das Schmerzerlebnis in engste und innerste Beziehung zum gesamten Lebensvollzug der Persönlichkeit setzen". Denn „der Schmerz stellt in jedem Betracht den Menschen immer vor eine Entscheidung seines persönlichen Willens". Ein vorurteilsloser und gleich lebenserfahrener Leser wird aber unter diesen „echten" Deutungen als die tiefsten und zugleich wirksamsten die religiösen erkennen, die das Christentum dem Leiden gegeben hat — freilich nur für Menschen, die für diese Deutungen empfänglich sind aus ihrer bereits getroffenen religiösen Entscheidung heraus. Alle übrigen, auch die modern heldischen, werden doch früher oder später vor einer undurchdringlichen Mauer der Ohnmacht, der Resignation oder gar der Verzweiflung anlangen.

P. Lippert S. J. †

Schöne Literatur

Die Stimme des Berges. Ein Buch vom Rigi und seinen Menschen. Von Jos. Maria Camenzind. 8° (524 S.) Freiburg 1936, Herder. Geb. M 5.60.

Der Rigi ragt mit seinen sonnigen Höhen und dunklen Schatten in das Leben zweier Schulbuben, von denen der eine Camenzind selber ist. Er lockt die beiden aus der stickigen Fabrikluft in die Stille einer Bergkapelle, in die Einsamkeit der Matten, den Seppli schließlich gar auf den „noch höheren Berg" des Priestertums. Und da sie eines Morgens den Berg hinaufwandern, erzählt er ihnen von guten und bösen, von glücklichen und gescheiterten Menschen, von Kameradschaft, Heimatliebe, vaterländischer Treue. Schweigend schaut er die innige und doch wieder so träumerische Jungenfrömmigkeit, schaut Reslis hohen Mut und Sepplis bange Sorge, lauscht ehrfurchtsvoll den Worten, mit denen Seppli dem Freund von seiner Sehnsucht nach dem Priestertum er-

zählt. Auf dem Heimweg wird die Stimme des Berges zu furchtbarem Grollen. Sturm und Not bricht über die Buben herein. Einen Schulkameraden finden sie in Lebensgefahr, bei dem Rettungsversuch geraten sie in Lawinennot, und als sie an den Trümmern eines vom Unwetter zerstörten Hofes stehen, da predigt ihnen der Berg vom rätselhaften Walten der Vorsehung.

Ein neuer Federer! So möchte man sein Urteil über dieses zweite Werk Camenzinds zusammenfassen. Demselben schweizerisch-alemannischen Volksgrund entspringend, zeigt Camenzind eine ähnliche Gabe, die Großartigkeit und Tragik des Lebens im kleinen alltäglichen Geschehen zu schauen, eine ähnlich geniale Erzählkunst, dieselbe plastische, farbfrohe und vielleicht noch ursprünglichere Sprache, dieselbe Kraft und Innigkeit katholischer Gläubigkeit und nicht zuletzt den gleichen köstlichen Humor. F. Fuhl S. J.

Maria und der Maler. Von Juliana v. Stockhausen. Erzählung. 8° (99 S.) München 1936, Max Hueber. Kart. M 1.60

Das Heer der Türken steht vor Wien. Beim Vormarsch ist ein Seitenflügel nach Osten zu ins Gebirge vorgestoßen. Dort im äußersten Winkel des Deutschtums liegt Burg Stackelberg, die sich in christlichem Heldenmut verteidigt bis zum Entsatz durch kaiserliche Truppen. In diese Begebenheit tritt die Gestalt eines fahrenden Malergesellen. Er selbst, ganz aufgewachsen im katholischen Glauben, erlebt für einige Wochen ein echt deutsches und religiöses Familienleben auf der lutherischen Burg. Menschen finden zueinander. Dem Maler begegnet in dem Bild einer edlen Frau und Mutter die „Eine", die den Erlöser gebar. Gnadenhaft erleuchtet, malt er ihr Bild. In höchster Not wird dieses Bild für die Edelfrau ein Weg zur Mutter der Gnaden. Wir finden hier Menschen, die aus dem Glauben heraus Heldenhaftes vollbringen. Ihr Widerstand entstammt nicht heroischem Trotz, sondern gläubigem Vertrauen, dem auch der Tod nur Durchgang bedeutet und sieghafte Vollendung. Das alles wird packend geschildert; die Sprache ist stark und bilderreich, vielleicht hier und da zu erdennah. F. Wulf S. J.

Der Alpkönig. Roman aus dem Allgäu. Von Peter Dörfler. 8° (416 S. mit Kartenskizze) Berlin 1936, Grote. M 4.80, geb. M 6.50.

Mit diesem Band, der auf den „Notwender" und den „Zwingherrn" folgt, schließt die große Allgäutrilogie ab. Ein Meisterwerk in Sprache und Aufbau.

Karl Hirnbein — er ist der Notwender, der in der Geschichte des Allgäus weiterlebt, er wurde der Zwingherr, der um jeden Preis Freiheit und Fortschritt durchsetzen wollte — wächst heran zur reifen Gestalt des Alpkönigs, zum Vater seines Landes. Noch ist das Drängende, das Leidenschaftliche in seinem Schaffen. Mitten in den Revolutionswirren (1849), die ihn selbst bedrohen, in der Auswanderungsbewegung, die sein Werk gefährdet, plant und baut sein herrischer Wille unbeirrt fort. Er bleibt ungebrochen, aber er lernt sich beugen. Vor der Natur in ihrer Gewalt und Unberechenbarkeit. Vor dem Leid und der Seelengröße der Maria Ev, die ihr schweres Schicksal lebt, tiefer als daß er ihr raten, stärker als daß er ihr helfen könnte. Vor dem Bild wahrer Größe, das ihm der greise Priester Nathanael zeigt: die Hände ausstrecken über das Land, nicht mit der Gebärde des Raffens, sondern des Segnens.

Nicht ein Versagen seines Lebens, sondern die Ehrfurcht führt ihn zur Höhe des „Unnütze Knechte sind wir". „Es klingt einem nicht mehr groß, wenn man mit dem Gesicht gegen den großen Gott steht. Gerade da, wo sein Leben des Volkes Anerkennung, Rechtfertigung findet, gibt er es hin: demütig, wahrhaft, königlich. Etwas von dieser Größe wird an seinem Grabe offenbar, wo es den Verwandten war, als „müßten sie zurücktreten vor der Menge des Volkes, das diesen Toten für sich beanspruchte und als seinen Vater umdrängte".

L. Maurmann S. J.

Kampf ums Brot. Roman einer Siedlung. Von Georg Schäfer. 8° (350 S.) Freiburg 1936, Herder. Geb. M. 4.50

Der durch sein Buch „Straßen führen auf und ab" bekannt gewordene Verfasser schreibt hier einen neuen Siedlungsroman. Seine Handlung spielt am Ende des 18. Jahrhunderts im Emsland, der Heimat des Dichters. Die einfache,

körnige Sprache gehört zu den kargen, starken, oft eigensinnigen Menschen, vor allem zum aufrechten Bürgermeister des Dorfes Bramhaar und dem ehemaligen Grenadier und Moorsiedler Kord Langbehn. Die Gestalt des großen Generalvikars von Münster, Freiherrn von Fürstenberg, ist zwar geschichtlich wahr gezeichnet, paßt jedoch weniger zu Moor, Heide und ihren Menschen, so wie sie Schäfer aus eigener Anschauung lebenswahr schildert. H. Becher S. J.

Träume aus verborgenem Leben. Von Richard Knies. (89 S.) Mainz 1936, M. Grünewald. Geb. M 4.—

In ruhigen, zuchtvoll-majestätischen Terzinen, die an Dante gemahnen, will Richard Knies in drei Träumen den Kampf zwischen Gut und Böse darstellen. Die lockende Lust naht dem Menschen, um ihn jedoch nur in Grauen und Dunkelheit zu hüllen. Ein Bote des Himmels, verkörpert in der Hohen Frau, rettet den Versuchten, den sie vor den König Christus und seine Apostelschar führt, damit er nicht bloß selbst nicht unterliege, sondern auch sich in den Dienst des erhabenen christlichen Lebens stelle. Die Bildkraft der Gesichte ist oft erstaunlich und erschütternd; dann auch wieder umschattet den Leser die dunkle Furchtbarkeit der letzten Entscheidung des Menschen. Der Versuch, die ganze Tiefe des Lebensgeheimnisses in Worte zu bannen, ist bemerkenswert. H. Becher S. J.

Die Pflugspur. Gedichte. Von Julius Overhoff. 12° (130 S.) Leipzig 1935, Hegner. Geb. M 4.50

Aus großer Reife sind die Gedichte geworden. So ist jedes von ihnen ein ganz durchformter Leib, so voll des Lebens, daß oft sein Gehalt unergründlich ist wie eines Menschen Geheimnis. Dabei ist ein schöner Erweis der Echtheit dieser Dichtung die Bescheidenheit gegenüber Dingen, Menschen und eigenem Werk. H. Kreutz S. J.

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgegeben von Theo Hoffmann S. J., München, in Verbindung mit A. Koch S. J., Joseph Kreitmaier S. J., Jakob Overmans S. J. Schriftwaltung Theo Hoffmann S. J., München 2 NO, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher 32 749). Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg i. Br. Für Österreich im Sinne des Preßgesetzes verantwortlich: W. Peitz S. J. (Feldkirch, Vorarlberg, Leonhardsplatz 2). — DA. IV. Vj. 1936 8436 Stück. Zur Zeit ist Preisliste Nr. 3 gültig!

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Hefte ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftwaltung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück.

Die Zeitung soll die Gemeinschaft zum Leser und den Leser zur Gemeinschaft führen und ihn so mitten hineinstellen in das Geschehen der Zeit.

Reichsleiter Amann auf dem Reichsparteitag 1936

Klerus und Kunst

Von Josef Kreitmaier S. J.

Dreidimensionale Gegenstände kann man nicht von einem Blickpunkt aus überschauen. Die Zugspitze bietet, vom Eibsee aus gesehen, ein ganz anderes Gesicht als von Garmisch aus. Auch die zahlreichen Zeitprobleme, die uns heute bedrängen, bedürfen einer Betrachtung von verschiedenen Seiten, wollen wir ein einigermaßen gerechtes und abgewogenes Urteil gewinnen. Glatt aufgehen wird die Rechnung bei diesen geistigen, nicht nur drei-, sondern vieldimensionalen Problemen ohnehin nie. Denn überall, wo ein Lebendiges und nicht ein Mechanismus vor uns steht, schreiten wir bei unserem Fragen und Weiterfragen vom hellen Tageslicht immer weiter in die Finsternis. Wir werden also um die Dinge herumgehen müssen, die wir zu prüfen haben. Das „hier stehe ich, ich kann nicht anders" ist zwar der göttlichen Glaubens- und Sittenordnung gegenüber Pflicht, bei allen andern Lebensordnungen dagegen mag es den Menschen subjektiv rechtfertigen, objektiv aber ist es eine ungute Sache. Wo immer uns bei unsern religiösen Auseinandersetzungen Extremisten, Idealisten, Rigoristen, Integralisten — Fremd-Wörter, aber gewiß nicht Fremd-Sachen — in den Weg treten, werden wir die Beobachtung machen, daß sie es versäumen, um die Dinge herumzugehen, daß sie hartnäckig auf ihrem einmal eingenommenen Standpunkt verharren und für die Vielseitigkeit aller Dinge kein Auge haben.

Als ich vor etwa zehn Jahren „Die Tragik des christlichen Künstlers" zu schildern versuchte (diese Zeitschrift, 113. Bd., Juli 1927, S. 292—307), ein Thema also, das sich mit dem heutigen in gar manchen Punkten berührt, mußte ich auf den Vorwurf einer einseitigen Parteinahme für die Künstler gefaßt sein, und wenn ich heute das Verhältnis von Klerus und Kunst, das gleichfalls tragischer Verwicklungen nicht entbehrt, darzulegen suche, wird man mich vielleicht der Einseitigkeit nach der andern Richtung zeihen. Ich habe mich aber damals bemüht und werde mich heute bemühen, dem Grundsatz, „um die Dinge herumzugehen", treu zu bleiben.

Viele von uns werden sich noch an die heftigen Angriffe erinnern, die ein namhafter katholischer Dichter 1927 bei einer Versammlung rheinischer Dichter in Koblenz gegen den katholischen Klerus richtete. Die Angegriffenen haben sich in zahlreichen Presseerörterungen gegen den Vorwurf der Literaturfeindschaft verteidigt. Es kommt uns heute vor, als ob schon hundert Jahre seitdem verstrichen wären! Auch unsere Zeitschrift hat damals in einem Artikel, „Zur sogenannten katholischen Kulturkrise" (114. Bd., Nov. 1927, S. 119—130), Stellung dazu genommen. Wir möchten diese Frage darum nicht nochmals aufrühren und uns auf die übrigen Künste beschränken.

Was soll der Geistliche heute nicht alles wissen und verstehen! Er soll nicht nur in den philosophischen und theologischen Wissenschaften bewandert sein, sondern alle Gebiete der heute so weitverzweigten Seelsorge beherrschen. Man erwartet aber von ihm auch Verständnis für Literatur, Architektur, Malerei, Plastik, Kunstgewerbe und Musik. Daß sich alle diese Forderungen, die tatsächlich und oft genug in bitteren Worten an den Klerus gestellt werden, wenn auch nicht in ihrer Gesamtheit, so doch bald diese, bald jene, nicht erfüllen lassen, sollte doch jedem einleuchten, der sich über die Begrenztheit des menschlichen Aufnahmevermögens und menschlicher Arbeitskraft einmal Gedanken gemacht hat. Die Alleswisser sind gewöhnlich Nichtswisser.

Da nun solche Forderungen gerade an den einzelnen Stand des Klerus gerichtet werden, wird man füglich fragen dürfen, warum man von den Juristen, Medizinern, Naturwissenschaftlern und Staatsbeamten nicht die gleiche geistige Weite erwartet, warum man sich bei ihnen damit begnügt, daß sie ihr Fach meistern, warum man ferner von den Malern nicht verlangt, daß sie auch in Musik und Literatur, von den Literaten, daß sie in der bildenden Kunst und Musik erfahren seien. Es ist einfach nicht wahr, daß der Klerus in Sachen der Kunst tiefer stehe als die andern gebildeten Stände. Es mag sein, daß manche Salonlöwen recht lebhaft über Kunst plaudern können, und daß der Geistliche es ihnen hierin nicht gleichtut. Aber wie oberflächlich und angelesen sind zumeist diese Gespräche! Gar mancher dieser Ankläger würde sodann verstummen, wenn man ihn fragen wollte, was er, der Literat z. B., für die Förderung der andern Künste getan habe. Bestünde man auf einer klaren und eindeutigen Antwort, dann würde er, und zwar mit Recht, darauf hinweisen, daß sein Beruf der des Dichters sei, der ihn ganz erfülle und Abschweifungen in fremde Gebiete nicht erlaube. Diese Antwort mag aber auch der Geistliche geben. Denn in der Frage des Berufes, seiner Obliegenheiten, der wesentlichen und der unwesentlichen, liegt der Kern unserer Untersuchung.

Auch der schärfste Ankläger wird darin mit uns einig gehen müssen, daß der Beruf des Priesters die Sorge für die Seelen ist, und zwar nicht die Sorge für ihre Ausbildung in den weltlichen Kulturgebieten, sondern die Sorge für ihr ewiges Heil. Einzig und allein dahin zielt der Auftrag Christi, den er seinen Aposteln gegeben hat, und die gesamte Ausbildung des Priesters ist auf dieses Ziel hingeordnet. Die wenigen Vorlesungen, die er etwa noch über christliche Kunst zu hören bekommt, sind durchaus nicht imstande, ein tieferes Kunstverständnis zu erzeugen. Wer sich auf Grund solch mangelhafter Vorbildung gleichwohl ein solches zutraut, betrügt sich selbst und wird dann leicht mit wirklichen Künstlern in Widerstreit geraten. Im allgemeinen genügt als Frucht dieser Vorlesungen, daß sie Freude und Anteilnahme an edlen Kunstwerken wecken.

Der Priester bleibt aber auch als Priester Mensch, und niemand wird es ihm übelnehmen können, wenn er auch sein Menschentum pflegt und seine Seele an den guten Gaben und Schönheiten der Natur und Kunst erquickt. Der reine Pflichtmensch wird nur zu leicht ein Sonderling oder gar ein griesgrämiger, selbstgerechter Richter über andere, denen er jene

edlen natürlichen Freuden mißgönnt, auf die er selbst zum Schaden einer harmonischen Menschlichkeit verzichtet. Da der Geistliche nun als Verwalter der ihm anvertrauten Kirche und ihrer Kunstschätze in so enger Verbindung mit der ars sacra steht und er nicht die Unwahrheit sagen sollte, wenn er betet: „Domine, dilexi decorem domus Tuae", liegt es nahe, daß er die in den akademischen Kunstvorlesungen gewonnenen Elementarkenntnisse weiter pflegt, dieses oder jenes Gebiet aus dem weiten Bereiche der Künste als Lieblingsbeschäftigung und Gegenstand seiner Erholung von der Pflichtarbeit wählt und sich so im Laufe der Zeit ein übers gewöhnliche Maß hinausreichendes Wissen erwirbt. Das dürfte doch immerhin näher liegen als so manche andere Nebenbeschäftigung, die in keinerlei Verbindung mit seinem eigentlichen Berufe steht. Es hat gar nichts zu sagen, wenn er dabei zeitlebens ein Dilettant bleibt. Der Dilettant hat eine ganz wichtige Funktion im Kunstleben, und das Wort hat nur dort eine verächtliche Nebenbedeutung, wo eine kleine Begabung und Liebhaberei sich zum Genie aufblustern möchte oder für sein Urteil Unfehlbarkeit beansprucht. Dilettant sein heißt vor allem Liebe für eine Sache haben, und wer diese Liebe zur Kunst besitzt, hat nicht nur selbst seelischen Gewinn, sondern kann auch für andere zum Freudenspender werden. Es ist schon viel gewonnen, wenn ihm die Unterscheidung des gänzlich Wertlosen vom Werthaltigen gelingt. Gerade auf dem verwahrlosten Gebiet der Devotionalien- und Hauskunst haben schon viele Priesterdilettanten wertvolle Pionierdienste geleistet. Überhaupt dürfte es kaum eine Vereinigung, die sich Pflege und Förderung der christlichen Kunst zum Ziele setzt, gegeben haben und geben, in der nicht auch Geistliche mit an der Spitze stehen und anfeuernd oder mäßigend, je nachdem, mitwirken. Man denke etwa an die Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst, an die Katholische Kunstwarte in Düsseldorf, an den Cäcilienverein, an die Gesellschaft für Erneuerung der katholischen Kirchenmusik. Es ist doch nicht zu leugnen, daß das einträchtige Zusammenwirken von Künstlern und Geistlichen in solchen Vereinigungen schon viel Gutes erreicht und viel Wertloses verdrängt hat.

Der geistliche Kunstfreund wird auch die Entwicklung der Kunst, wenigstens in ihren großen Zügen, verfolgen, wofür ihm die einschlägigen Bücher und Zeitschriften genügenden Stoff bieten. Er lernt dort nicht nur die bedeutenden Künstler mit ihrer Eigenart kennen, so daß er nicht leicht in Verlegenheit gerät, wenn er einmal ihre Dienste in Anspruch nehmen muß, er wird sich auch mit alten und neuen Kunsttheorien auseinandersetzen, die ihm dort vorgelegt werden. Wir werden noch sehen, daß er sich durchaus nicht alle „Fachurteile" zu eigen machen braucht, denn manche davon sind auf schwachen Grund gebaut. Aus den Zeitschriften lernt er sodann auch das Wettbewerbswesen kennen. Gerade ein Wettbewerb kann ihn gar nicht so selten aus großer Verlegenheit retten. Es hat sich z. B. die Notwendigkeit herausgestellt, eine neue Kirche zu bauen, ein Altarbild oder eine Plastik neu anfertigen zu lassen. In seiner Pfarrei hat er „Künstler", die sich nach dem Auftrag sehnen, ihm selbst und den Kirchenvorstandsmitgliedern in den Ohren liegen, während an ihrer

Nichteignung nicht der geringste Zweifel bestehen kann. Nur ein Preisausschreiben gibt ihm die Möglichkeit, die einheimischen Kräfte auszuschalten, ohne daß ihm ein Vorwurf daraus gemacht werden könnte, da nicht er, sondern das Preisgericht die Verantwortung trägt.

Auf den Wert selbstgepflegter Hausmusik brauchen wir nur hinzuweisen. Gerade dem Geistlichen, der auf Familienfreuden verzichtet hat, mag sie über manche trübe und einsame Stunde hinweghelfen. Niemals wird das Radio imstande sein, vollgültigen Ersatz für eigene musikalische Fertigkeiten zu leisten. Das mühsam Erarbeitete macht glücklicher als rein passives Aufnehmen. Mit ganz anderer Anteilnahme wird er dann auch auf die Darbietungen seines Kirchenchores achten, und dieser selbst wird zu guten Leistungen angespornt, wenn er weiß, daß er am Geistlichen einen wohlwollenden Förderer erblicken darf.

Ein nicht gering anzuschlagender Gewinn ist es für den Kunstfreund, daß er die Künstlerseele mit ihren Eigenarten und Schwierigkeiten besser verstehen lernt. Die Künstler sind im allgemeinen sehr offen und gerne bereit, sich auszusprechen, wo sie einem Geistlichen begegnen, der an ihrem Streben Anteil nimmt, sie ermutigt und ein gütiges Herz zeigt. Allzu oft finden sie dieses Entgegenkommen ja nicht. Und doch gehören beide zusammen, denn auch der christliche Künstler ist eine Art von Priester, der den Seelen zu dienen hat. Aus alten Zeiten sind uns noch viele Kunstwerke erhalten, bei denen die friedliche Zusammenarbeit von Künstler und Theologen offensichtlich ist. Das Urteil darüber, was bildhaft darstellbar ist, wird freilich dem Künstler zu überlassen sein; nicht alle guten und schönen Gedanken lassen sich schaubar gestalten.

Ein Geistlicher, der in der Geschichte der christlichen Kunst bewandert ist, wird auch nicht leicht jener Überängstlichkeit verfallen, die schon bei jeder auch noch so harmlosen Darstellung des Nackten gleich Versuchung und Sünde wittert. Wir erinnern uns noch der Proteste, die der „Kölnischen Volkszeitung“ vor einigen Jahren zugingen, als sie zu Weihnachten eine mittelalterliche herzig-naive Darstellung der Geburt Christi gebracht hatte, auf der das Jesuskind unbekleidet war. Solche Darstellungen finden wir im Mittelalter und auch später noch häufig, selbst in Kirchen. Wenn auch Umstände der Zeit, des Ortes und der in Frage kommenden Beschauer manche Rücksicht fordern, so sollte eine natürliche Erziehungskunst es doch dahin bringen, daß an solchen frommen, von jeder unlauteren Absicht freien, gänzlich unsinnlichen Darstellungen niemand Ärgernis nimmt. Schon P. Albert Kuhn hat sich in der Vorrede zum ersten Plastikband seiner „Allgemeinen Kunstgeschichte“ über die „erschreckliche Prüderie, Blödigkeit, Ärgernissucht, Empfindsamkeit und Entzündlichkeit“ beklagt, der selbst die Sprache und die Bilder des Evangeliums nicht immer zurückhaltend genug seien. Das sei nicht das Wahrzeichen eines reinen, gesunden und starken Geschlechtes, sondern eines überreizten, verweichlichten Zeitalters.

Als selbstverständliche Voraussetzung sollte für jeden Priester gelten, daß er genaue Kenntnis von der Lehre der Kirche über die kirchliche Kunst und der darüber erlassenen disziplinären Vorschriften besitzt.

Gegenüber manchen verstiegenen Äußerungen, die ihm da und dort im heutigen Schrifttum begegnen — wir werden einige Proben noch kennen lernen —, wird er sich vor Augen halten, was das Konzil von Trient in seiner 25. Sitzung über den Sinn der religiösen Bilder mit Worten verkündet, aus denen klar deren Menschendienstlichkeit hervorgeht. Die Bilder, so wird dort ausgeführt, sollen die Gläubigen in den Heilswahrheiten unterrichten, sie an Christi Gnaden und Wohltaten erinnern und aneifern, Gott für die Wunder und heilsamen Beispiele der Heiligen zu danken, ihr Leben nach diesem Vorbild zu gestalten und in der Anbetung und Liebe Gottes und in der Frömmigkeit fortzuschreiten. Und über die Zeremonien und Riten der heiligen Messe, zu denen auch die Kirchenmusik zu rechnen ist, lehrt das gleiche Konzil in der 22. Sitzung: „Da die menschliche Natur ohne äußere Hilfsmittel sich nur schwer zur Betrachtung göttlicher Dinge erschwingen kann, darum hat die Kirche, unsere gütige Mutter, gewisse Riten, z. B. leises oder lauteres Aussprechen von Teilen der heiligen Messe, festgesetzt und Zeremonien wie mystische Segnungen, Kerzen, Räucherwerk, Kleider und vieles andere gemäß apostolischer Übung und Überlieferung angeordnet, damit die Majestät des erhabenen Opfers zum Bewußtsein gebracht würde und die Herzen der Gläubigen durch solche sichtbare Zeichen des Glaubens und der Frömmigkeit zur Betrachtung der hohen Geheimnisse dieses Opfers angetrieben würden." Auch hier ist der Dienst am Menschen eindeutig verkündet.

Außer diesen grundlegenden Lehrsätzen hat die Kirche auch einzelne Vorschriften und Gesetze in Sachen der kirchlichen Kunst erlassen. Noch wichtiger für das praktische Leben als der Wortlaut dieser Vorschriften und Gesetze ist die Kenntnis ihrer Interpretation. Allgemeine positive Gesetze und Vorschriften stellen Ideale dar, die in der Wirklichkeit nicht immer zu erreichen sind. Kein Kirchengesetz verpflichtet mich, mit dem Kopf durch die Wand zu rennen, es setzt vielmehr die naturrechtlichen Grundsätze über seine Handhabung im Einzelfall voraus. Es ist keineswegs gegen das sentire cum ecclesia, wenn jemand aus wichtigen Gründen zur Überzeugung kommt, daß ein Kirchengesetz unter besonders gelagerten Umständen nicht verpflichtet. Auf Durchführung um jeden Preis zu drängen, könnte geradezu unklug sein. Aber auch Suggestionserfolge sind selten von Dauer.

Aus dem Hauptberuf des Priesters als Seelsorger ergibt sich ohne weiteres, daß ihm auch die kirchliche Kunst nicht eine Sache für sich ist, sondern ein Mittel, die Gläubigen auf ihrem Heilswege zu fördern, daß ihm das tantum-quantum oberster Grundsatz sein muß. Er findet sich da ganz im Einklang mit dem Trienter Konzil. Sehr treffend sagt Karl Muth einmal: „Religion braucht nicht die Kunst, aber Kunst braucht die Religion. Kunst kann ein willkommenes Mittel sein für die Religion, aber nicht mehr. Ihre rein zwecklose Bestimmung liegt ganz im Kulturellen, es sei denn in dem Sinn, wie jedes Menschenwerk überhaupt in seinem letzten Ziel auf Gott gerichtet ist." Ganz ähnlich Wilhelm Hausenstein: „Es wäre die falscheste Logik, meinen zu wollen, es könne ohne Kunst auch keine Religion geben; notwendig sei die religiöse Vitalität auch

produktiv im Künstlerischen. In seinem vitalsten Augenblick, in der Epoche des Urchristentums, war das Christentum ohne wesentliche künstlerische Produktion; die christliche Antike (im engeren Sinn) ist voll des Groben, Plumpen, Flüchtigen, Dürftigen" („Berl. Tageblatt", 7. Februar 1928). In dieser Zeitschrift wurde die wichtige Unterscheidung von der religiösen und kulturellen Seite der christlichen Kunst von jeher gemacht.

Für den Priester als Seelsorger ist die Kunst also ein Mittel zu einem äußern, außerkünstlerischen Zweck. Eine solche äußere Zwecksetzung liegt aber dem Künstler als Künstler fern. Selbst der überzeugt christliche Künstler, und wäre er ein Heiliger, wird seelsorgliche Wirkungen nicht direkt beabsichtigen, da eine solche Absicht nur zu leicht störend in seine künstlerische Aufgabe eingreift; er wird vielmehr aus der Fülle seiner innern Gesichte heraus das Kunstwerk schaffen und die religiöse Wirkung abwarten. Das gebietet ihm sein künstlerisches Gewissen.

Es leuchtet ein, daß diese verschiedene Betrachtungsweise des Seelsorgers und des Künstlers eine Quelle tragischer Verwicklungen sein kann und oft genug ist. Der Geistliche empfindet mit dem Instinkt des christlichen Volkes, daß dieses oder jenes Kunstwerk wenig oder gar nicht geeignet ist, ihn in seiner priesterlichen Tätigkeit zu unterstützen, da es volksfremd ist und den Gemeinschaftsgeist vermissen läßt, der kirchlichen Kunstwerken eigen sein müßte.

Die Auffassung der christlichen Kunst als Mittel religiöser Erhebung wird heute von nicht wenigen abgelehnt, weil sie nicht in die Tiefe des Problems vorstoße; sie möchten die religiöse Kunst als äußern Ausdruck der innern Gottesverehrung betrachtet wissen. Das ist sie ja auch in der Tat, aber die Folgerungen, die sich aus dieser Betrachtungsweise ergeben, sind letzten Endes eben doch die gleichen wie die Folgerungen aus der Zweckauffassung des Konzils. Denn Kunst als Ausdruck der innern Gottesverehrung ist nur echt, wenn er eine natürliche Geste der innern Gesinnung darstellt, und zwar, da es sich doch um eine kirchliche Gemeinschaft handelt, ein natürlicher Ausdruck eben dieser Gemeinschaft und nicht nur eines religiös vielleicht sehr hochgestimmten Künstlers. Es ist im Grunde und objektiv eine Unehrlichkeit, wenn das Volk etwa ein Lied rein mechanisch mitsingt, das ihm nicht aus der Seele quillt. Der äußere Ausdruck ist der innern Gesinnung unangemessen und darum unecht. Der Priester als Hüter der Kunst in seiner Kirche wird diesen wichtigen Gesichtspunkt nicht außeracht lassen dürfen und Werke nicht dulden, die als reine Kunstwerke und individuell-religiös vielleicht recht hoch stehen, bei den Gläubigen in ihrer Gesamtheit — auf einige wenige kommt es dabei nicht an, denn solche wird es immer geben — kein entsprechendes Echo wecken und auch beim größten Optimismus nicht erwarten lassen, daß sie es später einmal wecken werden. Kirchliche Kunst hat also in jedem Fall, man mag sie auffassen wie man will, Rücksicht auf die gläubige Gemeinschaft zu nehmen.

So wird der Geistliche, der diese Dinge erwägt, vielleicht mit dem wahrlich nicht reaktionär gesinnten Dr. Alois Wurm „die Ketzerei wagen, daß es immer noch besser ist, das Volk freue sich wirklich an einer sehr

süßen Theresia vom Kinde Jesu, als daß es vor einer künstlerisch hochwertigen Madonna kniee, die ihm zeitlebens nicht das Geringste zu sagen hat" (Bericht über die 5. Tagung für christliche Kunst, „Augsburger Postzeitung" vom 15. Oktober 1927). Wie viele Geistliche tatsächlich dieser „Ketzerei" huldigen, bekunden die zahllosen Bilder und Statuen gerade dieser Heiligen in unsern Kirchen. Wie leicht hat es da der Pfuscher und Fabrikant, wie schwer dagegen der echte Künstler! Dieser wird damit rechnen müssen, daß seine Entwürfe vielleicht ganz abgewiesen werden oder sich so viele Änderungen und Verwässerungen gefallen lassen müssen, daß von Kunst nicht mehr viel übrig bleibt. In den meisten Fällen ist er schon des nackten Lebens wegen genötigt, sich den Wünschen seines Auftraggebers zu fügen. Wie viele Briefe von Künstlern habe ich schon erhalten, die ihr Schicksal bald resigniert, bald in bittersten Worten bis zu einem erschreckenden Antiklerikalismus beklagen!

Es ist nicht zu bestreiten, daß eine rein seelsorgliche Absicht allem möglichen Schund Tür und Tor öffnen müßte. Das will die Kirche keineswegs. Im Gegenteil: so wenig sie kulturelle Aufgaben zu erfüllen hat, in dem einen Punkt der kirchlichen Kunst drängt sie auch auf Kultur, d. h. sie verlangt, daß alle für kirchlichen Gebrauch bestimmten Gebäude, Bildwerke und Tonschöpfungen wirkliche Kunst seien und nicht nur Scheinkunst. Mit dieser Forderung will sie durchaus nicht einem Ästhetisieren der Religion Vorschub leisten; nicht Leckerbissen will sie ihren Kindern darreichen, sondern nahrhaftes Brot.

Zwei Bedingungen hat darum jedes Werk, das in die Kirche Eingang finden möchte, zu erfüllen: es muß künstlerisch vollwertig, aber auch geeignet sein, religiöser Förderung der Gläubigen zu dienen. Was die letztere Bedingung betrifft, so hat der Geistliche als Seelenleiter im allgemeinen wohl den richtigen Blick für das, was den Seelen frommt. Indes ist die religiöse Zweckdienlichkeit nicht immer auf den ersten Blick erkennbar. Allzu große Ängstlichkeit, aber auch allzu großer Eifer für das Neue können bei bester Absicht versagen. Beispiele für beides konnten wir in den letzten Jahrzehnten, während der Sturmflut des Expressionismus einerseits und starrem Festhalten an einer müde und schwach gewordenen Formenwelt anderseits, in reicher Fülle sehen und hören. Aber grundsätzlich alles Neuartige ausschließen zu wollen, hieße die kirchliche Kunst erstarren machen. Ein gelegentlicher Fehlgriff ist nicht zu tragisch zu nehmen.

In eine weit schwierigere Lage sieht sich der Seelsorger versetzt, wo es sich um die Erfüllung der ersten Bedingung, der Forderung nach echter Kunst, handelt. Wir haben ja die mangelhafte Kunstschulung bereits erwähnt, die dem Klerus als Stand in gleicher Weise wie den andern gebildeten Ständen geboten wird. Es gibt nur wenige Geistliche, die in diesem oder jenem Kunstzweig als Fachleute gelten können, und diese konnten es nur werden, weil sie von den zuständigen Behörden für gründliche Fachstudien freigestellt wurden. Die übrigen, zum weitaus größten Teil Landgeistliche, haben gar nicht die notwendigen Gelegenheiten zu ver-

tieften Kunststudien. Denn aus Büchern allein mag man zwar kunstgeschichtliches Wissen, nicht aber ein zuverlässiges ästhetisches Urteil, das auch dem Neuen Gerechtigkeit widerfahren läßt, gewinnen. Dazu gehört in erster Linie fortgesetztes Sehen und Vergleichen von Kunstwerken und Kenntnis der geistigen und handwerklichen Voraussetzungen. Dem Landgeistlichen fehlt hierzu so gut wie jede Gelegenheit. Der Großstadtseelsorger dagegen ist so sehr mit andern Arbeiten überhäuft, daß er gar nicht dazu kommt, die vielfach gebotenen Gelegenheiten auszunützen. Niemand kann da einen berechtigten Vorwurf erheben, wenn er diese Verhältnisse im Auge behält.

Aber auch der geistliche Kunstfreund, dem die christliche Kunst ein wirkliches Anliegen ist, der sich darum auch immer wieder bemüht hat, den Schatz seiner Kenntnisse zu vermehren und sein Urteil zu schärfen, wird heute, bei der völlig abgerissenen Tradition, bisweilen aus eigener Kraft nicht mehr zu entscheiden vermögen, ob ein bestimmtes Werk wirklich ein durchgeformtes Kunstwerk ist, oder ob es nur ein neumodisches Kleid trägt.

Um den Schwierigkeiten einer peinlichen Wahl zu entgehen, wählen viele Geistliche, wenn sie einen Kunstgegenstand, eine Plastik etwa oder ein Altargemälde, brauchen, den bequemsten Weg: sie wenden sich an eine der zahlreichen Anstalten für kirchliche Kunst. Bereitwillig und mit der nächsten Post erhalten sie von dort unverbindlich Abbildungen und Entwürfe. Die besseren unter diesen Anstalten beschäftigen ja in der Tat akademisch gebildete Künstler; da sie aber nun einmal geschäftliche Unternehmungen sind und aus jahrzehntelanger Erfahrung heraus ein feines Gespür für die Ware haben, die Absatz verspricht, können sie nur solche Künstler brauchen, die auf Geleisen gehen und jeder persönlichen Eigenart entbehren. Wenn wir nun auch im günstigsten Falle annehmen, daß das Urbild der angebotenen Kopie künstlerisch einwandfrei ist und den Forderungen der Kirche genügt, so bedeutet diese bequemste Lösung doch eine schwere Beeinträchtigung der freien, unter hartem wirtschaftlichem Druck stehenden Künstlerschaft. Andere mögen darum diesen Weg nicht gehen und suchen sich unter den freien Künstlern einen aus, der sich schon vielfach bewährt hat und anerkannten Ruf besitzt, dessen Werke er aus zahlreichen Abbildungen in Zeitschriften und Kunstmappen kennt. Künstler dieser Art werden dann leicht mit Aufträgen überlastet, was die Qualität ihrer Schöpfungen immer mehr herabmindert, während andere Künstler, ebenso ernste, vielleicht sogar ernstere, Mühe haben, sich durchzusetzen und auch nur das tägliche Brot zu verdienen, weil der Auftraggeber ihnen mißtraut und sich vor Enttäuschungen bewahren möchte. Nicht immer ist ja dieses Mißtrauen unberechtigt. Denn es gibt auch Künstler, mit denen zu verhandeln wahrlich nicht leicht ist. Sie halten sich für verkannte Genies, verschließen sich auch wohlbegründeten Wünschen, halten Termine nicht ein, fordern zu hohe Preise und spielen dann den Beleidigten, wenn der Geistliche von ihrer weiteren Inanspruchnahme absieht, da er zu den sonstigen Mühsalen seines Amtes nicht auch noch Lust hat, sich mit einem allzu selbstbewußten und anmaßenden

Künstler herumzustreiten. Indes sind das Ausnahmen, denn die meisten Künstler sind bescheiden und mäßig in ihren Ansprüchen und verdienen darum unser Wohlwollen und unsere tatkräftige Förderung. Damit freilich muß sich der geistliche Auftraggeber abfinden, daß er vom freien Künstler nicht wie von der Kunstfabrik unverbindliche Entwürfe erwarten kann. Solche Entwürfe müssen für jeden Fall entlohnt werden, wenn es vielleicht nicht zur Ausführung des Werkes kommen sollte.

Aber nehmen wir nun den Fall, der Geistliche, Kunstdilettant oder nicht, der bestimmten Werken und Künstlern gegenüber zu keinem klaren Urteil kommt, wendet sich an einen in Kunstdingen erfahrenen Fachmann um Rat. Er ist damit noch lange nicht aller Sorge ledig. Es kommt ganz darauf an, welchem Ratgeber er in die Hände fällt. Das Folgende wird erklären, warum wir diesen etwas respektlosen Ausdruck gewählt haben. Es gibt auch unter den kunsterfahrenen Leuten die mannigfachsten Schattierungen, die sich zwischen völlig entgegengesetzten Lagern bewegen. Wir möchten außerkünstlerische Gesichtspunkte, die leicht hereinspielen, nur erwähnen, wenn z. B. ein solcher Ratgeber mit diesem oder jenem Künstler befreundet oder verwandt, sein Bundesbruder oder Symposiongenosse ist, oder wenn er weiß, daß ein minderwertiger Künstler in Not ist und ihn deshalb aus Mitleid empfiehlt, oder wenn er, der Ratgeber, Exponent einer bestimmten Künstlergruppe ist, die sich als Alleinbesitzerin der richtigen Anschauungen betrachtet. Es leuchtet ein, daß solche Motive und Bindungen den Wert eines Gutachtens in Frage stellen.

Aber auch bei Kunstkennern, die sich von solchen Rücksichten frei wissen, gibt es keinerlei Einheit der Anschauungen und Überzeugungen. Der eine fühlt sich der Tradition verpflichtet und lehnt alles Neuartige ab; er ist vielleicht ein ausgezeichneter Kunsthistoriker, der in der Kunst der Vergangenheit über ein umfassendes Wissen verfügt, ihr aber auch die einzig gültige Norm für das Schaffen der Gegenwart entnehmen möchte; ein anderer hat nur Sinn für neuzeitliche Problematik und tritt nur für solche Künstler ein, die um jeden Preis Neuformungen versuchen, selbst auf die Gefahr hin, daß er selbst schon nach wenigen Jahren das früher Empfohlene nicht mehr ansehen mag, weil die Richtung sich inzwischen wieder geändert hat. Nicht einmal über die Frage, ob eine Schöpfung überhaupt künstlerischen Wert hat, herrscht in jedem Fall Einigkeit, geschweige denn über die Wertgrade. Wer jahrzehntelang mit Künstlern und Kunsttheoretikern verkehrt hat, kann diese unerfreulichen Verhältnisse aus eigener Erfahrung bezeugen, und unsere Kunstzeitschriften und Kunstausstellungen beweisen sie nicht minder.

Wenden wir uns der Kirchenmusik zu; auch für sie trägt ja der rector ecclesiae die Verantwortung, da er sich nicht immer auf den Geschmack und Eifer seines Chorleiters verlassen kann. Auch hier steht er, der selbst vielleicht gänzlich unmusikalisch oder nur wenig vorgebildet ist, einem Wirrwarr von Anschauungen gegenüber, von Duldern und begeisterten Pflegern instrumentaler Meßkompositionen bis zu den Nur-Choralikern. Er mochte bisher der Meinung sein, daß es im Neuen Bunde nur ein einziges Opfer gibt, das von Christus dargebrachte Meßopfer, daß da-

gegen die es begleitenden Zeremonien und Riten einschließlich der Kirchenmusik des Menschen wegen von der Kirche geschaffen worden seien, wie das Konzil von Trient ausdrücklich lehrt, nunmehr liest er in einer jüngst erschienenen Schrift: „Wir sehen heute das Wesen der Kirchenmusik nicht mehr in konzertmäßigen Darbietungen, die zu musikalischem Genuß und zu religiöser Anregung dienen sollen, sondern im Opfer, das in Ernst und Hingebung zur Ehre Gottes dargebracht wird." Es ist doch nicht anzunehmen, daß das Wort „Opfer" hier als Entsagung, als aszetische Übung verstanden werden soll. Man mag mit Fug und Recht „konzertmäßige Darbietungen" und „musikalischen Genuß" ausschließen, aber das Ziel „religiöser Anregung" muß Leitstern bleiben. Wir haben sodann bisher die klassische Polyphonie der römischen Schule mit Palestrina[1] an der Spitze höchsten Lobes für würdig gehalten, worin uns auch das „Motuproprio" Pius' X. beipflichtet; nun lesen wir, daß sie Vertreterin einer antiliturgischen Kirchenmusikkultur sei, Ausdruck des neuzeitlichen Individualismus, da im polyphonen Stimmverband jede Stimme ihre Selbstberechtigung habe. Wir erinnern uns des weiteren, daß die deutschen Singmessen von Joseph Haas als ganz neue Offenbarungen gepriesen und in feierlichsten Pontifikalmessen gesungen wurden. Inzwischen ist uns schon manche „eingewickelte" Kritik zu Ohren gekommen, heute werden sie als „völlig unliturgisch und unchoralisch" bezeichnet. Wir haben es sodann bisher als Selbstverständlichkeit betrachtet, daß ein kirchliches Volkslied volkstümlich sein müsse, so gut wie wir vom Eisen erwarten, daß es Eisengehalt besitze, jetzt muß sich der verdiente Pius Parsch dafür tadeln lassen, daß er für kirchliche Volksmelodien den Grundsatz der Volkstümlichkeit aufstellt. Wir wissen schließlich aus unserer eigenen Schulerfahrung, wie schwierig es ist, den Kindern in ihrer Mehrzahl auch nur die Elementarkenntnisse ihrer Muttersprache beizubringen, heute wird allen Ernstes die Forderung erhoben: „Es muß die Möglichkeit der Lateinschulung, zumal für die Jugend, geschaffen werden, da es unmöglich ist, daß eine Gemeinde, die z. B. lateinische Psalmen und Vespern singen will, dies auf die Dauer ohne die geringste Kenntnis des lateinischen Sprachbaues und der wichtigsten Wörter unternimmt."

Wenn man diese und ähnliche Gedankengänge liest, die über den Wolken schweben, dann möchte man am liebsten den edlen Beuroner Benediktinermönch Ambros Kienle, der selbst ein tüchtiger Choralforscher war, aus seiner Grabesruhe aufstören und ihn bitten, eine neue, den heutigen Fragestellungen angepaßte Ausgabe seiner Schrift „Maß und Milde in kirchenmusikalischen Dingen" in die Öffentlichkeit zu werfen. Wir werden aber auch den scharfen Ton verstehen, den der Herausgeber des Gregoriusblattes, Domkapellmeister Th. B. Rehmann, dem gewiß niemand Mangel an Choralbegeisterung nachsagen kann[2], einigen Kirchenmusik-

[1] Der Verfasser der Schrift, den wir nicht nennen möchten, der neben guten und beherzigenswerten Gedanken alle hier aufgezählten Übersteigerungen vorträgt, schreibt durchweg „Palästrina".

[2] Auch der Verfasser dieser Abhandlung möchte sich mit Nachdruck gegen den Vorwurf der Choralfeindschaft verwahren. Er muß allerdings gestehen, daß er das

fanatikern gegenüber anschlug: „Der Choral muß sich aber auch dasselbe gefallen lassen wie die Heilige Schrift, indem die ganz besonders ‚Reinen' nur den Choral anerkennen wollen unter Hinwegsetzung über das in großer und heiliger Tradition begründete Recht der über den Choral hinaus weiterentwickelten kirchenmusikalischen Kunst. Kirchenmusikalische Schwarmgeister sind es, die genau in unsere apokalyptische Zeit hineinpassen und in ihrer Art Bilderstürmerei treiben, dabei natürlich den tiefen Sinn der liturgischen Bewegung verfälschen mit Thesen pharisäischer Rechthaberei, dilettantischer Anmaßung und modischer Betriebsamkeit. Videant consules!" (Im Schritt der Zeit. Sonntagsbeilage der „Kölnischen Volkszeitung", Nr. 40, 4. Oktober 1936.)

Kehren wir zurück zu unserem vielgeplagten, um die richtige Auswahl von Kunstwerken besorgten „Kirchenvater". Er hat vielleicht selbst schon einmal üble Erfahrungen mit so einem Kunstratgeber gemacht oder von andern Seiten darüber berichten hören. Er wendet sich deshalb, um sicher zu gehen, an eine Reihe von Fachleuten. Nach allem, was wir gesagt haben, werden wir den Schluß ziehen müssen, daß ihm damit nicht nur nicht geholfen wird, daß er vielmehr bald vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sehen wird. Er kann sich in diesem Meinungslabyrinth nicht zurechtfinden. Kann es uns da wundern, wenn sich ihm schließlich der Seufzer entringt: „Der Himmel bewahre mich vor den Fachleuten!" und wenn er es vorzieht, ein künstlerisch vielleicht weniger bedeutendes, aber den ungeschulten Augen seiner Gemeinde entsprechendes Werk zu erwerben, als ein problematisches, das heute von einigen bewundert und morgen von allen abgelehnt wird oder gar ein Einschreiten der kirchlichen Behörde befürchten läßt?

Aber auch den Fachleuten, seien es Wissenschaftler oder ausübende Künstler, kann man aus ihren so verschiedenen Anschauungen und Werturteilen keinen Vorwurf machen. Wir leben in einer rasend dahingalop-

---

Ideal eines lebendigen Choralgesanges zum ersten und einzigen Mal — von annähernder Güte waren die Leistungen einiger Knabensolisten der Schola Gregoriana des Abtes Schachleiter in der Münchener Allerheiligenkirche — im Dom von Florenz als wahrhaft beglückendes Erlebnis vortragen hörte. Es war im November 1912 bei einer tripolitanischen Siegesfeier. Die Sängertribüne war im Kirchenchor aufgeschlagen, so daß man die Sänger gut beobachten konnte. Mit welch federleichter Beschwingtheit diese Sänger die Choralmelismen vortrugen, mit welch vollendeter Grazie dabei jeder Ton dem andern die Hand reichte, ist mit Worten nicht zu schildern. Dieses Singen war ein erdentrücktes überirdisches Schweben. Und es wurde dabei nach keiner modernen Vortragstheorie gesungen, wohl aber vermutlich aus einer uralten Tradition heraus, die es begreiflich erscheinen ließ, warum man im Altertum diesen einstimmigen Melodien eine so gewaltige Wirkung zuschreiben konnte. Subjektive Affekte schieden völlig aus; es war vielmehr ein bel canto, der durch sein bloßes Sein ergriff, nicht durch das, was er etwa ausdrückte. Der Vergleich mit unsern nordischen Kehlen drängte sich förmlich auf. Was wir an Choral, auch in großen und größten Kirchen, zu hören bekommen, mutet dagegen, um ein Bild zu gebrauchen, an wie mehr oder minder geschickt ausgestopfte Vögel in einer zoologischen Sammlung mit ihrem hübschen buntfarbigen Gefieder gegenüber der quicklebendigen, fliegenden und singenden Vogelwelt in Gottes herrlicher Natur.

pierenden Zeit, wo die durchmessenen Räume in raschester Folge einander ablösen. Alter (das Problem der Generationen), Umgebung, Schulung, Temperament, alles das wirkt zusammen, um dieses Durcheinander verschiedenster Auffassungen hervorzubringen, wobei jeder beachtliche Gründe für sich in Anspruch nehmen kann. Als die Kunst noch in ruhigem organischem Wachstum sich weiterentwickelte, festgegründet auf einer einheitlichen Weltanschauung und einem soliden, von Jugend auf geübten Handwerk, von ästhetischen Theorien nicht bevormundet, da konnte der Geistliche sich an den Fachmann wenden, ohne Enttäuschungen befürchten zu müssen; von verschwindenden Ausnahmen abgesehen, standen alle diese Künstler auf den Schultern ihrer Vorgänger, hatten Tüchtiges gelernt und rechtfertigten das Vertrauen durch ihre Leistungen, die bei aller hohen Kunst auch dem einfachen Mann aus dem Volke eingängig war.

Die heutige Kulturmenschheit ist geistig derart zerrissen, daß man meinen könnte, es hätten sich Bewohner verschiedener, um Tausende von Lichtjahren von uns entfernter Welten auf unserer armseligen Erdkugel versammelt, die einander nicht verstehen können. Diese trostlosen Verhältnisse widerspiegelt die schöpferische Kunst nicht minder wie die kritische Kunstwertung. Unsere Rechnung geht deshalb auch nicht glatt auf, wie wir schon in der Einleitung bemerken mußten. Es mag uns aber der Gedanke trösten, daß ein glattes Schlußergebnis, wie es uns vielleicht manche Verfechter eines abstrakten Ideals vorlegen möchten, weit mehr Rechenfehler enthielte als das unsrige. Der Widersinn ist nur ein scheinbarer.

Um Fortschritt, Christentum und Abendland

Von Dr. Willi Kölmel

Fortschritt! Der Oberflächlichkeit genügen Dinge wie Kino, schnellere Verkehrsmittel, technische Entdeckungen; dem tieferen Nachdenken ist er eine Höherentwicklung der Menschheit im gesamten. So oder so lebt die Hoffnung auf Fortschritt in jedem; die Aufklärung verabsolutierte sogar den Glauben an den Fortschritt zu einer Art Religion, ihr Wort vom stetigen Fortschritt mit Hilfe von Vernunft und Wissenschaft ist noch vielen Wahrheit und Leitsatz. Gewiß, man ist, durch viele Rückschläge ernüchtert, durch das Ahnen möglicher Katastrophen erschreckt, nicht mehr so unbekümmert fortschrittlich wie einst in der guten alten Zeit. Die Enttäuschung über manche Segnungen der aufgeklärten Vernunft sucht schon seit der Romantik einen Ersatz in der Hingabe an das unvernünftige Leben, aber diese Freude am Leben ist vorerst weithin nur Reaktion gegen die Verstandesherrschaft, nur neues Mittel zum — nun wieder zum „wahren Fortschritt". Freilich immer mit der Gefahr, vorher in ein Sichtragenlassen abzugleiten, und manche sind ihr auch schon erlegen. Allein trotzdem bleibt sicher, daß der Fortschrittsglaube erst tief erschüttert ist, er ist keineswegs tot.

Und tot sind ebensowenig und verbreiten sich daher weiter jene Selbst-

gewißheit des „bons sens", jene Angriffslust gegen „Vorurteile", die ihre eigentliche Schärfe in der Attacke gegen die Religion als Hort alles Rückschritts erhält. Wie verhängnisvoll diese Kennzeichnung selbst im heiligen Bezirk des „sine ira et studio" wirkte, lehrt die „voraussetzungslose" Historik, die nur selten über eine Registrierung als interessant, aufschlußreich hinaus die Tätigkeit der mittelalterlichen Kirche etwa als fortschrittlich zeigt, ganz zu schweigen davon, wie man in tendenziöser Forschung die kirchlichen Einflüsse offen als schädlich verdächtigt. Auf der andern Seite hat man sich schon immer gegen diese Front der Gleichgültigkeit, des Irrtums oder bösen Willens um ein gerechtes Urteil bemüht; der Erfolg war gering.

Der Kampf ist heute gerade in Deutschland erneut und heftiger aufgeflammt. Es ist daher von Nutzen, daß zwei Schriften Christoph Dawsons übersetzt wurden (Progress and Religion — The Making of Europe; zit. als I u. II[1]), in denen er auf der Front des Christentums zu unsern Fragen Stellung nimmt. Er schreibt zwar von der englischen Situation her, Einzelheiten sind zweifelhaft, doch die Gesamtschau ist sehr wertvoll und setzt mit neuen Forschungsergebnissen das große Werk der christlichen Verteidigung fort. Im Folgenden sei versucht, unter Bezug auf Dawson das Problem Fortschritt, Christentum und Abendland zu umreißen.

I.

Kultur ist in Raum und Zeit, im Nebeneinander, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Alles menschliche Geschehen weckt aber in uns die Frage nach dem Wert: gut oder schlecht. Den Ungerechtigkeiten einer brüchigen Ordnung, der Möglichkeit einer einfachen Korrektur durch Vernunft und Wissenschaft gegenüber antwortete die Fortschrittslehre der Aufklärung und ihrer Nachfolger darauf, daß das Geschehen im ganzen immer zum Besseren hin, d. h. Fortschritt sei. Die Enttäuschung kam, schließlich klang in den verstummenden Donner des Weltkriegs der dunkle Ruf vom Untergang des Abendlandes, der allen Fortschritt in das unvernünftige Gesetz von Geburt, Blüte und Tod einspannte. Kultur sei immer für sich, allgemeinen Fortschritt gebe es nicht.

Dawson geht von diesen Vorgängen aus, er betont, daß Spenglers Verabsolutierung der kulturellen Einheit und ihres Schicksals an der Tatsache der gegenseitigen Beziehungen, des Weiterlebens scheitere (I, 27 ff.)[2]. Er zeigt ferner, daß die Einordnung des geschichtlichen Fortschritts in die kosmische Entwicklung, sofern man diese mechanistisch auffaßt, zur Annahme eines ewigen kosmischen Kreislaufes zwingt, will man nicht an ein Fortschreiten zum ewigen Tod glauben. Damit löst sich die Fort-

[1] I Die wahre Einheit der europäischen Kultur. Deutsch von K. Schmidthüs. 8° (XV u. 235 S.) Regensburg 1935, Pustet. Kart. M 5.20. Der deutsche Titel gibt den Inhalt nicht gut wieder. Der englische Titel wäre besser geblieben. — II Gestaltung des Abendlandes. Leipzig 1935, Hegner. Vgl. diese Zeitschrift 130 (1935/36) 575 f.

[2] Das tiefe Problem der Vergänglichkeit der Kulturen bleibt dabei allerdings bestehen.

schrittlehre selbst auf (I, 14, 190 ff.). Diese vollkommene Einordnung in eine mechanistische Naturerklärung hat vor allem die materialistische und biologische Welterklärung vollzogen. Im übrigen läßt man den Fortschritt für sich neben oder über der Natur auf Grund der wachsenden Vernunft, des Geistes (Lessing, Fichte) vor sich gehen (I, 15, 170 f.). Folgerichtig kommt es dann zur glücklichen Endzeit, zum Tausendjährigen Reich Fichtes (I, 168 ff.).

Die Bezugnahme auf chiliastische Ideen, die apokalyptische Schilderung der Endzeit im frühen revolutionären Sozialismus (Fourier, Saint-Simon), bei Condorcet und Godwin etwa, haben schon immer erweisen helfen, woraus die rationalistische Fortschrittslehre hierfür und überhaupt für ihre Anschauung schöpfte: es sind die echten oder verderbten Wahrheiten der christlichen Teleologie und Eschatologie, die entsprechend der verweltlichten Schau in den Schattierungen von Deismus, Idealismus, Materialismus, Vitalismus in eine mehr oder weniger irdische Zielsetzung verweltlicht werden. Es ist ein besonderes Verdienst Dawsons, auf diese Zusammenhänge wie auf die Folgen der Verweltlichung erneut hingewiesen zu haben (I, 162 ff.). Sie hat Europa in die Sackgasse zerstörerischer Ideologien geführt, aus der es kein Entrinnen gibt, wenn nicht die Kultur in die Einheit der Religion, d. h. der wahren Religion, zurückkehrt. Die rettende Notwendigkeit dieser Rückkehr zu zeigen, ist Dawsons Absicht. Er beschränkt allerdings seine Begründung im wesentlichen auf den historischen Nachweis der fortschrittlichen Kraft des Religiösen, eine Klarlegung des Problems aus dem Wesen der Religion, insbesondere des Christentums, gibt er nicht. Aber erst eine solche Überlegung offenbart den ganzen Reichtum gerade des christlichen Fortschrittdenkens. Es ist deshalb gut, vor unserer eigentlichen Aufgabe, der Skizzierung des historischen Problems, sich kurz auf das Grundsätzliche zu besinnen.

Die Tatsache des Fortschritts ist einmal gegeben in der materiellen, geistigen, religiös-sittlichen Zielstrebigkeit des Menschen, der die Fähigkeiten der Naturbeherrschung, der Erkenntnis, der sittlichen Vervollkommnung entsprechen. Der sich so vollziehende Fortschritt ist aber nicht aus sich, er geschieht nach Plan und durch Gnade Gottes; auch den falsch verstandenen Fortschritt kann Gott zum Guten lenken. Daher muß die Religion, da in ihr der einzelne und die Gemeinschaft ihre Beziehungen zu Gott regeln, für den gesamten Fortschritt eine wesentliche Bedeutung haben — auch für den kulturellen Fortschritt. Letzterer ist zwar nicht ihr erstes, unmittelbares Ziel, aber indem sie den Verkehr mit der Quelle alles Schaffens pflegt, gibt sie allem Schaffen letztlich Halt und Richtung.

In unvergleichlicher Weise geschieht dies in der wahren Religion des Alten und Neuen Bundes, in der aller Fortschritt seine einzigartige Würde, wie seine Grenzen ausdrücklich zugesprochen erhält. Schon im Paradies, im Kulturauftrag an den Menschen (1 Mos. 1, 28), der allen kulturellen Fortschritt feierlich als Gottes Willen bestätigt. Der Sündenfall verdirbt die menschliche Schöpferkraft, Seele und Leib, auf der Arbeit ruht der Fluch der Mühsal (1 Mos. 1, 17), allem Fortschritt haftet nun bis zum letzten irgendwie Verderbnis an, irgendwie ist er unvollkommen.

Aber ebenso verkündet Gott die „Feindschaft" zur Schlange, den Sieg über sie (1 Mos. 1, 15), und so wächst die Geschichte zu der in Maria gipfelnden „Fülle der Zeit". Und nun das Entscheidende: Gottmensch, Verkündung des Gottesreiches, Erlösung. Für alle „guten Willens" ist nun aller weitere Fortschritt erhoben in den Frieden und die Freiheit der Gotteskindschaft. Und wieder wächst die Zeit, in ihr das Senfkörnchen „Kirche" zum gewaltigen Baum, bis zum verkündeten Endgericht. Geschichte, und in ihr der Fortschritt, ist also nicht ziellos, endlos; sie schreitet fort, Schlechtes und Gutes tragend, ihrem Ende zu, bis der Plan Gottes erfüllt ist, vollendet am Jüngsten Tage.

Sie schreitet fort — ist dieses Fortschreiten aber auch im ganzen gesehen ein „Fortschritt", ein immer Geringerwerden des Unvollkommenen? Das würde zuerst und entscheidend einen bei allen Rückschlägen stetigen sittlichen Fortschritt der Menschheit bedeuten. Es ist nicht unsere Aufgabe, darauf eine Antwort zu versuchen, nur das Problem sei genannt. Die Fortschrittslehre hat es zumeist bejaht; die geschichtliche Erfahrung zeigt, daß sich das sittliche Bewußtsein verfeinert, einen allgemeinen absoluten Fortschritt der sittlichen Tat offenbart sie nicht. Auch die Theologie scheint es nicht anzunehmen. Gesondert daneben steht und zu stellen wäre die Frage, ob dem Wachstum der Kirche über die individuelle Heiligung hinaus auch ein stetiger, allgemeiner sittlicher Fortschritt der Gesamtheit der Getauften entspricht. Genau gesehen spricht dieses Problem in dem Vorwurf mit, die Kirche bessere nur wenig die Völker. Eine nähere Untersuchung hierüber liegt noch nicht vor.

Einfacher scheint der Fall des allgemeinen wissenschaftlichen (abgesehen vom Glaubensinhalt auch die Theologie eingerechnet) technischen und künstlerischen Fortschritts zu sein, obwohl bei näherem Zusehen eine Antwort schwieriger ist, als man erwartet, und der Fortschritt sich zunächst in ein Gewirr von Meinungen, Ansprüchen, Ablehnungen, „Geschmäckern" (man denke an die Kunst) auflösen will. Trotzdem ist er da, in letzter Klarheit vor der göttlichen Weisheit selbst. Nicht als ob nirgends ein gewisser Endpunkt menschlicher Vollkommenheit erreicht würde, als ob es nichts gäbe, was kaum wieder erreicht wird, kaum abgründiger, schöner gesagt werden kann — das tiefe Problem der menschlichen Höchstgrenze öffnet sich hier —, aber selbst diese Ruhepunkte menschlicher Vollkommenheit können vielleicht nach neuen Beziehungen abgeleuchtet, tiefer verstanden werden (hier zeigt sich die Frage der Grenze des Verstehens) bis zu der Vollkommenheit, die Gott bestimmt hat. Wo ist die Grenze, wie weit läßt Gott das Verstehen zu? Es wird wohl Geheimnis bleiben wie der Plan Gottes selbst. Aber wie unbedeutend (bedeutend für das zu stürmische Drängen) ist dieser Kummer um das Nichtwissen des Letzten gegenüber der christlichen Gewißheit, alles einmal enthüllt zu schauen, unbedeutend deshalb auch gegenüber der schlichten Forderung, einfach sein Werk zu tun!

Schon diese dürren Stichworte deuten an, welchen Reichtum christlicher Fortschritt birgt, welche Verantwortung er dem einzelnen, der Gemeinschaft auferlegt. Er hat Standort, Wert und Ziel nicht in der flatter-

haften oder trotzigen Selbstsicherheit des Glücks, der Vernunft, des Laissez faire, des Fleißes, des Plans, sondern in Würde und Pflichten der Gotteskindschaft. Außerhalb dieser Beziehungsmöglichkeit oder Beziehung ist der Fortschritt tot, ist er nicht, mag es auch noch so sehr danach aussehen. Aus diesem klaren Bewußtsein wächst die souveräne christliche Tat und Antwort auf den Anruf des Heute, Gestern und Morgen. Wächst jene Haltung, die nicht furchtsam unbedingt Fortschritt sehen will, damit man auch fortschrittlich ist, die verzagt belanglose Dinge der weltlichen Kultur vorschiebt, das erste aber vernachlässigt — welch mutloser Verteidigung der „Leibfeindlichkeit", der törichten Einfalt des Mittelalters begegnet man oft! —, die ebensowenig sich kleingläubig vor Neuem hütet, es bequem belächelt, Erreichtes verabsolutiert, kulturelle Gleichgültigkeit als ausschließlichen Maßstab fordert. Sie ist im Widerspiel der sich im Geheimnis einigenden Wegmöglichkeiten verhaftet, nicht einseitig für eine Methode, sondern für ein Ziel. Tag für Tag muß sie von jedem neu verteidigt, erkämpft werden. Sie allein reißt den ganzen Abgrund wie die Höhe auf, zwischen denen menschlicher Fortschritt sich bewegt, sie allein stürzt ihn nicht, sie hält ihn und führt ihn zur Höhe.

Das ist die alte christliche Antwort auf die Thesen der Fortschrittslehre, grob umrissen, angedeutet in ihrer die ganze Wirklichkeit des menschlichen Fortschritts umfassenden Sicht. Sie gibt Weg und Führung nicht nur für das Kommende, sondern auch gegenüber jener großen Frage, die nun die Geschichte stellt: Hat sich christlicher Fortschrittsglauben auch als wirksam erwiesen? Damit sind wir zur Fragestellung zurückgekehrt, die im Mittelpunkt der Betrachtung Dawsons steht: Wie verhält sich geschichtlich Christentum und allgemein Religion zum Fortschritt? Wenn wir im Folgenden Stellung nehmen, so gehen wir vom kulturellen Fortschritt im weltlichen Sinn aus; den entscheidenden sittlich-religiösen Fortschritt können wir nur im Umriß des Gesamtproblems berühren.

Dawson beginnt von der Kritik der Kulturdeutungen her. Auf das Ungenügen einseitig materialistischer oder idealistischer Erklärung verweisend, hebt er hervor, daß Kultur ein lebendiges Ganzes ist, in dem aber Umwelt, Arbeit, Blut ihre Einheit im Denken finden; das Geistige ist Seele und formendes Prinzip aller Kultur (I, 66). Aber schon in der Primitivkultur geht das Geistige auf das Religiöse zurück (I, 69, 81 ff.). Dawson führt diesen Gedanken weiter und hält die unmittelbare religiöse Erfahrung eher als den forschenden Verstand für das treibende kulturelle Element (I, 77). Nicht rationales Zergliedern der Natur, sondern ihre kultische Beherrschung (Zauber) sei die primitive Wissenschaftsform (I, 88), ja Dawson ist geneigt, dem Kultisch-Rituellen auch für die technisch-materielle Kultur die wesentliche Bedeutung zuzuschreiben (I, 90); sicher aber sei der Übergang zum höheren Kulturtyp mit dem Übergang vom individuellen Priester (Schamanen etwa) zur priesterlichen Körperschaft verbunden (I, 93). Rituell waren ja alle archaischen Hochkulturen aufgebaut, in denen die Grundlagen der materiell-technischen Menschheitsentwicklung liegen (I, 99, 101). Die archaische Hochkultur sei

ein Fortbilden einer ursprünglich rituellen Ordnung, diese rituelle Ordnung sei der Ausgangspunkt für die abstrakte Denkschau der im ersten Jahrtausend v. Chr. entstehenden Weltreligionen, die geistig die Entwicklung weitertrieben, wie es vorher materiell geschehen war (I, 100 ff.).

In dieser Ableitung scheint mir die Bedeutung des Religiösen für die Kultur zu sehr auf das Rituelle verlegt und dessen Wichtigkeit überschätzt zu sein. Ganz abgesehen von der nur vorsichtig zu gebrauchenden Zeugnisfähigkeit heutiger Primitivkulturen für die Urentwicklung wie von ihrer Interpretation, ist hier die in der Einheit der menschlichen Gottbezogenheit vorhandene Eigenständigkeit des vernünftigen Erkennens übersehen, die ohne vorausgehende beispielhaft-antreibende, rituell-kultische Betätigung schaffen kann und auch schafft. Nach der Einseitigkeit materialistischer Erklärungen droht hier die Gefahr einseitig religiös-ritueller Entwicklungsdeutung, die nicht zu halten ist; ganz auffällig etwa, wenn Dawson die Entwicklung von Viehzucht und Ackerbau im Nahen Osten nicht als praktisch-wirtschaftlichen Aufgaben entspringend, sondern als Vollzug kosmischer Mysterien ansieht, die gleichzeitig den Lebensunterhalt boten (I, 96 ff.). Tatsächlich sind auch Dawsons Argumente für eine rituelle Wurzel des Ackerbaus, der Haustierhaltung äußerst schwach (I, 90 ff.). Besondere Vorsicht ist um so mehr geboten, als trotz aller Entwicklungstheorien (Sammler, Züchter, Ackerbauer) tatsächlich noch keine Klarheit über die älteste Kulturentwicklung[2a] besteht.

Mit diesen Einwänden und Hinweisen sei selbstredend keineswegs die religiöse Durchdringung der primitiven und archaischen Kulturen angezweifelt, noch die in ihnen tätige kulturelle Formkraft des Religiösen. Letzteres wird besonders wirken im Bezirk des Philosophischen, Künstlerischen, Sozialen, und dies um so stärker, je mehr rechtlich-sittliche Forderungen auftreten. Gerade diese sittliche Wirkkraft der Religion führt aber auf ihre erste kulturelle Bedeutung, die Dawson nicht genügend hervorhebt: sie ruht in der sittlichen Dynamik, die die Religion dem Fortschritt geben kann, eben durch die Einordnung des menschlichen Schaffens in den Bezug zu Gott, wobei natürlich außerhalb der Offenbarungsreligion immer nach der Offenbarungsnähe des Glaubens und der Sittenlehre zu fragen ist. Gegenüber dieser Wirkung kann sogar einmal in einer vorwiegend religiös bestimmten Kultur das technisch-empirische Streben zurücktreten. Hierzu ist an die Tatsache zu erinnern, daß gerade verweltlichte Zeiten (und damit verweltlichte Religion) eine prächtige Zivilisation aufweisen können[3]. Die Erfolge beschränken sich zwar zu-

[2a] Zu deren Deutung wäre die von der Forschung hierfür fast vergessene Genesis zu beachten. Ist es hier — vom Ackerbau abgesehen — nicht auffallend, daß gewisse Erfolge der technischen Kultur den Kainiten (d. h. verweltlichtem Streben) zugeschrieben werden? Vgl. anschließenden Text.

[3] Nach Dawson I, 88 ist der Zauber rituelle Weiterentwicklung religiös-ekstatischer Erfahrung. Er ist aber in seinem Wesen verweltlicht, areligiös zu sehen; vgl. Schmidt S. V. D., Ursprung der Gottesidee VI 245 385 f. Den Zauber als eine Primitivform der Wissenschaft ansehen, würde diese auf ursprünglich areligiöse Elemente zurückführen. Tatsächlich ist aber der Ursprung der Wissenschaft noch nicht geklärt.

meist auf das Materielle, Empirisch-Technische (technisch im weiten Sinn), wobei sich zudem zeigt, daß die positiven Kräfte gläubigeren Zeiten entstammen (vgl. Rom, Griechenland); dennoch, gewisse Erfolge sind nicht abzustreiten. Das rührt an allgemeine Zusammenhänge von echt Religiösem und Fortschritt. Nicht daß eine ideal-religiöse Zeit, sofern es jemals eine gibt, nicht alle Möglichkeiten des Fortschritts hätte, aber die menschliche Schwachheit nützt auch in religiösen Zeiten nur mangelhaft ihre Gelegenheiten aus, weshalb verweltlichte Zeiten leicht gewisse Versäumnisse nachholen können.

Dazu kommt, daß verweltlichtes Streben gerade das weltliche Wohlergehen stürmisch und rücksichtslos anstrebt, während echte Religion immer bedacht sein muß, alles kulturelle Schaffen in der Ordnung zurückzuhalten, und oft mehr für die Sicherung durch Fortschrittswut gefährdeter Werte als für den „Fortschritt" zu sorgen hat, aus dem Wissen um den Vorrang der Beziehung zu Gott vor jeder andern. Entgegen dem aufrührerischen „Der Mensch das Maß aller Dinge" wird in diesem Wissen kultureller Fortschritt irgendwie auch ein Warten auf den Fortschritt sein („alles andere wird euch hinzugegeben werden"), ein Warten, das vielleicht manchmal aufgeschlossen und bescheiden einen „Fortschritt" aus den Händen verweltlichten Strebens anzunehmen hat. Dem selbstherrlichen Denken scheint das schwer, aber diese scheinbare Passivität verwandelt sich sofort, da aller im verweltlichten Raum geschehene Fortschritt erst im Zurückbringen in die wahre Ordnung wahrer Fortschritt wird, wie ja auch das echt Konservative nicht schlechthin Sorge um das Vorhandene, sondern um das Bessere im Vorhandenen, also nicht Stillstand, sondern Fortschritt ist. So rettet religiöses Streben selbst dort, wo es scheinbar zur Untätigkeit verurteilt ist, den Fortschritt vor Mißbrauch und Verfall, eine Tatsache, die die Geschichte deutlich zeigt, wie umgekehrt die Folgen der Verweltlichung bekannt genug sind.

II.

Heimat und Vollendung hat all diese rettende und schöpferische Kulturkraft der Religion in der Kirche. Kirche und Fortschritt, danach geschichtlich fragen, heißt zunächst und vor allem einmal die Frage nach der abendländischen Weltkultur stellen, denn beide sind seit der Auflösung der Antike zusammen hochgewachsen. Wir greifen dabei der Darstellung Dawsons folgend (II) jene Epoche heraus, die oft übersehen oder verachtet, dennoch wichtig und entscheidend ist, die Frühzeit des Mittelalters. Seit der Renaissance tat man sie oft zu Gunsten der Antike als barbarisch ab, zumeist mit dem verächtlichen Hinweis auf den Dogmenzwang des dunklen Mittelalters; der Aufklärung zufolge begann die Geschichte des wahren Europas mit der Befreiung von der Kirche. Dann kam die Entdeckung des Mittelalters, Herders Kampf für die sinnhafte geschichtliche Individualität. Eine positive Deutung war nötig, die Romantik lehrte die schöpferische Kraft der Kirche sehen, bis auch hiergegen Sturm gelaufen wurde und man die Bildung der abendländischen Kultur einseitig der nordischen Rasse zuschrieb (Antike und junge Völker),

während die Kirche nur die Rolle eines hemmenden Fremdkörpers erhielt. Das alles zeigt genug, wie wichtig die Deutung des Mittelalters und besonders der mittelalterlichen Frühzeit ist, denn in ihr wurden die Grundlagen des neuen Abendlandes gelegt. Wir haben zu fragen: Welche Kräfte greifen entscheidend in die Bildung des neuen Abendlandes ein, und welche Rolle hat hierbei die Kirche?

Betrachtet man die These von der alles überragenden schöpferischen Kraft einer Rasse im abendländischen Kulturprozeß, so ist als mit Vorbehalten richtig anzusehen, daß die Völker, die das Abendland zur Weltkultur führten, weitgehend verwandt sind, wobei den jüngeren Völkern die Rolle zufällt, die sich auflösende antike Kultur weiterzuführen[4]. Es bleibt dabei im Gesamtergebnis unbestritten, daß die jungen Völker unter politischer Führung der Germanen in die müde, verstädterte Kultur der Antike, in ihre erstarrte staatliche und gesellschaftliche Ordnung neues Leben brachten, eine Tatsache, die Dawson deutlicher hätte zeigen müssen[5]. Und zwar in dem Sinne, daß bei aller beklagenswerten gewaltsamen Zerstörung zivilisatorischer Errungenschaften die folgende „barbarische", bäuerliche frühmittelalterliche Zeit mit ihren einfachen, naturverbundenen Lebensformen ein tiefes Atemholen oder, um es mit dem schönen Wort F. Klatts zu sagen, eine wahrhaft, „schöpferische Pause" bedeutete; wobei allerdings noch zu untersuchen ist, wie diese Kräfte zur schöpferischen Gestaltung geführt wurden. Dazu kam, daß die jungen Völker Wertvolles auch aus nichtgermanischer Welt mitbrachten, vor allem die reiche geistige Tradition der Iro-Kelten (Dichterschulen), die eine gewisse Voraussetzung für die bedeutsame irische Klosterkultur bildete (ein aufschlußreicher Hinweis II, 80, 200 ff.). Den Germanen fehlte eine derartige Überlieferung; dafür besaßen sie die Fähigkeiten eines unverbrauchten Volkes: seelische Empfänglichkeit, ungestümen Tatendrang, natürliches Empfinden auch in sittlichen Dingen[6].

Nun wird man sich freilich hüten, aus diesen Entwicklungsmöglichkeiten schon das fertige mittelalterliche Abendland herzuleiten. Die einfache Tatsache, daß die Wissenschaft — und die Kunst, vom Kunsthandwerk abgesehen, nicht anders — sich in Form und Inhalt des spätrömischen Erbes vollzog und fortbildete, erweist klar, wo Lehrer und Schüler zu suchen sind. Ferner ist zu beachten, daß die frühen Reichsbildungen

[4] Nicht zu vergessen, daß die antike Kultur wie die der jungen Völker Ströme älterer Kulturen in sich trägt.

[5] Schnürer, Die Anfänge der abendländischen Völkergemeinschaft, zeigt diese Verlebendigung der abendländischen Kultur deutlicher (50 ff. 122 f. 142). Spätrom scheint mir etwas schwarz gezeichnet. Für den Leser Dawsons empfiehlt es sich überhaupt, die Darstellung Schnürers, die aus guter Kenntnis mehr sachliche Einzelheiten als Dawson bringt, überall zu vergleichen.

[6] Salvians Lob der „Barbaren" (De gubern. Dei) ist vorsichtig zu gebrauchen. Richtig betont er die Freiheit von städtischer Vergnügungssucht (Schauspiel, vgl. Leo I., Sermo 84), von raffinierten Verirrungen einer altgewordenen Kultur, eine gewisse naturwüchsige Sittlichkeit. Daneben steht allerdings die Entartung mancher germanischer Staaten, die verhängnisvollen Eigenschaften der Germanen, die Salvian selbst nennt, anderseits die sittliche Kraft, die uns in den römischen Heiligen der Zeit und ihren Kreisen begegnet.

der Völkerwanderungszeit auf dem Boden des Imperiums mit Benutzung des römischen Staatsapparates entstanden (Goten, Vandalen, Franken). Die Gebiete, in denen sich zuerst dauerhafte neue Kulturzentren bildeten, lagen im Bereich der römischen Provinzialkultur (der die keltische Kriegerkultur vorgearbeitet hatte: Gallien, Süddeutschland, Rheinland, Donau. II, 84)[7]. Hier vermählte sich die junge Kraft dem alten Erbe zu neuem Wachstum (Gotik!), während der Versuch, inmitten der andern für sich zu leben, erfolglos blieb, ja den Untergang beschleunigte (Ostgoten in Italien).

Aber ist damit die mittelalterliche Kultur erklärt? Hat die antike Überlieferung allein und aus eigener Kraft die Führung gehabt? Wie schon bemerkt, bejahte es die freigeistige humanistische Wissenschaft mit dem gleichzeitigen Stichwort von der Geistesknechtung durch die Kirche; die negative Deutung der Barbarisierung kam hinzu, wofern man nicht mit der nationalen Geschichtsschreibung die Leistung der eigenen Vorfahren positiv deutete. Tatsächlich aber ist die Bildungszeit des Abendlandes mit dem Paar Antike und junge Völkergemeinschaft, wobei die Kirche nur den hemmenden Fremdkörper spielt, nicht erklärt. Die Geschichte gibt eine andere Antwort. Es dauerte lange Jahrhunderte, bis das Neue geworden war, für die Träger der gefährdeten antiken Tradition oft eine Zeit des äußersten Schreckens. Was aus den Zeugnissen jener Tage spricht, ist echte menschliche Not (II, 194 ff.). Das Wort „dunkle Jahrhunderte" gibt eine echte Empfindung vom Chaotischen jener Tage, in denen sich die Antike nur noch schwach gegen die unbekümmerte Siegerlust des Nordens verteidigte, oft sich im schönen Wort überschätzend (vgl. Hofpoesie und Wirklichkeit), obwohl in der eigenen Front die „Barbaren" schon längst die Kerntruppe bildeten. Das Abendland war daran, politisch und geistig ganz zerrissen zu werden, es ging um die Existenz. Schließlich gelang doch eine neue Ordnung. Zu zeigen, w e r in diesem wogenden Meer zusammenbrechender Institutionen und junger wilder Kräfte eine neue letzte Einheit formte, ist Dawsons großes Thema. Schnürers Werk (vgl. Anmerkung 5) ist auch dabei nicht zu vergessen[8].

Aus Dawsons Darstellung wird zunächst überraschend klar, was man nur zu leicht vergißt, wie klein dieses westliche Europa zwischen der anstürmenden Gewalt der jungen Völker, dem Islam und anderseits der langsam erstarrenden östlichen Christenheit war. Klein, dazu überaltert, verarmend, aber voll Lust nach Schauspielen: Rom stirbt und lacht, schrieb damals pointiert Salvian (De gub. Dei VII, 1). Wahrhaftig, dieser rauhen Welt gegenüber, die in Not oder Luxus zwischen Orgiasmus und Erlösungssehnsucht irrlichterte, war die antike Bildung für sich allein wehrlos, sie hielt, soweit sie noch lebendig war, kleine Kreise zusammen, die rettende Kraft für das Ganze konnte sie nicht ausströmen. Das ver-

[7] Die deutsche Literatur blüht gerade in der Germania Romana auf. Vgl. Fr. Wilhelm, Zur Gesch. des Schrifttums in Deutschland: Münch. Arch. für Phil. d. Mittel. u. d. Renaiss. Jahrg. 1920 f.

[8] Vgl. dagegen die Darstellung Hallers in Knaurs Weltgeschichte, 283 ff. Über die machtpolitischen Vorgänge hinaus ist mit keinem Wort von der weltgeschichtlichen Sendung der Kirche in jener Zeit die Rede.

mochte und leistete nur die Kirche. Sie befreite Europa vom heidnischen Götzendienst und verkündete ihm die Frohbotschaft der Erlösung. Dem abendländischen Denken war Weg, Wahrheit und Leben gegeben. Wie selten fragt man in wissenschaftlichen Deutungen, was geschehen wäre, wenn der Götterkult mit all seinen Ausgeburten nicht gestürzt worden wäre. Und wie selten dankt man der Kirche dafür offen und ehrlich.

Die Kirche hat weiterhin die antike Bildung nicht verdorren lassen, sondern sie in die christliche Wirklichkeit gerettet. So bewahrte sie das abendländische Denken vor dem Abgleiten in die Weltfeindlichkeit orientalischer Magie und Gnostik wie vor der Erstarrung in die Spitzfindigkeiten der Grammatik und Rhetorik. Freilich war Bildung nicht mehr für sich oder die Götter, ihre Aufgabe war Wehr und Weg zum Glauben. Auf den oft selbstgefälligen Wohllaut des Stils legte man nicht mehr den Wert wie die Rhetoriker. Aber verlor man soviel, wenn man nicht wie die Menschen des virtuosen „bene loqui" war? Die Sprache wurde einfach, aber auch die Menschen waren einfach geworden. Was für ein tiefes Wissen um die Zeichen der Zeit, um lebendiges Sprachschaffen verrät das geschmähte Wort Gregors I., er wolle die Verkündigung der göttlichen Offenbarung nicht in die Regeln Donats einsperren[9]. Welche Gewalt hat seine tief erfühlte Sprache gegenüber der glatten Mechanik der Schulrhetorik! So war auch der Großteil der mittelalterlichen Sprache schlicht; Verständlichkeit war ihr erstes Anliegen. Das hat nichts mit Bildungsfeindlichkeit zu tun, wofern nicht Nachlässigkeit dahintersteht, sondern ist klares Wissen um das, was jetzt nottut. Überdies läuft von den Kirchenvätern her durch das ganze Mittelalter auch eine Tradition des gepflegten Stils[10].

Und wenn bei der Vereinfachung des geistigen Lebens, an der die Verlagerung der kulturellen Tatkraft auf die noch jungen Germanen entscheidend teilhat, die Erfahrungswissenschaft zurücktrat — wie wenig schöpferisch ist sie schon in Spätrom! — dringender war jetzt, das Abendland durch das Chaos der Zeit in die Einheit des Glaubens zu führen. Immerhin brach die wissenschaftliche Tradition nie ab, und gerade in der Kirche führte sie zu achtbaren Leistungen (Isidor, Beda, Lupus v. Ferrières, Paulus Diaconus, Notker).

Unermüdlich schaffte im Rahmen der gesamtkirchlichen Arbeit das Mönchtum. Man schreibt ab, sammelt, erklärt, bearbeitet, in der Art manchmal etwas greisenhaft, wie ja auch das Vorbild Spätrom überalterte Züge trägt. Oft gewinnt das Alte im christlichen Geist neue Kraft, die christliche Hymne blüht[11]. Neues wächst: Sequenz und Heiligenleben; dieses gewiß manchmal wunderlich kraus scheinend, aber nicht krauser als der wundersame Legendenkranz mancher modern erfühlter oder gewollter Geschichtsdeutungen. Und dieses Schaffen nun eingeschlossen in

[9] Vgl. Ep. 5, 53a.

[10] Mittelalterlich-lateinische Stilgeschichte auf eine abstrakte Wertung „rein — unrein" hin anlegen, verkennt die historische Situation. Durch die aufkommenden Volkssprachen steht das Latein zwischen zwei Feuern, solange es nicht wirklich tote Sprache und die Volkssprache wirklich Hochsprache geworden ist.

[11] Welch lebendige Schönheit und Gewalt gewinnt die Sprache des Venantius Fortunatus in den Kreuzliedern „Pange lingua", „Vexilla regis"!

die klösterliche Gemeinschaft des „ora et labora", Arbeit auch der Hand: Urbarmachung, Pionierarbeit der Kultur (II, 204, 230 ff.). Dabei ist allerdings die rettende und aufbauende Tätigkeit der Bischöfe nicht zu übersehen[12].

Das Kloster wird so, vor allem seit der ordnenden Regel Benedikts, einer der Vorposten der gesamtkirchlichen Sozialarbeit, der geistigen Einigung, die auch die politische Formung trägt. Was wäre Europa wohl geworden, wenn es nur aus Stammkulturen und zerbrechendem Imperium hätte wachsen müssen? Die Sonderkräfte hätten es zersprengt, hätten nicht die einigenden Tendenzen in der geistigen Einheit der Kirche ihren Halt gefunden. Rom bestand weiter, aber in anderem Sinn (vgl. Leo I., Sermo 82), als Herz der Christenheit. Das christliche Rom erstarrt nicht im Ressentiment an das „ewige römische Reich", ein neues Herrscherideal, Staatsideal wächst (De civ. Dei V, 24).

Die in der Staatsordnung Roms entstandene kirchliche Organisation stärkte die Einigung in den Völkern (und wurde dazu auch benutzt bis zur Gefahr äußerster Verweltlichung), während zugleich die Völker untereinander in der geistigen und hierarchischen Ausrichtung nach Rom verbunden wurden. Hier in Rom erneuerte Leo III. das Kaisertum, dessen unbestreitbares abendländisches Verdienst vor dem Aufkommen der Nationalstaaten im weitgehenden Schutz der Christenheit nach außen (Süditalien, Osten, Norden) hervortritt, nach innen in einer gewissen Verfestigung (sei es oft nur in einer ideellen, ordnenden Wirkung), und mehr als einmal mußte der Kaiser auch das Papsttum selber schützen. Allerdings vergab die Kirche nicht ihre ganzen Kräfte an das Imperium; die Völker hatten und wollten immer stärker ihr Recht, daher mußte auch für die Kirche das Kaisertum nach Erfüllung der wesentlichen Aufgaben in seiner Bedeutung zurücktreten. Dies ist neben dem Investiturstreit einer der bestimmenden Gründe für das Auseinanderwachsen realistisch-päpstlicher und doktrinär-beharrender Kaiserpolitik. Ebensowenig wie in der Verhaftung an ein Volk konnte und kann die Dynamik der Weltkirche sich an eine übervölkische Reichsidee verausgaben, eine Aufgabe schwer wie alle Wahrheit und Wirklichkeit.

Freilich nicht immer wurden in diesem Ringen um das Abendland alle Kräfte des Christentums eingesetzt; menschliche Schwachheit hinderte es nur zu oft, der vollkommenen Religion entspricht keineswegs eine vollkommene Verwirklichung durch die Gesamtheit ihrer Träger. Welche Möglichkeiten hat die Kirche seit 313, und doch wie sehr hemmen Oberflächlichkeit, Streitsucht, sittliche Schwäche ihren siegenden Gang! Nähere Einzelheiten aus diesem Versagen des Christentums zu nennen, erübrigt sich hier[13]. Es sei aber betont, daß echtes Geschichtsbewußtsein immer auch Bewußtsein von dem ist, was leider nicht Geschichte wurde,

[12] Vgl. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I 131 f. — Gregor von Tours II 24, III 34, IV 35, 36, V 42. VII 1. Nachdem Dawson II 102 kurz diese Bedeutung der Bischöfe erwähnt hat, spricht er nachher nicht mehr davon (198 ff.), so daß die Klöster zu sehr in den Vordergrund treten.

[13] Vgl. diese Zeitschrift 118 (1929/30) 1 ff. und 130 (1935/36) 514 ff.

und daß man daher vermeiden wird, schlechthin von christlichem Mittelalter zu schwärmen und tausend harte Tatsachen zu übersehen, die verbieten, den Ehrentitel christlich in romantischer Unklarheit zu verallgemeinern. Ihren Grund hat solche Neigung zum lobenden Superlativ wohl in falschverstandener Sorge um den Beweis von der Kulturkraft der Kirche, gegen die es doch eigentlich gar nichts besagt, daß geistige oder materielle Teilerfolge verweltlichten Strebens oft mit einem gewissen Zurückbleiben religiöser Kultur zusammenfallen, während gerade in der Nähe elementar religiös-mittelalterlicher Bewegungen eine irdische Anspruchslosigkeit zu spüren ist. Diese entspringt dem Wissen von der Pilgerschaft des Lebens, aber gerade deshalb ist sie eigentlich positiv, selbst noch in der Verlorenheit der heiligen Säulensteher. Wer denkt nicht an die Kraftströme der persönlichen Heiligung, der Armen- und Krankenpflege, die hell die Oberflächlichkeit der Konjunkturchristen nach 313, die Verweltlichung der fränkischen Kirche, die Streitsucht vieler Mächtiger überstrahlen, getragen von der Heiligkeit der Kirche, getrieben von der in ihr und durch sie fließenden Gnadenfülle? Positiv ist solch freiwillige persönliche Armut selbst für den vernachlässigten „weltlichen" Fortschritt; es sei nur an die Leistung des frühmittelalterlichen Mönchtums erinnert. Und hat nicht Franziskus der Verweltlichung seiner Zeit die wahre Liebe zur Welt gezeigt? Blühte nicht in der Philosophie der Bettelorden der christliche Realismus der Scholastik, die nicht nur das Denken ordnete, sondern zugleich dem Drang nach Wirklichkeit und Welt ein sicherer Führer wurde? [14]

Daher wird man auch nie Mittelalter mit dem Schlagwort „Statik" ganz erfassen; es war statisch und dynamisch zugleich. Man bedenkt oft nicht, mit welchen Verirrungen die moderne Dynamik erkauft wurde, man bemerkt leichter die Erfolge von Welterfahrung und Technik der Neuzeit als den Wert der Sicherung der ewigen Wahrheiten und des sich in der Bindung an den Glauben vollziehenden Fortschrittes. Man vergißt nur zu leicht, daß jede Zeit die Aufgabe hat, in der Wahrheit „stehen" zu bleiben, und daß dazu mit der Zeit das Erreichte wächst und mit ihm die Aufgabe des Bewahrens. Echtes Bewahren heißt aber, das Erreichte lebendig erhalten, also auch für neue Möglichkeiten freibleiben. So ist echte Statik auch dynamisch, wie alle fruchtbare Dynamik statisch ist, da sie nur in Bindung an die vorhandene Wahrheit vorwärts schreitet. Wo im Mittelalter menschliche Schwäche (das gilt auch für jede andere Zeit) die Kirche fruchtbarem Neuem verschließen wollte, kam die Strafe bald; die Kirche selbst hat den wahren Fortschritt mit weiser Vorsicht immer aufgenommen oder in falsche Hände geratenen Fortschritt seinem wahren Zweck zugeführt.

So ist das Abendland gewachsen. Nicht allein aus antiker Überlieferung oder aus Anlage und Erbgut der jungen Völker. Man wird, ohne

[14] I, 145 ff. Dawson stellt wohl etwas zu scharf „eine abstrakt theologische Frömmigkeit der Patristik", „eine einseitige Betrachtung der geistigen Natur des Menschen" in der bisherigen christlichen Weltschau der neuen Wertung der Natur gegenüber.

die hohen Werte beider zu schmälern, sagen dürfen, daß ihm wertvollste Hilfe aus dem Christentum kam. Europa wurde vom Dunkel des Götzendienstes befreit, die Kirche wirkte tätig beim Bau des neuen Hauses mit, die bedeutsamen angeborenen und erworbenen Eigengüter der Völker fanden in ihr die Ausrichtung auf das wahre Ziel — soweit sie sich wirklich auswirken konnte. Und wohlgemerkt, fruchtbare christliche Kräfte strömen nicht nur in der Bildungszeit des Abendlandes und im hohen Mittelalter gestaltend in die abendländische Kultur, die Quelle versiegt auch nicht in der Neuzeit. Denn diese bildet sich nicht nach dem Schema: Alles Neuzeitliche ist Protest gegen die Kirche (Franziskus von Assisi als erster Protestant, Johanna von Orléans als erste Protestantin), sondern das Wertvolle des großen Erlebnisses der Renaissance vom Wunder der Welt wurde gerade in der Kirche gefördert, trotz des Zögerns Ängstlicher, trotz des nur zu starken Betonens der Welt anderer (I, 151 ff.). Gewiß, die kirchliche Einheit des Abendlandes zerfiel, der auf eigene Faust tätige Menschenwille errang gewisse zivilatorische Erfolge; aber ist nicht der Optimismus seines Fortschrittglaubens verzerrter Abglanz des echten christlichen Fortschrittglaubens, lebt nicht in Herders Gedanken von der sinnhaften geschichtlichen Individualität der christliche Gedanke von „Gottes Gang über die Nationen", wie im Gedanken der alle umfassenden Volksgemeinschaft der Gedanke von der Gleichheit aller vor Gott? Die Moderne hat die echten Werte verdorben oder freigesetzt, erst ihre Zurückführung in die wahre Ordnung kann sie wieder wertvoll machen (I, 211).

Es heißt deshalb die Grundlagen des Abendlandes erschüttern, will man ihm seine echte christliche Tradition verfälschen oder rauben. Die Folge wird Verzweiflung sein, wie der Nihilismus am Ende des Fortschrittsglaubens stand (Schmidthüs in I XII f.). Das Problem von Existenz und Fortschritt des Abendlandes ist vor allem die Frage nach dem unverfälschten Christentum und der christlichen Kultur. Sie zu bewahren, heißt auch allen übrigen Kulturwerten den notwendigen Halt geben. In der Kirche finden die großen Leistungen des Abendlandes Schutz und wahre Heimat, wie von ihr einst die gefährdeten antiken Güter und die Tatkraft der jungen Völker in der Wirklichkeit des Gottesreiches geborgen wurden. Auch heute ist das Abendland von aufsteigenden Völkern umgeben, Propheten seines Untergangs haben schon gesprochen. Berufung auf die Verwandtschaft der Völker kann keineswegs zu seiner Rettung genügen, denn nicht in dieser, sondern in der Ordnung der Kirche war und sollte sein: seine wahre und letzte Einheit (I, 213). Eine Einheit freilich, die sich nicht auf das Abendland beschränkt, sondern die letztlich Menschheit selbst umfaßt.

Erst diese höhere Einheit öffnet den Blick auf die größten Aufgaben des Abendlandes. Nicht in der Weise eines humanitären Weltbürgertums oder eines dünkelhaften Europäismus, sondern in der Schau der gottgesetzten Ordnung. Sie vermag Eigenes zu hegen und Werte im Fremden zu schätzen, wie sie einst fähig war, aufgeschlossen die Zukunft der „Barbaren" anzuerkennen, entgegen der römischen Reaktion, die für die Bar-

baren nur Verachtung übrig hatte. „Wir sind uns des Anspruchs der unterworfenen Kulturen bewußt" (II, 281); es geht weder darum, Abendländisches, nur weil abendländisch, zu halten, noch wahllos, wie es zerrüttete Zeiten zu tun pflegen, der Exotik Altäre zu errichten, sondern in wohlgeordneter Sicht das Bessere zu verteidigen und aufzunehmen. Unter dem Besseren, das Europa der Welt zu bieten hat, steht zuerst und alles mit sich reißend der wahre Glaube. Wenn wir daher das Abendland verteidigen, so geschieht es, „damit die Zitadelle unversehrt bleibe, von der die Missionare ausgehen, die bis an die Enden der Welt das Gottesreich ausbreiten werden" (H. Massis). Und im Gottesreich das große Erbe christlicher Kultur. Wir wissen, daß wir darin dem wahren Fortschritt dienen, den die Welt, und das Abendland selber so nötig haben, dem Fortschritt, der nur zu kleinen Teilen in all den Dingen besteht, auf welche die sklavisch bewundernde Oberflächlichkeit einer späten Zivilisation so stolz ist. Wir dienen dem Fortschritt, der in die wahre Freiheit der Kinder Gottes führt.

San Juan de la Cruz

Von Irene Behn.

„Die Seele, die Gott liebt, hat nichts von Ihm zu verlangen und zu erwarten als die Vervollkommnung der Liebe."[1]

Im Kloster der unbeschuhten Karmeliter zu Úbeda lag ein neunundvierzigjähriger Mönch auf seinem Krankenlager, bedeckt mit eiternden Wunden. Der einzige Helfer des Fiebernden war ein Strick, an dem er sich mit versagender Kraft ein wenig hochzog, um sich von einer Wunde auf eine andere umzubetten. Den Schlüssel zu der Zelle verwahrte der Prior selber, Francisco de San Crisóstomo, der einzige Besucher. Aber „seine Besuche waren die eines Richters" — so veröffentlichte siebenundzwanzig Jahre später ein Biograph aus dem Karmeliterorden —, „seine Worte die eines von Leidenschaft Hingerissenen". Es waren die flammenden Worte eines Mannes, der sich zu den ersten Predigern Spaniens zählen durfte; und sie fanden Nahrung an der augenscheinlichen Gefühlstrockenheit des Verklagten. Hatte der Kranke nicht, als er noch das Amt eines Provinzials bekleidete, ihn selber wegen angeblicher Laxheit gemaßregelt, ihn und den großen Prediger Fray Diego? Nun lag er da, aller Würden entkleidet, — mehr: unwürdig seiner Verpflegung, mit der sich das arme Kloster belasten mußte. Und Fray Diego, in seiner Eigenschaft als Visitator des Ordens, hatte Material gegen ihn zusammengebracht, das ihn nicht nur mit Laxheit belastete. Ja, der Prior wußte zu sagen, Fray Diego habe den Belasteten der Galeere würdig erklärt!

Der große Prediger wußte nicht, daß Brüder des Klosters den Provinzial Fray Antonio de Jesús von der Strenge ihres Priors unterrichtet hatten. Von den beiden Neugründern des unbeschuhten Karmeliterordens

[1] Alle Worte in diesem Aufsatz, die ohne Autorenangabe durch Anführungsstriche gekennzeichnet sind, verdanken wir San Juan de la Cruz.

war dieser einundachtzigjährige Fray Antonio der eine; der andere, der als erster das Kleid der unbeschuhten Karmeliter angelegt hatte, das Kleid, das ihm von der heiligen Mutter Teresa selber genäht worden war, — er lag als Gefangener des Priors, sterbenskrank und ohne Pflege, in Ubeda. Die Bürde der Amtspflichten und des Alters konnten den Provinzial nicht hindern, in größter Hast dahin zu eilen. Er war wohl kein großer Prediger, dessen Rede „dem Sinne schmeichelt und behagt“[2]. Aber es ist nicht „wohlabgetönte Musik“ — „es ist der lebendige Geist, der den Willen durchglüht und prägt“. Und dieser lebendige Geist war in den Worten des Provinzials, daß sie gleich einem zündenden Strahle auf den Prior von Ubeda niederfuhren, ihn durchglühten und bekehrten. Von dem Reuigen wandte sich Fray Antonio zu der nicht länger verschlossenen Zelle, zu seinem Mitbruder, den keine irdische Kraft mehr dem Tode abgewinnen konnte, zu Juan de la Cruz.

Wenn irgend einer, so kannte er den „gewaltigen Starkmut“ in dem schmächtigen Leibe dieses ersten Bruders der Reform. Dennoch — als er die Zelle wieder verließ, brach es aus dem Erschütterten hervor: „Öffnet, Väter, öffnet alle Pforten, daß nicht nur die Brüder des Ordens, sondern auch die in der Welt hereintreten und sehen, was Heiligkeit ist, und sich verwundern über seine wundersame Geduld.“

In der Nacht des 13. Dezembers 1591 läutete die Totenglocke der Karmeliterkirche. Das Volk von Ubeda verstand den Ruf; es drängte durch Dunkel und dichten Regen zum Kloster, in die Zelle — kaum waren die Frauen der Klausur fernzuhalten —, es sah, was Heiligkeit ist, und suchte dem ärmsten Manne Spaniens Reliquien abzugewinnen. Die Glorie, die von Mitbrüdern um den sterbenden Juan de la Cruz und dann wieder über seinem Grabe gewahrt wurde, sie gewann an Leuchtkraft mit den Jahrhunderten. Seiner Seligsprechung im Jahre 1674 folgte im Jahre 1726 die Kanonisation und zweihundert Jahre später — überraschend nur für den seiner Schriften Unkundigen — die Erhebung des Heiligen zum Kirchenlehrer der Mystik.

Wie das irdische Nachleben des Heiligen, so wurde auch sein Leben und Werk durchglüht und geprägt von der heiligen Dreizahl. Drei Namen trug der ärmste Mann Spaniens nacheinander, und jeder bezeichnet einen Lebensabschnitt und darüber hinaus wohl auch eine Phase des Seelenlebens. Als unveränderter Stamm blieb der Rufname Johannes. Es will nicht als Zufall erscheinen, daß das Pfarrarchiv seines Geburtsortes Fontiveros in Kastilien niederbrannte und wir nicht mehr bestimmen können, ob ihm der Bußprediger Johannes oder der Lieblingsjünger den Namen gab. „Umarme nichts, und wäre es durch Wunder bekräftigt, nichts als Buße und wieder Buße und Loslösung von allem Geschaffenen: und niemals, wenn du Christus erringen willst, suche ihn ohne das Kreuz. Bruder Johannes vom Kreuz.“[3] Hebt sich nicht aus diesem Briefe das Bild des Täufers, sein heilig mahnender Arm und sein andrer, der das Lamm der

[2] Obras del místico Doctor San Juan de la Cruz, ed. Fray Gerardo de San Juan de la Cruz (Toledo 1912/14). Cántico Espiritual, Canción IX.

[3] A. a. O. Carta XXV.

Welt umfaßt? Und aus einem andern Briefe: „Wo keine Liebe ist, da spende Liebe, und du gewinnst Liebe."[4] Weht nicht aus diesen Worten schöpferischer Liebesgewalt der Geist des Evangelisten und der Flügelaufschwung seines Adlers? — Juan de Yepes — der erste Beiname des 1542 Geborenen — reihte ihn angesehenem Adel ein, bedeutete aber keine geborgene Kindheit. Er, der jüngste von drei Brüdern, war im zartesten Alter, als sein Vater starb. Die Mutter, von nicht gewöhnlicher Schönheit und Frömmigkeit, galt den stolzen Schwägern nicht als standesgemäß und kaum als unterstützungswürdig. Die Entbehrungen, die aller Fleiß der Mutter nicht von ihren Knaben abwenden konnte, waren dem kleinen Juan unzulänglich. Schon als Siebenjähriger begann er auf einem Holzbündel zu schlafen. „Nichts als Buße" — es schien wirklich, als könnte er nichts anderes umarmen. Jedes ergriffene Handwerk gab er wieder auf, sogar die Holzschnitzerei und zuletzt die Malerei, auf die ihn eine starke künstlerische Begabung hinwies. Die Adlerflügel aber ließ er nicht ab zu üben, die „beiden Schwingen zur Vereinigung mit Gott: das treibende Mit-Leiden mit Christi Tod und mit den Nächsten". Mit einundzwanzig Jahren trat er in Medina bei den Karmelitern als Novize ein.

Es war am Tage des heiligen Matthias. Und durch diesen äußern Umstand wurde der neue Name des der Welt Erstorbenen bestimmt: Fray Juan de San Matías. Blind und spürbar tastend überläßt sich der Eingetretene einer göttlichen Führung, die ihn weit über die Anforderungen der Vorgesetzten hinausträgt. Die Mönche des Karmels lebten damals ungeteilt einer gemilderten Regel nach. Die gemilderte Regel — und Fray Juan? Er erbat und erhielt die Erlaubnis, die ursprüngliche, überaus strenge Regel für sich zu befolgen, soweit er sie mit dem Gemeinschaftsleben in Einklang bringen konnte, — nicht die leichteste der kontrapunktischen Aufgaben, an denen das Leben der Heiligen so reich ist. Der überragend Befähigte wurde zum Priester bestimmt — das Gelübde des Gehorsams ließ der demütigen Abwehr keinen Raum — und zum Studium nach Salamanca geschickt.

Es war das Zeitalter Philipps II., in dem auf spanischem Boden Genies und Heilige nicht wie vereinzelte Leuchttürme emporragten, sondern gleich den Geschlechtertürmen italienischer Städte sich nachbarlich aneinander emporsteigerten, jene wetteifernd, diese wettliebend. In Salamanca wirkte der große Augustiner Luis de León, dessen Name mit andern die Mittagshöhe spanischer Theologie wie spanischer Lyrik bezeichnet. Durch vier Jahre begegnet uns Juan de San Matías in den Registern der Universität, als „teólogo", aber auch als „artista"; über unmittelbare Einwirkungen von Lehrer zu Schüler oder gar von Meister zu Jünger erfahren wir nichts. Von einem allzubohrenden Nachforschen ruft Fray Juan selber uns zurück: „Niemals nimm einen Menschen zum Vorbild... und sei es der heiligste; denn der Teufel wird dir dessen Unvollkommenheiten einleuchtend machen. Keinem lebe nach als Jesus Christus, der die Vollkommenheit selber und die Heiligkeit selber ist — und niemals wirst du irren."

[4] A. a. O. Carta XXI.

Juan de San Matías — noch hatte er seinen Namen aufs innigste mit dem eines Heiligen verknüpft. Die große Erneuerin seines Ordens, die noch nicht seit langem ihren Namen mit „der Heiligkeit selber" vermählt hatte, Teresa de Cepeda y Ahumada, nun Teresa de Jesús, bedeutete sie ihm nichts? Wir wissen nur von einem Wunschtraum des jungen Karmeliters: die Kartause! Nichts sein — nach dem Lärm gelehrter Disputationen und dem fruchtlosen Staub der Gassen —, nichts als ein verschlossener Garten, gleich der Braut im Hohen Liede, offen allein dem Geliebten, in dem verschlossenen Garten der Kartause. Und dort: „Die Weisen, nie vernommen — die Einsamkeit voll Künden..."

Teresa de Jesús mußte Ungeheures wollen, um das Große zu vollenden, das sie begonnen hatte. Sie, die Frau, die spanische Frau und Nonne, mußte ihre Reform auf den Karmel der Mönche ausdehnen; sonst blieben ihre geistlichen Töchter Beichtvätern überlassen, die ihre Seelen nicht führen, sondern zur eignen, milden Observanz zurückführen wollten. Wo fand sie den geistlichen Vater, den geistlichen Sohn, der mit ihren heiligen Waffen Bahn brechen wollte? Ihr Gebet wurde das der Rahel: „Söhne, Gott — oder ich sterbe!" Als sie zu einer Klostergründung nach Medina kam, bot sich ihr dort der Karmeliter-Prior selber für die ersehnte Reform an, der hochangesehene Antonio de Heredia, ein geistlicher Vater gewiß, mit seinen siebenundfünfzig Jahren — aber auch ein geistlicher Sohn? Sie war zwar nur vier Jahre jünger — aber bis zum Lebensende konnte sie sich nennen: „jung an Verlangen". Die große Erneuerin spürte nicht in ihm die brüderliche Flamme des Erneuerers. Sie bat ihn zu warten; und der Demütige geduldete sich.

„Söhne, Gott — oder ich sterbe!" In Medina noch empfing sie den Besuch des befreundeten Fray Pedro de Orozco. Wie schon so oft, warf die große Seelenfischerin das Netz ihrer Erkundungen aus. — Ja, einer schien dem Befragten geeignet: sein fünfundzwanzigjähriger Reisegefährte aus Salamanca, der gerade die Priesterweihe empfangen hatte. Gelehrt? Er glänzte in den Disputationen als einer, der nicht Recht haben, sondern mit andern die Wahrheit suchen wollte. Und sein Leben? Er unterwarf sich nicht nur der ungemilderten Karmeliterregel, er schlief in einem Bett, das nur mit einem Sarge oder einer Wiege verglichen werden konnte, und worin ihm die wenigen Stunden Schlaf nichts anderes bedeuteten als immer von neuem Tod und Geburt. Noch mehr: seine Beichtväter glaubten, er habe das weiße Gewand, womit ihn die Taufe begnadete, bis zur Stunde nicht befleckt. — Immer von neuem Tod und Geburt? Die große Mystikerin bat um eine Unterredung mit dem Gepriesenen. Die ganze Nacht vor der Begegnung betete sie zu Gott — nicht um Söhne, sondern nur um diesen einen Juan de San Matías — und fühlte sich erhört. Der nächste Morgen brachte ihn, aber als einen Widerstrebenden, der dem verschlossenen Garten mit seiner „Einsamkeit voll Künden" nachhing. Zum ersten Male lauschte er der genialen Heiligen; und ihre Überzeugungskräfte wurden verstärkt durch eine innere Stimme. War ihm nicht in einem Gebete offenbart worden: „Du wirst mir in einem Orden dienen, dessen frühere Vollkommenheit mit deiner Hilfe wiederher-

gestellt wird"? Und wiederum: „Du wirst Martyrer sein"? — „Gleich!" Zum ersten Male hörte Teresa de Jesús dies gewaltige Lieblingswort des brüderlichen Heiligen. Es war nicht das „mañana", dessen sich Lope de Vega in einem berühmten Sonett anklagt, nicht das „morgen", womit eine allzu kindliche Seele den himmlischen Vater vertrösten möchte. „Wenn es gleich sein kann", sprach die bräutlich flammende Seele des Bruders Johannes.

Es fehlte nicht an dem feurigen Willen der Erneuerin — nur noch an dem Kloster. Nach wenigen Monaten, die Fray Juan in Salamanca verbrachte, war es gefunden. Für eine kurze Übergangszeit ließ er sich von der „heiligen Mutter" in Valladolid festhalten, zugleich ihr Novize und ihr Beichtvater. Und dann: als erster Bruder der Reform in das einsame Kloster zu Duruelo, in dem minder begeisterte Augen nur eine Art Stall gesehen hatten, und das eben darum für ihn ein Bethlehem war — Geburtsstätte göttlichen Lebens! Er ging mit leeren Händen, froh seiner Entblößung ... „es scheint, Gott selber führt ihn an der Hand". So schrieb Teresa de Jesús gleichzeitig; sie, die später ihrem Seelenfreund Fray Jerónimo unbedingten Gehorsam gelobte und ihm gleichwohl noch in dem letzten ihrer Briefe eine Liste seiner Unvollkommenheiten vorhielt — die große Menschenkennerin und noch größere Erzieherin bekannte von Juan de San Matías: „Nie haben wir an ihm eine Unvollkommenheit entdeckt." Ihm folgte, verzögert von seinen Prioratspflichten entbunden, Fray Antonio, nicht mit ganz leeren Händen: Er hatte versprochen, für die nötige Ausstattung Sorge zu tragen — und dieses „Nötige" waren fünf Pünktlichkeit gewährleistende Uhren.

Am ersten Advent 1568 legten die ersten Brüder der Reform das Gelübde ab, der ursprünglichen Regel nachzuleben — ohne Milderung bis zum Tod. Bis zum Tod trugen sie ihre Namen der Erneuerung: Antonio, fortan de Jesús, und Juan, fortan auch dem Namen nach de la Cruz.

Der Lehrer der Mystik war in seiner Einsamkeit wohl voll Künden über den Aufstieg der Seelen zu Gott, aber nicht der eigenen Seele. Jedoch kann niemand über diese „Wissenschaft der Liebe" schreiben, der nicht aus eigener Erfahrung schöpft — zu oft versichert er es, um nicht zu verraten, daß er die drei Phasen mystischer Entwicklung, die er lehrte, auch selber durchlebt hat. Schon als Juan de Yepes muß er principiante, Anfänger, in seinem hohen Sinne, in der vollkommenen Liebe gewesen sein — er, dem alles „nichts" ist, was nicht Gott ist. Was war Juan de Matías, wenn nicht ein „Fortgeschrittener"? Nach seiner Lehre müssen alle Seelen in dieser mittleren Periode, oft jahrelang, durch das Dunkel der Gottferne tasten, ehe sie „Vollkommene" werden. Wann können wir diese selige Unseligkeit in einem Leben vermuten, an dem die heilige Teresa keinen Schatten fand — wann, wenn nicht in der Zeit, wo der Heilige Regel zu Regel fügte und — ungestillt durch härtestes Büßerleben — nach der Kartause verlangt? Nie eine Unvollkommenheit? Juan de la Cruz, bald erster Novizenmeister der Reform, mußte selber ein

„Vollkommener" sein, um die Seelen zu seinem unverrückbaren Ziele zu geleiten, sie „geistig und heilig"[5] werden zu lassen.

Das bedeutet keinen tödlichen Stillstand. „Wer nicht zunimmt, nimmt ab", ruft die heilige Erweckerin Teresa gerade am Ende ihres reifsten Werkes. Und dieses Wachstum, ohne das kein mystisches Leben ist, sproßte ihr aus der Rinde harten Büßens entgegen, als sie die beiden ersten, auch im Schnee noch unbeschuhten Brüder in Duruelo aufsuchte. Mütterliche Sorge um das Leben der Brüder, das zugleich das Leben ihrer Reform war, klingt volltönend zusammen mit dem schwesterlichen Zujubeln der heroischen Büßerin: „Da ich schwach und kleinmütig bin, bat ich sie, ihre Buße zu mildern.... Sie ließen sich von meinen Worten nicht beeinflussen, — und so schied ich mit der allergrößten Tröstung von ihnen."

Nach der Anfangszeit in Duruelo war Fray Juan Novizenmeister in den Neugründungen Mancera und Pastrana gewesen. Dann gewann ihn die heilige Mutter für die Zeit von 1572—1577 als Seelenführer für sich und ihre Karmeliterinnen, in ihrem Geburtsort Ávila, der nahe dem seinen lag. Sind auch die Schriften Fray Juans aus dieser Phase zerstört, gleich allen späteren Briefen zwischen den Heiligen — die Schriften der großen Nonne, die nun entstehen und über alle früheren emporwachsen, verleugnen den geistlichen Vater nicht, nicht in der Wahl von Worten voll größter aszetischer Wucht und zartester mystischer Hingabe, nicht in der strengeren Beschränkung auf das Wesentliche und vor allem nicht in der Höhe ihres Fluges.

„Sehr geistig", nennt sie den unaufhaltsamen Führer zur Höhe. Zu schroff steigt er ihr manchmal an, und nur halb im Scherz ruft sie aus: „Gott befreie mich von so vergeistigten Menschen. Mit allem, was ihm in Reichweite kommt, zielt er auf die vollkommene Beschauung!"

„Zu geistig" war dieses Gefäß des Creator Spiritus nicht nur der Visionärin, sondern auch der Erhalterin, die einen Erhalter suchte und in ihrem vertrauten geistlichen Sohn Fray Jerónimo zu finden glaubte. Der so stürmisch erbetene Sohn hingegen wurde in dem ausschließlichen Drange der Gotteskindschaft immer mehr der Heilige des „Aufstiegs", fast nur die Kraft des Aufstiegs. Verschieden sind die Ampeln, die eine irisierend, die andere bis zur Unsichtbarkeit klar; aber gleich sind die Flammen, die vereint „in seltner Himmelsreine / Dem Liebsten beides, Licht und Wärme spenden".

Neun Jahre nach der Gründung in Duruelo schreibt die heilige Mutter in höchster Not an Philipp II.: „... Lieber wollte ich, sie wären in den Händen von Mauren, die wohl barmherziger mit ihnen umgehen würden. Um der Liebe Gottes willen beschwöre ich Eure Majestät, ihre Befreiung anzuordnen." Der Gefangene, dieser „Heilige", wie sie dem König eindringlich schrieb, er, den das ganze Volk für einen Heiligen hielt, es war Juan de la Cruz — und der zweite Gefangene war sein Gefährte. — „Gott befreie mich?..." Sie suchte für den „so Geistigen" Befreiung bei der höchsten weltlichen Macht. An die höchste geistliche konnte sie sich nicht wen-

[5] A. a. O. Carta XII.

den: der neue päpstliche Nuntius war, im Gegensatz zu seinem verstorbenen Vorgänger, der Reform nicht freundlich gesinnt. Und sie, die mehr gefürchtet wurden als die Mauren, die Karmeliter der „milderen" Observanz, blieben nicht müßig, als die labile Rechtslage zu ihren Gunsten umschlug. Wie aus einem Senfkorn war die Reform emporgewachsen, sie überschattend. Mit Recht sahen sie weniger in deren Erhaltern und Organisatoren die treibende Kraft als in jenem ersten Bruder der Reform, der im höchsten Sinne der Erste bleiben sollte. Sie überfielen ihn nachts in Ávila. Er entkam, vernichtete wichtige Papiere — es ist dies nicht die letzte Zerstörung seiner Schriften — und ließ sich wieder einfangen. „Du wirst Martyrer sein." „Ich weiß nicht", schreibt die heilige Mutter noch neun Monate später an Fray Jerónimo, „ich weiß nicht, welch ein Schicksal es will, daß niemals irgend einer sich dieses Heiligen annimmt." Wo schmachtet er, wenn er noch lebte? Nicht viel später kann die unablässig Sorgende schreiben: „All diese neun Monate war er in einem engen Gefängnis, darinnen er kaum Platz hatte, so klein er ist; und in der ganzen Zeit konnte er sein Hemd nicht wechseln, obgleich er dem Tode nahe war.... Ich beneide ihn herzlich!"

Die Heilige hatte das wenigste berichtet. Die Novizen sahen den Starkmut eines Einsamen, an dem alle Lockungen zur Rückkehr, das Angebot eines Priorats bei den „Gemilderten" niederglitten; sie sahen eine Kraft, und sie weinten vor Mitleid über den Martyrer. Aber was wußten sie von den Leiden der Seele in der würgend engen und dunkeln Zelle? Keine Messe, keine Kommunion unterbrach diese dumpfe Nacht, nur mitunter die absichtlich erhobenen Stimmen von Brüdern, die mit Verleumdungen und Verzerrungen den nahen Untergang der Reform verkündeten. Wurden ihm keine göttlichen Tröstungen zuteil? „Keine, oder fast keine", antwortete er später einmal auf eine Frage, die vielleicht ein wenig zudringlich nach dem Geheimnis der Heiligkeit tastete. Wo aber die Glut des Nacheiferns zur Frage ermutigte, war er weniger karg: „Tochter Anna — eine einzige der Gnaden, die Gott mir dort vergönnte, kann nicht mit vielen Jahren engsten Kerkers bezahlt werden."

Auf natürliche Weise vermochten sich die „Gemilderten" die Flucht ihres Häftlings nicht zu erklären: da hing ein viel zu kurzes, zusammengeknotetes Tuch an einem Haken, der selbst das Gewicht eines Halbverhungerten nicht aushalten konnte. Die Flucht eines Mannes, der vor Schwäche zuletzt nicht mehr von den Knieen hochgekommen war, führte über unzugängliche Mauern. Wo blieb der Erschöpfte den schnellen Verfolgern entzogen? Die Vertrauten, die den schlichten Bericht des Entflohenen vernahmen, nannten die Rettung ein Wunder — und selbst die Demut Fray Juans vermochte nicht zu widersprechen.

„Seit jener Walfisch mich verschlang und in diesem fremden Hafen ausspie, war es mir niemals mehr vergönnt, sie zu sehen" — die Mutter Teresa. So schreibt der Kastilier Fray Juan aus Andalusien, diesem ihm „fremden Hafen", der ihn bis auf kurze Fahrten fortan umschlossen halten sollte. Fern von den Drohungen der anfänglich noch siegreichen „Gemilderten", aber auch fern von der Muße eines Genesenden, ist er geistlicher

Vater für die unbeschuhten Schwestern in Beas, und für die Brüder auf dem Monte Calvario zugleich auch Prior. Die ununterbrochene Nacht von Toledo und der immer wiederholte Aufstieg von Beas zu seinem hochgelegenen Kloster — aus dieser Verschmelzung von Aufstieg und Dunkel wuchs in Fray Juan ein Werk. Die Hälfte seiner uns erhaltenen Briefe, dieser Zeugnisse reinster und stärkster Hirtenliebe, haben uns die Nonnen von Beas aufbewahrt, die hellsichtigen und heroischen Empfängerinnen, die solchen Schatz gleich den Briefen des hl. Paulus allen Stürmen zum Trotz behüteten.

Für manche Gebetsstunden führte er seine Mönche in den Dom der Wälder. In ihrer Mitte saß er auf der Bergkuppe; und mit Erde und Himmel und allem Geschaffenen, das hier zur Einheit von Gottes Schöpfung verschmolz, lockte er sie hinweg von rühriger Meditation zu jener Sammlung, die dem Gebete der Ruhe voraufgehen muß. „Die Weise, nie vernommen", durch ihn wurde sie hörbar; nur ein einziges Mal nennt der Entblößte etwas als ihm eigen: es ist die „Gabe der Sprache". Begann er zu reden, dann blieben die Leiber — oft mitten in der Unterhaltung der Erholungsstunde — wie durch einen Zauber in ihren Stellungen festgebannt, und die Seelen folgten. Auf seinen Reisen und wo immer, von nichts anderem wußte dieser Liebende zu reden als von Gott und Gottes Liebe — so erzählen Brüder; und eine Schwester: „...aber er tat es mit solcher mystischen Anmut, daß ihm zu folgen die größte Erholung wurde." Er lenkte nur zu einem Ziel, aber jeden mit den ihm förderlichsten Hilfen. — Im Jahre 1581 ging er als Prior nach Granada; wieder und wieder zur gleichen Würde erwählt und endgültig erst 1588 abberufen, gab er seinen Werken dort Vollendung. Als der hl. Bruno die Kartause verließ, flohen seine heroischen geistlichen Söhne, wie von Panik ergriffen, ihm nach — in das laute Rom. Die Töchter von Beas durften nicht einmal klagen. „Durchdringend, innig, tief"[6], wie er die Einwirkungen der heiligen Dreifaltigkeit in der wachen Seele schildert, so tönt seine Stimme von Granada herüber: „Kronen des Herren sind eure Seelen — und solche Kronen müssen hochgehalten werden und nicht in den Staub rollen, wo jede Niedrigkeit sie mit Füßen tritt!"[7] Sie dürfen nicht haften bleiben an ihm, der nur Mittler ist: „Keinem lebe nach als Jesus Christus."

Fand diese mystische Seele nicht ihre Schranken an den Ordnungs- und Verwaltungsaufgaben eines Priors? War Juan de la Cruz wirklich so gekreuzigt, daß nichts in ihm wirkte außer dem Unumschränkten? Es wird berichtet: Ein erzürnter Bruder ließ sich zu Beschimpfungen gegen ihn, den Prior, hinreißen — und der Vorgesetzte warf sich statt seiner in stellvertretender Demut zur Erde. Er wartete so lange, bis die Stimme des Gewissens den Beruhigten zu strafen begann — und dann strafte er, als wäre er jene innere Stimme. Er wollte nicht nur das Beste, er war eines mit dem Besten im andern, mit Gott.

Was seine geistlichen Kinder nicht faßten und weitergaben an Fülle göttlicher Kraft, es war in Granada alles eingefangen in Werken, welche die Abgeschlossenheit und Wirksamkeit eines heiligen Vermächtnisses

[6] A. a. O. Cánt. Esp. 359. [7] A. a. O. Carta VI.

besaßen. „Wann endlich darf ich siegen, / Wann aus den Schlacken in Dein Strahlen fliegen?" Aber seine kraftvoll wachsende Reform, nun verselbständigt, wollte den Vater nicht entbehren und beschied ihm die höchsten Würden an den sichtbarsten Stellen. So konnte die Klosterzelle nicht immer das Geheimnis bergen, das die Gefängniszelle von Toledo so gut gewahrt hatte: entrückende Begnadungen. Sie waren nicht trennbar von den Kräften, mit denen der Vater erneuerte, erweiterte, erhielt. „Immer erhebe ich, Tochter, meine Seele in den Schoß der allerheiligsten Dreifaltigkeit, und es ist der Wille meines Herrn Jesus Christus, daß ich sie dahin erhebe." Es sind Worte, wie sie die aufs höchste Begnadeten, gleich der hl. Mechtild von Magdeburg, ähnlich singen und sagen. „Denn Er verhieß, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist würden in ihn kommen, der Ihn liebt."[8] In der Messe der heiligsten Dreifaltigkeit, die er zum Erstaunen der Andächtigen fast jeden Tag zelebrierte, durfte er die beschwingenden Worte sprechen: Jeder aber wird vollkommen sein, wenn er wie sein Meister ist. — „Immer erhebe ich...?" In ihm war kein Doppelleben, das durch Widerstreit zerreibt, es war ein Zwieleben zugleich mit Gott und mit Gottes Kindern, das durch seine Fülle zu zersprengen drohte. „Ich enthalte mich manche Tage, Messe zu lesen, aus Furcht, daß mir eine Heimsuchung zuteil wird, die von allen bemerkt werden muß."[9] Es sind die Ekstasen der Kommunion, die ihn gleich so vielen Mystikern den heiligen Rhythmus der Messe verlieren und oft nicht wiederfinden lassen. „Darum bete ich zu diesem Herren", so fährt der Heilige fort: „Erweitere meine Natur oder entreiße mich diesem Leben — oder nimm mir doch eines: die Last der Seelsorge!"

Er mußte noch ausharren unter der Wucht der Begnadungen und dem Gewicht vieler Ämter. Im Jahre 1588 endlich empfing er im Gebete die Gewißheit, daß Gott ihm eine letzte Bitte gewähren werde, diese: „...zu leiden und um Deinetwillen verachtet zu werden."

Kaum möglich schien die Erfüllung. Der Erste der Unbeschuhten Karmeliter, wie sollte er es erreichen, der Letzte zu werden? Er, der allerorten von dem Volke wie von den Seinen in einer Glorie gesehen wurde, wie sollte er in das ersehnte Dunkel tauchen?

„Schließlich — zu solchem Ziele der Liebe wurden wir geschaffen! Bedenken mögen das alle, die so übergeschäftig sind, daß sie die Welt mit ihren Predigten und äußeren Werken berennen wollen, bedenken mögen sie, daß sie der Kirche viel nützlicher und Gott viel wohlgefälliger wären..., wenn sie wenigstens die Hälfte jener Zeit verwendeten, um mit Gott im Gebet zu weilen, auch wenn sie nicht zur höheren Gebetsweise gekommen wären... O wieviel könnte man jetzt darüber schreiben! Aber es ist hier nicht die Stelle."[10] Diese leidenschaftlichen Worte wurden zur zweiten Fassung des „Geistlichen Gesanges" im Jahre 1584 hinzugefügt, als Warnungsruf im entscheidenden Augenblick, vor Ausbruch einer Krise

[8] A. a. O. Llama de amor viva, Prólogo.

[9] Vgl. Jean Baruzi, St. Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique (Paris 1924) 24 f.

[10] A. a. O. Cant. Esp. Canción XXVIII.

im Karmel der Unbeschuhten, der nur noch durch eigene, auseinanderstrebende Kräfte bedroht werden konnte. Die „Stelle", wo der Heilige ein Jahr später seine Warnung wiederholte, war ein Ordenskapitel, und das Ziel der Warnung war der Provinzial Fray Jerónimo selber, den die vor drei Jahren verstorbene hl. Teresa noch in ihrem letzten Briefe wegen der gleichen Laxheit hatte mahnen müssen.

Die Warnungen der beiden Gründer waren umsonst. Wie Fray Juan es ihm voraussagte, verlor der Vertraute der heiligen Mutter ein Jahr später all seine Würden und bald nach dem Tode des Heiligen sogar das Ordenskleid. Fray Nicola, sein Nachfolger und unnachsichtiger Gegner, war zwar ein strafferer Aszet; aber das mystische Ziel des heiligen Gründers blieb auch ihm jenseitig. „Übergeschäftig" im Organisieren, wie jener im äußern Apostolat, wich er nur nach einer andern Seite vom Steilweg des ersten Bruders in ebeneres Gelände. Und hinter ihm scharten sich alle, die im Anstieg erlahmten, alle, die ihren Leib wohl brennen ließen, aber nicht der Liebe hatten, die allein in der langen Nacht der Läuterung langmütig macht. Vom passiven Abfallen zum aktiven Abfall der Empörung war nur eine Wendung. Selbst wenn ihr Gründer methodisch und sicher wie keiner zum Ziel der Heiligkeit führte, — es gab noch andere Wege, den Weg Franz Xavers und seines Ordens in die neue Welt voll Heidentum und in die alte voll Ketzerei. Die Schwestern aber, ohnedies von jedem Apostolat außer dem des Gebetes ausgeschlossen, verleugneten ihre geistliche Mutter nicht, sowenig wie ihren geistlichen Vater. Der Provinzial fühlte sich von den Nonnen (zumal von der unerschrockenen Ana de Jesús) herausgefordert und kämpfte rücksichtslos, fern von der Regel Fray Juans, „daß Untergebene auch nach einer Rüge niemals ungetröstet fortgehen sollten." Sowenig wie seinerzeit die „Gemilderten" mußte er suchen nach der großen Seele des Widerstandes.

„... Sohn, seien Sie darüber nicht bekümmert. Denn das Ordenskleid kann man mir nicht nehmen, ich müßte denn unverbesserlich und ungehorsam sein; und ich bin sehr bereit, mich in allem zu bessern, worin ich geirrt haben sollte, und zu gehorchen, welche Buße man mir auch auferlege." — Nur der Panzer einer unanfechtbaren Demut konnte das Ordenskleid sichern, das Fray Juan als erster angelegt hatte. Es waren ihm von dem Kapitel des Jahres 1591 alle Würden abgenommen worden, abgenommen auch die Verantwortung für fremde Seelen, eine für Heilige oft herzzerreißende Verantwortung. Viele waren durch solchen Umschwung zuinnerst betroffen wie aufs äußerste bedroht, und der „Erniedrigte" hatte zu trösten: „Mein eigenes Los, Tochter, darf Sie nicht in Kummer stürzen, denn mir selber bereitet es nicht den geringsten. Eines quält mich sehr, daß Unschuldige in Mitleidenschaft gezogen werden könnten — sonst nichts. Werden doch solche Dinge nicht von Menschen gewirkt, sondern von Gott." — „Um Deinetwillen verachtet zu werden", Gott hatte diese Bitte nun erfüllt. Denn schmerzender und herabsetzender konnte nichts sein als jene Anklageschrift, deren Material von verängstigten Nonnen erpreßt wurde; so schmachvoll war sie, daß selbst der Gegner, der Ordensgeneral, sie später nach dem Lesen empört ins Feuer warf.

Noch aber schwebten die Verdächtigungen, als er jenen Trostbrief schrieb und mit der Kraft gekreuzigter Liebe schloß: „Wo keine Liebe ist, da spende Liebe, und du gewinnst Liebe." So ist der „Sturz" von Heiligen.

Seit der Gründung von Duruelo zum ersten Male wieder einfacher Bruder, gehorsam gegen Gott und gegen die Vorgesetzten, in denen er „den unsichtbaren Gott" ehrte, so ging er mit gehobener Seele in die Verbannung, in das entlegene und strenge Kloster Peñuela, „um den Frieden und die Einsamkeit zu genießen" — „diese heilige Einsamkeit!" Genießen — aber in der Weise der Heiligen: „ohne Milderung bis zum Tod"[11]. Sein Prior konnte nicht fassen, daß dieser Leib noch zusammenhielt unter den Hammerschlägen der Buße, in den unauslöschlichen Flammen der Gebete. Sooft es dem Bruder Johannes vergönnt wurde, stieg er empor in die höchste Felseinöde. Das Gebet dieser Höhe, bleibt es unserem ehrfürchtigen Verlangen ganz vorenthalten? Aus der Tiefe seines Werkes kommt uns die Antwort. Und um den Beter nichts als lebender Fels, lebende Sonnenwärme, lebender Hauch der Luft — die sündelosen und seelenlosen Elemente, die in ihrer unendlichen Unfaßlichkeit und ewigen Unteilbarkeit zu zeugen wußten von dem höchsten Wesen, die Elemente, die in ihrer Einfalt dem Heiligen zu gehorchen schienen und in ihrer Reinheit dem reinen Geiste seiner Werke immer wieder zum Gleichnis dienten.

„Morgen gehe ich nach Ubeda, zur ärztlichen Behandlung eines vorübergehenden Fiebers.... Im Augenblick entfällt mir, was noch zu schreiben wäre, und dem Fieber zuliebe höre ich auf."[12] Es ist ein einfacher Bruder, der diesen, seinen letzten Brief schreibt, aber auch ein Bruder dessen, der hinausjubeln mußte: „Gelobt sei mein Herr durch unsern Bruder, das Feuer!" „Dem Fieber zuliebe." Schwester und Helferin ist die Glut, die den letzten Erdenrest hinwegzehren wird. Der Schwerleidende wählte Ubeda, dem ihm feindlichen Prior zuliebe. Nach allem kann seine unverstörbare Langmut gegenüber dem rachsüchtigen Vorgesetzten nicht wundern; befremdender sind die Zeichen von Ungeduld, ja Qual, die aus seiner Sterbenacht berichtet werden. Als Fray Antonio, der zum zweiten Mal an sein Krankenbett geeilt war, ihm die Schmerzen des Übergangs zu lindern suchte und die untilgbaren Verdienste des Verfolgten pries, da hielt er sich mit letzter Kraft die Ohren zu. Und als einer der Anwesenden, dem er sein Kruzifix zu halten gegeben hatte, die Nähe des Zurückgebens ausnutzte, um ihm die Hand zu küssen, da hauchte er mit letzter Kraft: „Oh, ich hätte es nicht fortgegeben, hätte ich gewußt, um welchen Preis!" — Zur Stunde, die er vorausgesagt hatte, verließ er die Erde, um die Matutin „mit Unserer Lieben Frau im Himmel zu singen".

Um den Leib des schlichten Bruders entbrannte ein so heftiger Streit, daß der Papst selber das Schiedsamt übernahm. Lange vor der Seligsprechung wölbten sich Kapellen um die wundertätigen Überreste — in Ubeda und in Segovia. Zerteilt war der Leib des Johannes vom Kreuz, nicht anders wie sein Kutte, von anteilheischender Verehrung. Verstümmelt wurden seine Werke von feindlicher Vernichtungswut und entstellt

[11] A. a. O. Carta XX. [12] A. a. O. Carta XXII.

von allzu besorgten Freunden. Aber dieser Geist ist „wie die Luft, die aus der Hand entweicht, wenn diese sich um einen Teil als Faust schließen will“ [13]. Unteilbar in bewegter Einheit — wie das vertraute Element der Luft — unteilbar ist der Geist; unteilbar weht durch das Dunkel ein lebendiger Atem, eine bewegte Stimme: Die dunkle Nacht.

Wir lauschen da einer Dichtung, die aus der Niederung mattherziger Liebesgedichte weit fortgetragen wird von entrückender Leidenschaft — empor zu Höhen, wo Tod und Leben ihre Namen tauschen. Der heilige Büßer enthüllt sich uns als genialer Dichter mit der gesteigerten Empfänglichkeit des Künstlers — enthüllt sich uns auch ein Doppelleben oder doch ein Sturz? „So viele Heilige“ sieht er „zu Boden gestürzt“ „durch die Lust an irdischer Anmut und Schönheit“; „kaum gibt es Heilige oder Sünder, denen die große Babel nicht ihren Wein zu trinken gab“ [14]. Nein, dieser Vollkommene war nicht trunken von irdischer Lust, und die Versuchungen des Künstlers vergrößern nur den Sieg des Heiligen.

Der Heilige sucht die Inbrunst dieser Dichtung so wenig zu verdecken, daß er sie an die Spitze zweier Werke stellt. Und die „Nacht, die holdgesinnte“ — wir schreiten von Überraschung zu Überraschung — sie ist ihm „tragend und wesenhaft“ [15] genug, um Grundlage seines wuchtigen Lehrgebäudes zu werden: mit dem „Aufstieg zum Berge Karmel“ führt er in die Nacht tätiger „Entblößung“, dem „Herzen folgend, seiner Flamme Fliegen“; in dem uns erhaltenen Teil der „Dunklen Nacht“ zeigt er die Notwendigkeit einer erleidenden Entblößtheit als Vorstufe zur vollkommenen Vereinigung, „mich gab, mich ließ und litt ich“. Die gleiche Kraft, die gleiche Coincidentia oppositorum, die den ins Eremitenleben drängenden Heiligen zum Novizenmeister machte, sie machte den zu Gott Emporsingenden zu einem rückwärtsgewandten, deutenden Führer, einem „Kommentator“. „Je mehr die Seele liebt, um so mehr wünscht sie, daß Gott von allen geliebt werde.“ [16] Nicht als Kommentator, als „Gottes Mitarbeiter bei der Läuterung und Umwandlung der Seelen“ erklärt Juan de la Cruz seinen geistlichen Kindern die „Dunkle Nacht“ gleich andern seiner Gedichte.

Scharf und klar wie Scheidewasser, alles Wertlose zerlösend, ist der Dichter der „Dunklen Nacht“ im „Aufstieg“. Scharf und klar greift sein Scheidesatz immer wieder die Seele an: „Niemand kann zwei Herren dienen.“ Aber er bleibt nicht bei der hierarchischen Gestalt der heiligen Worte stehen, nicht bei ihrer patriarchalisch-benediktinischen noch bei ihrer feudal-ignatianischen Auswirkung. Er verwendet ihre logische Form als Scheidesatz gegenüber den Erkenntniskräften: „Zwei Gegensätze können nicht im gleichen Gegenstand vereinigt sein.“ [17] Und schließlich prägt er sie mit der Kraft seines mystischen Wesens und Wirkens: „Das Herz, das einem angehört, wie kann es gänzlich einem andern angehören?“ [18] Die Seele, die diesem Mystiker folgen will, beugt sich zwar kindlich vor Gott, der höchsten Macht, sucht aber vor allem Gott als

[13] A. a. O. Noche Oscura 31. [14] A. a. O. Subida 334.
[15] A. a. O. Subida, Prólogo. [16] A. a. O. Dictámenes 63/64.
[17] A. a. O. Subida 59. [18] A. a. O. Carta 99.

höchstes Gut, sucht bräutlich den Geliebten. Das scheint eine Entscheidung für schwelgerische Gefühlsmystik und ist eine Entscheidung, die ein Schwert durch die Seele gehen läßt und hier wie bei aller echten Mystik den paulinischen Pneumatiker vom Psychiker, die Geistseele von der Leibseele scheidet. Für die geistbeherrschte Seele gilt allem Leiblichen gegenüber das „Noli me tangere" des verklärten Herren. Das Ziel ihrer Liebe ist Gott, der unumschränkte, weiselose, der in sich lebendige Geist. Die Hinwendung zu diesem Gott, solch „seligstes Geschehen" nennt der Starkmütige selber eine „hohe Heldentat" der Seele: „...denn wenn sie den Mut besitzt, die Schranken ihrer Natur innerlich und äußerlich zu überschreiten, dann geht sie schrankenlos in das Übernatürliche ein, das weiselos ist, weil sein Wesen alle Weisen in sich begreift."[19]

Nicht die Ekstase des Erkennens, die ein Nachfolger Fray Juans sehr gefährlich nennt, nicht der Weg des apollinisch-seherischen Neuplatonismus zum unbewegten Beweger, zum Urborn erleuchtender Wahrheit, den der hl. Augustinus, wenn auch nicht als einzigen, beschreitet — zum Gipfel des Karmels leitet die ekstatische Kraft der Liebe, des begnadeten Willens. „In dunkler Nacht voll Wehen" — fern dem Dämmerlicht der Erkenntnismystik, führt uns Fray Juan den dunkeln Weg der Liebesmystik, unvergleichlich in der Unbeirrtheit, die nur unwiderlegliche Erfahrung verleiht, unvergleichlich in der Angemessenheit der Begriffe und in der dichterischen Anschmiegsamkeit der Gleichnisse an das Nicht-Optische, das nur Ertastbare. Seine Nacht ist nicht die dionysische mit ihrem Wirbel um Leben und Tod, sondern die christliche, die durch Tod zum Leben führt. Nicht die Visio beatifica kann in solcher Nacht das Ziel sein — in keinem seiner Werke läßt der Heilige einen Zweifel darüber, daß diese erkennende Schau dem Jenseits vorbehalten bleibt. Das Ziel, das die Liebe „nachts, ohne Irregehen" erreicht, ist die „Vereinigung" durch „Umwandlung in den Geliebten". Im Gegensatz zur Erkenntnismystik mit ihrer mehr optischen und statischen, das „Ewige" heraushebenden Bildersprache stellt sich die Liebesmystik dar unter den dynamischen Kategorien des Werdens. Verwandlung in den Geliebten ist die Wirkungsweise der Liebe bis zur seligen Einswerdung. „Zu diesem Ziel der Liebe wurden wir geschaffen!"[20] Weit über das aszetische Ziel, dem Herrn zu dienen, hebt sich das mystische, dem Geliebten gleichzuwerden. Ihm, der uns nach seinem Bilde schuf und wieder schaffen will, in heiliger Mitarbeit gleichzuwerden, statt Ihn nach unserem Bilde zu formen — kann dieses letzte Ziel der Liebe ein irdisches sein?

Auf solchem Steilpfad braucht es den eindringlichsten Ansporn, sein Vorbild und die Bildkraft seines Wortes: „Alles Sein der Kreaturen, es ist — verglichen mit Gottes unendlichem Sein — ein Nichts. Und deshalb ist die Seele, die auf dergleichen sich gründen will, vor Gott ein Nichts und weniger als nichts.... Und deshalb kann eine solche Seele mit Gottes unendlichem Sein sich keineswegs vereinen; denn was nicht ist, kann sich nicht zu dem fügen, was ist."[21] Nicht ein spekulativer Trieb more geo-

[19] A. a. O. Subida 108. [20] A. a. O. Cant. Esp. 311.
[21] Subida 46.

metrico, nicht lebensschwacher Ekel vor der Welt, nicht hohle Verneinung des Nichtigen ist die Kraft, aus der die unaufhaltsamen Rhythmen des „Aufstiegs" niederdämmern:

„Willst du zum Ziel gelangen, bis zu allem,
verleugne allerwegen dich in allem." [22]

Entledigen muß sich die geistige Seele aller Begierden, um so emporzusteigen. Das kann nicht durch passive Abkehr, sondern nur durch die aktive Kraft der Demut geschehen. Demut aber ist das Bewußtsein „nicht von dem, was man ist, sondern von dem, was man nicht ist" — eine Aufklärung, die Fray Juans ganzes Leben wie alle heiligen Leben bis in ihre Tiefe durchleuchtet. Und die Wirkungsweise der Demut ist nicht nur ein Hinnehmen, sondern, als Gegenkraft gegen Sinnenlust, Augenlust und Lebensübermut, die aktive Demütigung: sich herabzusetzen, sich verachtet zu machen.

„Gott bewahre uns vor so vergeistigten Menschen!" Jener Ausruf der mit Visionen und Ansprachen so reich begnadeten heiligen Teresa wird wieder hörbar und nun erst recht verständlich. Aber nicht genug: nicht verweilen dürfen wir bei unsern guten und edlen Eigenschaften; und unsere guten Werke müssen so in der Nacht bleiben, „daß Gott selber sie nicht weiß". Alle religiöse Kunst ist nur Antrieb und muß — wie alles Sichtbare — gleich vergessen werden über dem Unsichtbaren. Wo kein Glaube ist, hilft keine Gestalt; half doch sogar die lebendige Gestalt unseres Erlösers nur denen, die an ihn glaubten. Und das Naturschöne, soweit es nicht auf Gott hinweist, ist nur Erde, und seine umstrickende „Anmut ist nur Dunst und Luft um diese Erde". Auch der Drang nach glaubenstärkenden Wundern, schreibt er, von dem solche Fülle von Wundern berichtet wurde, „auch er ist eitel" [23] — auch er muß zurückbleiben.

Wer bleibt nicht zurück hinter ihm, den sie „Doktor des Nichts" nennen? Hebt sich neben ihm nicht nur noch die Gestalt des hl. Antonius, wie Flaubert sie zeichnet, über Zeit und Raum emporgerissen — ins Nichts? Oder gar als einziger Gefährte Ibsens Brand, der sich mit seinen Anhängern zur Eiskirche versteigt und der eisigen Wucht seiner lieblosen Aszese erliegt? Nein, die Nacht um diesen Prediger in der Wüste ist warm, und er selber ist die Stimme, die verkündet: Gott ist Deus caritatis. Schrankenlose Verneinung aller Güter gewinnt das schrankenlose Gut. Nur die Seele, die nicht durch Liebe zu Vergänglichem verwandelt wird zur Häßlichkeit des Vergänglichen, nur sie „kann sich in die Schönheit selber verwandeln, die Gott ist" [24]. Nun, in der vollkommen entblößten Seele verliert das Böse vollkommen seine Macht; denn „wo nichts ist, vermag es nichts" [25].

---

[22] Subida 90. [23] Subida 360. [24] Subida 46.
[25] Subida 283.

Japanisches Ethos

Von Johann B. Kraus S. J.

Seit im Jahre 1869 der junge japanische Kaiser Meiji die Losung ausgab: „Nützliche Kenntnisse der Außenwelt sollen eingeführt, und auf diese Weise soll die Grundlage des Reiches erweitert werden.... Zögert nicht, alte Gebräuche abzulegen, schätzet jeden Fortschritt und seid nicht langsam, ihn zu verwirklichen! Schenket unsern Worten die gebührende Aufmerksamkeit" — seit jener folgenschweren Parole fluten Europas und Amerikas technische und geistige Strömungen wahl- und ziellos in das aufnahmebereite Becken, in dem es wirbelt und strudelt, als ob nie wieder Ruhe und Gleichgewicht wiederkehren könnten.

Japans großes Kulturproblem bleibt, zwischen all den hin- und herziehenden Kräften den geistigen Ausgleich zu finden. Leidet schon Europa schwer unter der Zerrissenheit, die das Kräftespiel von östlichen und westlichen, romanischen und germanischen, amerikanischen und osteuropäischen Einflüssen mit sich bringt, so verstärken sich all diese gleichgewichtsstörenden Wirkungen in Japan, das ja noch immer und stets unter der einen polaren Spannung von Osten und Westen, Europa und Asien, steht. Mehr als anderswo überschneiden sich hier die Kraftfelder, und das Bibelwort von den „sieben Zeiten", die über den Menschen dahinziehen, darf hier unbedenklich auf „siebzig mal sieben" ausgedehnt werden.

Allerdings darf das nicht zur Annahme verleiten, als ob der japanische Mensch dadurch in geistige Not und tiefe Seelenkämpfe versetzt würde. Der Durchschnittsjapaner scheint auch auf dem Gebiet des Geisteslebens ein gut Stück der Gelassenheit und ruhigen Haltung ererbt zu haben, die ihm auf dem Schlachtfeld und im Kampf mit den Taifunen und Erdbeben so gut zustatten kommen. Immer wird ja die geistige Eigenart eines Volkes Aufnahme und Ausscheidung von fremden Kulturelementen wesentlich bestimmen. Ein kurzer Umriß der religiösen und sittlichen Geistesverfassung des Japaners wird also das Verständnis seiner gegenwärtigen Auseinandersetzung mit der westlichen Kultur und Unkultur erleichtern.

Dreizehn Jahrhunderte buddhistischer Geistesformung haben einen Rhythmus geschaffen, der sich nicht in ein paar Jahrzehnten umbiegen läßt. Am wenigsten durch die so unrhythmischen, zwiespältigen, unfertigen Bewegungen, die wir hier in Japan aus Europa immer wieder anrollen sehen. Wie könnte eine so zerrissene, zerstückelte Philosophie, in der Theorie gegen Theorie steht, eine in so viele sich befehdende Sekten gespaltene Religion, wie das Christentum hier dem Beobachter erscheinen muß, eine so armselige Haltung, wie sie sich dem Japaner in Kino, Theater, Lektüre, lebendigem Beispiel vieler Europäer darbietet, wirksam aufkommen gegen die kosmisch-mystische Gelassenheit und einheitlich harmonische Seelenstimmung des asiatischen Menschen! Die universalistische Welt der Summa eines Thomas von Aquin, sinnbildlich dargestellt in den mittelalterlichen Kathedralen, mit ihrer wunderbaren Durchsichtigkeit der

Gliederung und Harmonie, in der die Religion das ganze persönliche und öffentliche Leben durchdrang, könnte wohl diese Menschen noch bewegen. Gewiß darf der starke Missionserfolg der katholischen Glaubensboten des 16. Jahrhunderts großenteils durch die Zugkraft ihrer geschlossenen Weltanschauung erklärt werden, die sie ohne viel störendes Gegenspiel lehren und vorleben konnten.

So wenig heute die einzelnen Japaner berührt sein mögen von den buddhistischen Spekulationen über den „Mittelweg der acht Negationen", über die 52 Stufen, auf denen die Buddhawerdung erreicht wird, über die „zehn Herzenszustände", über „das große und kleine Fahrzeug" usw. — keiner kann sich dem geistigen Klima entziehen, das diese Ideenwelt mit ihrer jede Logik entwaffnenden, Leidenschaftlichkeit als Grundübel verdammenden, Quietismus und Beschaulichkeit fördernden Alleins- und Vergänglichkeitslehre und ihrer gewaltigen Ursehnsucht nach Erlösung von aller Gebundenheit des Geistes und Körpers erzeugt hat. Der auf der Lotusblume sitzende lächelnde Buddha, dessen Kolossalstatue die Touristen in Kamakura und Nara gebührend anstaunen, spiegelt in seiner verklärten Ruhe ein dem Abendländer kaum deutbares Wesensmerkmal auch der modernen japanischen Seele wider, das manche überraschende Gegenwirkung in der Aufnahme europäischen Kulturgutes erklärt. Seitdem Asien für die Asiaten und Einigung der gelben Rasse als japanisches Ziel gelten, kommt dem Buddhismus als der asiatischen Kulturbrücke eine erhöhte Bedeutung zu.

Tiefe Züge hat sodann die konfuzianische Ethik dem japanischen Geiste eingegraben, die seit dem 16. Jahrhundert offizielle Staatsethik war und von den Tokugawa-Shogunen als das klassische Volkserziehungssystem mit allen Mitteln gefördert wurde. Zwar hat sie heute viel von dem strengen Gepräge verloren, das ehemals dem starren Gesellschaftssystem angepaßt war, aber noch bestimmt sie weitgehend das geistige Antlitz Japans und die Diszipliniertheit der japanischen Seele. Es ist mehr Gesellschaftsethik, Kollektivethik, als individuelle Ethik, und der Familiengedanke ist Anfang, Mitte und Ende dieses Sittengebäudes, in dem der einzelne genau seinen Platz in einem vertikal und horizontal gegliederten Netzwerk von Bindungen angewiesen erhält. Der Staat selbst ist nur die pyramidenförmig aufgebaute Großfamilie, deren Spitze der Kaiser als „Sohn des Himmels" ist. In dieser mystischen Gemeinschaft von Lebenden und Toten verschwinden die Schranken von Zeit und Raum. Die Jahrhunderte und Jahrtausende vereinigen sich in der Gegenwart wie in einem Brennpunkt, und die Gegenwart selbst ist nur Saat der Zukunft. Der einzelne ist Träger des biologischen und geistigen Erbgutes seiner Vorfahren, aber auch verantwortlicher Lebensträger künftiger Geschlechter, besonders wenn er Haupt einer Familie ist. Aus den überpersönlichen Ordnungen von Familie, Großfamilie, Staatsfamilie ergibt sich auch die Bindung jedes einzelnen gegenüber den Mitmenschen, das Oben und Unten der Beziehungen zwischen Untertan und Herrscher, Sohn und Vater, Frau und Ehemann, jüngeren Geschwistern und älterem Bruder, das Nebeneinander von Freund und Freund.

Es darf nicht überraschen, wenn die Überbetonung der Persönlichkeitswerte durch abendländischen Liberalismus früher oder später in Japan auf eine geschlossene Mauer des Widerstandes stoßen mußte, der sich dann, wie es bei solchen Bewegungen wohl unvermeidlich ist, auch gegen berechtigte und wünschenswerte Formen der persönlichen Wertordnung richtet. Denn das darf wohl ausgesprochen werden, daß die Pflege der Eigenwerte, des Persönlichkeitsideals im fernen Osten noch große Aufgaben vor sich hat, besonders in den breiten Massen des Volkes. Nur zu oft verbringt der einzelne sein Dasein im Dämmerlicht eines Kollektivbewußtseins, ohne je zur vollen Höhe menschlicher Persönlichkeitsentfaltung gelangen zu können.

Noch eines dritten Kraftzentrums muß gedacht werden, will man die Eigenart der Geistesform erfassen, die europäischen Kultureinflüssen aufnehmend bzw. ablehnend gegenübertritt, des Shinto. Die aus dem Shinto erfließenden Richtungs- und Gestaltungskräfte dürfen um so weniger unterschätzt werden, als interessierte Machtgruppen immer wieder die Motive dieser alten Kami-Religion geschickt zur Erfassung der Volksseele ausnützen. Doch wäre es verkehrt, im Shinto nur ein Werkzeug der Regierung und der Priesterschaft zur Unterjochung der breiten Volksschichten zu erblicken. Selbst ein so berufener Mann wie E. Satow, der im „Shinto, wie es Motoori erklärt hat, nur eine Maschine sieht, um das Volk in geistiger Sklaverei zu halten", schießt da über das Ziel hinaus. Es ist für Abendländer nicht leicht, Shinto zu deuten, schon weil es sich großenteils rationeller Erfahrung entzieht. Jedenfalls ist es gründlich verfehlt, es mit der besonders früher üblichen oberflächlichen Geste abzutun, es handle sich um ein primitives, jeder sittlichen Idee bares, religionsähnliches Gebilde.

Es geht hier vielmehr um ein Urgeheimnis japanischen Volkstums, gewoben aus Mythus und Geschichte, Symbol und Glauben, Blut und Boden. Die blut- und rassenmäßige Verschmelzung der ursprünglichen Sippen-Großfamilie und ihre religiös-mystische Verklärung — besonders der herrschenden Hauptfamilie „Oyake, der großen Familie" — durch den Mythus der gemeinsamen Abstammung aus göttlichem Geblüte haben im Shinto eine für die Pflege nationaler Werte ungemein wichtige Ausdrucks- und Kultform gefunden. Von Jahrhundert zu Jahrhundert war der gemeinsame Raum des Inselreiches, auf dem sich die Geschichte der langen Geschlechterfolge abspielte, im Volksbewußtsein das heilige Götterland, Kami no kuni, dessen Lebensmitte und Haupt der sichtbare Kami, der Kaiser, als Abkömmling der großen Sonnengöttin war. „Das ist nur der Fall bei unserem Reiche; dergleichen gibt es in andern Ländern nicht wieder. Darum nennt man unser Reich das göttliche Reich", so schreibt mit Stolz um die Zeit von Dantes Divina Commedia der Klassiker des japanischen Patriotismus, Kitabatake Chikafusa, in seinem als Bibel des Nationalgeistes gefeierten „Jinno-Shotoki"[1].

Die Idee einer göttlichen Auserwählung und einer besondern Weltsendung der japanischen Nation wurzelt zutiefst in dem Glauben an die

[1] Ins Deutsche übertragen von Dr. H. Bohner. Japanisch-Deutsches Kulturinstitut, Tokio.

göttliche Abstammung des Kaiserhauses und die göttliche Reichsstiftung durch Übertragung der Herrschaft an eben diese eine Dynastie, die als ragendes Wahrzeichen nationaler Einheit und Stärke wie ein unerschütterlicher Fels im brandenden Zeitgewoge steht. Jahrtausendealte Geschichte hat den ursprünglichen Mythus mit Sinn und Wirklichkeit erfüllt und im Shinto-Olymp all die Helden aus alter und neuer Zeit huldigend um die Patriarchen der japanischen Großfamilie, die 123 Kaiser, geschart, dem lebenden Geschlechte ein mächtiger Aufruf, wirksamer als Denkmäler aus Erz und Stein, sich ihrerseits in treuer Gefolgschaft um den regierenden Kaiser, das „erhabene Ende" dieser bis zum Himmelsgefilde ins Götterzeitalter hinaufreichenden Kette kaiserlicher Ahnen, zu reihen. Die große Ahnmutter, Amaterasu O-mi-kami, die Sonnengottheit, ist Symbol der verschmolzenen Einheit von Glaube, Volk und Reich, ein Mythus, dem gewiß tiefer kosmischer Sinn innewohnt, da die Sonne Heimat und Lebensquell unseres Erdballs ist, mögen auch ethnologisch mutterrechtliche Urgründe mitwirken.

Ist Konfuzianismus die Apotheose der Familie, so ist Shinto die Apotheose von Dynastie und Volk. Die Verschmelzung von beiden, von Familie und Nation, von Chu oder Kaisertreue und Ko oder Kindespietät gegenüber dem Vater, schuf Chuko, die japanische Nationalethik, die in der konfuzianisch durchtränkten Shinto-Ideologie ihr zeitliches und mystisch-sinnbildliches Gewand gefunden hat und im berühmten Erziehungsedikt des Kaisers Meiji vom 30. Oktober 1890, das noch jedes Jahr in den Schulen verlesen wird, als Grundlage der Volksbildung festgelegt wurde.

Diese Nationalethik, kaum rationell deutbar, da weitgehend gefühls- und sozusagen instinktmäßig wirksame Kräfte im Spiele sind, ist als das natürlich gewordene, aus dem Familienleben entsprossene, durch äußere Kultureinflüsse genährte Zusammenfühlen und Zusammenwollen eines durch gemeinsame Blutsbande und Bodenverbundenheit in langer Abgeschlossenheit zusammengewachsenen Volkes zu verstehen. Daß sie noch stark feudalistische Züge aufweist, ist sowohl geschichtlich begründet als aus bewußter Volkserziehungspolitik zu erklären, die vor allem auf Erhaltung des Kaiser- und Familiengedankens und der paternalistischen Beziehungen bis in die Gebiete von Wirtschaft und Industrie hinein abzielt. Der Chauvinismus gewisser Kreise, der engstirnige Banzaipatriotismus, der sich in dünkelhaften Kraftworten und naivem Japanozentrismus äußert und am liebsten den alten Ruf „Joi" — „Nieder mit den Barbaren" wieder aufnähme, um eine neue Absperrung Japans von der Welt herbeizuführen, hat damit wenig zu tun.

Auch die zeitweilig recht hoch gehenden Wellen der neuen „Nippon Seishin"-(Japan-Geist-)Bewegung, die beim Vormarsch in der Mandschurei und beim Austritt Japans aus dem Völkerbund das Land überfluteten und durch die Absperrungsmaßnahmen europäischer Länder gegenüber den billigen japanischen Waren noch höher stiegen, sind nur als Zeiterscheinung zu werten, besonders in der angriffslustigen Form, die dieser Japan-Geist unter der von gewisser Seite mit Nachdruck geförderten Krisen-

stimmung angenommen hatte. Zur Zeit, als der klassisch-würdevolle kaiserliche Erlaß anläßlich des Austritts Japans aus dem Völkerbund die schönen Worte brachte: „Unser Reich beabsichtigt damit keineswegs, im fernen Osten abseits zu stehen oder sich von der Verbrüderung der Völker zu isolieren", da mochte wohl mancher die Möglichkeit einer Durchführung dieses Grundsatzes bezweifeln. Heute ist jene künstlich gesteigerte Hochflut am Verebben, besonders nach den Entladungen übersteigerter Spannungen, ohne daß die Japan eigene, sozusagen natürliche nationale Haltung an Kraft und Geschlossenheit verloren hätte. Die anläßlich des militärischen Gewaltstreiches vom 26. Februar 1936 erlassene kaiserliche Botschaft, die ernste Besorgnis über die von radikalen Kreisen eingeschlagene Richtung zum Ausdruck bringt, wirkte als mächtiger Mahnruf zu Einkehr und maßvoller Zucht. War der bedauerliche Putschversuch ein Mißerfolg, so führte er doch mittelbar zur Vertiefung der nationalen Bewegung und zur Zusammenfassung der nationalen Kräfte.

Diese für den Abendländer etwas rätselhafte Wendung läßt sich nur erklären, wenn man zu den ethischen Tiefen der japanischen Volksseele vordringt. Während der europäische Mensch nach Ideen und logisch zu rechtfertigenden Leitsätzen fragt, folgt der Japaner im Durchschnitt mehr einer nur selten rationell deutbaren inneren Witterung und einem gefühlsmäßigen Naturdrang. Auch sein Denken und Urteilen ist dadurch weitgehend beeinflußt, also familien- und gemeinschaftsbestimmt, um nicht zu sagen kollektivgestaltet. Mit besonderer Wucht wallt das Gemeinschaftswollen dieser rassisch und blutsmäßig, gesellschaftlich und kulturell zusammengewachsenen Volksfamilie auf, wenn äußerer oder innerer Druck auf ihr lastet. Auf jede ernste außenpolitische oder von innen erwachsende Gefahr reagiert das japanische Volk mit einer erstaunlichen inneren Geschlossenheit.

So liberal die Intellektuellen gerichtet sein mochten, die sich von europäischen Modeströmungen fortreißen und durch die Schlagworte „Freiheit, Fortschritt, Selbstbestimmung der Nationen, Kampf gegen Militarismus" einnehmen ließen, so stand doch die Gesamtheit des Volkes wie ein Mann hinter der Regierung, als infolge des Mandschureivorstoßes außenpolitische Gefahren drohten. Selbst die politischen Morde, die von starker Gärung im Volke zeugten, fanden zum Befremden der Außenstehenden nicht die erwartete Kritik oder nur lauwarme Verurteilung durch die öffentliche Meinung. Sie betrachtete eben wieder gefühlsmäßig solche Gewalttaten wenigstens nachträglich als Auswirkung der nationalen Empörung über die bis in hohe Regierungskreise um sich greifende Korruption und über die Umtriebe und Schliche der auf Kosten des Volkswohles angereicherten Hochfinanz, so daß die Urheber der Gewalttaten als Vollstrecker ursprünglicher Volksgerichtsbarkeit galten.

Die vereinfachenden Deutungen, denen zufolge die nationale Erneuerungsbewegung nur das Werk einer machtlüsternen Soldatengruppe ist, die gegenüber den Bank- und Geschäftskreisen und ihrem Werkzeug, dem Parlament, ihre aus der alten Feudalzeit überkommene Vormachtstellung zu halten und auszuweiten sucht, werden in keiner Weise der Tatsache

gerecht, daß Japan trotz aller verfassungsrechtlichen Anleihen bei der westlichen Demokratie in seinem Wesenskern Soldatenstaat geblieben ist. Auch übersieht jene dem angelsächsischen Schrifttum geläufige Auslegung den starken moralischen Rückhalt, den Armee und Marine im Bewußtsein weitester Volkskreise haben, besonders bei der ländlichen Bevölkerung, die im Militär, das sich ja, die Offiziere eingeschlossen, größtenteils aus dem Lande ergänzt, den Anwalt und Hort sozialer Reform und Gerechtigkeit sieht und sowohl der Industrie als der Verwaltungsbürokratie und dem Parteibonzentum nicht ganz zu unrecht mißtraut. Hatte sie doch bislang die Hauptkosten des industriellen Aufschwunges zu tragen — oder wie ein guter Kenner Japans sich ausdrückt, die Industrie „hochzuhungern" — und unter geradezu ausbeuterischem Steuerdruck zu leiden. Die berühmte Armeeflugschrift vom Oktober 1934, die im Interesse nationaler Wehrbereitschaft das Volksgewissen aufrief gegen die ungesunde Zusammenballung des Kapitals in wenigen Händen und gegen die Vernachläsisgung und Verkümmerung so wertvoller Glieder des Volkskörpers wie der Bauern, Fischer und Kleingewerbler, war weitesten Volksschichten aus dem Herzen gesprochen und trug viel zur Popularität der Armee und ihrer Ziele bei.

Japan war ja von jeher ein Volk von Reisbauern, und die religiösen, gesellschaftlichen und sittlichen Ideen und Überlieferungen waren aufs engste mit dem Reisbau und der dem Land eigenen Bodenkultur verwachsen. Die Spannung zwischen Landwirtschaft und Industrie, die seit Jahren wegen der riesenhaften wirtschaftlichen Umstellung die Bauern geradezu in den Untergang treibt, verkoppelt sich heute mit dem noch tiefer wurzelnden Widerspiel zwischen liberal-kapitalistisch-materialistischem Denken einerseits und den patriarchalisch-ethischen Werten und Wertungen anderseits. Außerdem aber stehen hinter diesen Gegensatzpaaren Hochspannungen auf gesellschaftlich-wirtschaftlichem, religiösem, politisch-kulturellem Gebiete, die sich über „Japan zwischen den Zeiten", einem Japan zwischen Feudalismus und Kapitalismus, zwischen Liberalismus und „Theokratie", zwischen Toleranz und verstaatlichtem Zwangskultus, seit Jahrzehnten zusammengezogen haben. Die Volksseele ringt nach einem Ausgleich, und die drei Grundkräfte der japanischen Geistesart, das aus dem Buddhismus stammende allumfassende, kompromißbereite Alleinsgefühl, das dem Konfuzianismus eigene zuchtvoll geschlossene Familiengefühl und das im Shinto, der religiösen Verklärung von Dynastie und Nation, wurzelnde Auserwählungs- und Sendungsbewußtsein, haben sich zu einem starken Rhythmus vereinigt, der die Volksseele in einheitliche Schwingungen der Reaktion gegen unstimmige, fremdartige Kulturelemente versetzt, die sich dem japanischen Volkskörper nicht angleichen können.

Am greifbarsten tritt die Zuspitzung der Gegensätze auf dem Gebiete der Wirtschaft zu Tage. Die Zerklüftung zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, oder in marxistischer Sprache zwischen Kapitalisten und Proletariern, die das Europa des 20. Jahrhunderts so tief erschütterte, hat gewiß auch in Japan ihr Gegenstück, eher in einem verschärften Grade,

aber die Gegenkräfte sind sich, abgesehen von einer Reihe friedlich ausklingender Streikkundgebungen, noch nicht in offenem Aufmarsch begegnet, schon weil die Arbeiterschaft weder in größerem Maße organisiert ist noch die Möglichkeit zu kollektivem Vorangehen hat. Gewerkschaften sind gesetzlich verboten, und jede Form von Zusammenkünften ist strengstens überwacht. Vor allem aber hat der sowohl in der Großindustrie wie im Mittel- und Kleingewerbe noch vorherrschende und neuerdings wieder besonders gepflegte Paternalismus, eine Fortsetzung des paternalistischen Verhältnisses zwischen Lehensherrn und Vasallen, den unvermeidlich erwachsenden Widerständen die Zähne ausgebrochen und die Bildung offener Kampffronten verhütet. Zwar ist dieser Paternalismus ein gemischter Segen, sowohl für die Unternehmer, die über wachsende Soziallasten klagen, als besonders für die Arbeiter, die vielfach kollektiv festgelegte Lohn- und Arbeitsverträge fordern; aber Licht- und Schattenseiten verteilen sich ziemlich ebenmäßig, und das Los des japanischen Arbeiters und der japanischen Arbeiterin, gemessen am landesüblichen Lebensstand des Durchschnittsjapaners, ist keineswegs so bejammernswert, wie der Aufschrei gegen Japans „soziales Dumping" in gewissen vom japanischen Wettbewerb getroffenen Ländern anzunehmen scheint. Allerdings steigern die starken Rückwanderungen Arbeitsloser in ihre bäuerliche Familie den ohnehin auf der Landwirtschaft lastenden Druck bis zur Unerträglichkeit.

Und damit ist die wunde Stelle des japanischen Wirtschafts- und Gesellschaftskörpers berührt: die Agrarfrage. Tief unter dem Lebenszuschnitt des Arbeiters liegt die Hungerexistenz des japanischen Bauern, dessen Not geradezu zum Himmel schreit. Fünfundreißig Prozent aller Bauernfamilien haben ein Stücklein Land von weniger als einem halben Hektar, und mehr als zwei Drittel aller Bauern, seien es Pächter oder Besitzer, bebauen weniger als einen Hektar. Man hat das durchschnittliche Höchsteinkommen einer mittelbäuerlichen Familie auf 0,68 Yen (an Kaufkraft etwa 75—80 Pfg.) errechnet. Die Verschuldung der Landwirtschaft beträgt auf Grund verschiedener Schätzungen 8—10 Milliarden Yen — etwa zwei Drittel der nationalen Gesamtschulden —, und sie ist zu ungefähr drei Vierteln mit dem wucherischen Satz von 8—12 Prozent verzinst, was allein einen Schuldendienst von 600 Millionen Yen bei einem Gesamteinkommen von etwa 987 Millionen Yen erfordert. Dazu muß die ausgepreßte Bauernschaft noch jährlich Pachtleistungen in der Höhe von 200 Millionen Yen aufbringen.

Zu alledem kommt das unter den gegebenen Verhältnissen erbarmungslose und volkswirtschaftlich unverständliche Steuersystem, das der Landwirtschaft die Hauptlasten aufbürdet, während mobiles Kapital, Industrie, Handel und Verkehr nur ganz gering belastet werden und viele steuerliche Vorrechte genießen, ganz abgesehen von den reichlichen Staatszuschüssen, die sie erhalten. Während die in der Gruppe von 300 Yen Jahreseinkommen eingerechneten Bauern etwa 35 Prozent ihres Reineinkommens abzuliefern haben, werden Händler, Gewerbetreibende, Fabrikanten derselben Einkommensklasse nur mit 1,5 bis 12,5 Prozent besteuert.

Die katastrophale Lage der hoffnungslos überschuldeten, unter das schon recht niedrige Existenzminimum des Arbeiters herabgedrückten Bauernschaft, die immerhin noch die Hälfte der Bevölkerung ausmacht, ist die große Sorge Japans, der sich die Staatsführer auch bewußt sind, ohne indessen eine Lösung zu finden. Nicht die sogenannten „gefährlichen Gedanken", zu deren Bekämpfung neben durchgreifenden Schutzgesetzen, Massenverhaftungen und staatlicher Zensur vor allem die Mobilmachung der geistigen nationalen Kräfte durch das sogenannte Showa-Ishin (nationale Wiedergeburt der gegenwärtigen Ära) dienen soll, bilden den eigentlichen Gefahrenherd Japans. Der liegt vielmehr in den schlimmen sozialen Gegensätzen zwischen einer hauchdünnen, aber das ganze Wirtschaftsleben beherrschenden, geldkräftigen Oberschicht und den verarmten breiten Volksschichten. Die seelische Unruhe, aus der oft gerade die Besten im Reiche des Geistes offen oder versteckt marxistischen Ideen hörig wurden und die akademische Jugend sich in Scharen in geheime marxistische Bünde hineindrängte, stammte gewiß auch aus der durch eine wahre Hochflut marxistischer Schriften verseuchten Luft, hatte aber ihren tiefsten Grund in den üblen sozialen Verhältnissen. Materialismus und Liberalismus sind zur Zeit gründlich „außer Mode" gekommen, aber der soziale Krankheitsherd steckt noch tief im Volkskörper. Falls es nicht gelingt, an Stelle des oligarchischen und monopolistischen Kapitalismus eine dem japanischen Volkstum entsprechendere arteigene Neuordnung der Wirtschaft zu finden und soziale Gerechtigkeit, vor allem aber eine Agrarreform durchzusetzen, die der ländlichen Bevölkerung Kaufkraft verleiht, wird das „Showa Ishin" nur ein Wunschbild bleiben. Wie im August 1871 dem Kaiser Meiji 259 Lehensfürsten ihre ausgedehnten Besitzungen anboten, damit ein einiges Japan unter dem einen Kaiser stehe, so sollten nun nach dem Willen der Jungoffiziere die Geldbarone und Wirtschaftsmächtigen sich um die „Mitte" reihen und der Nation opfern, was das Wohl des Ganzen fordert. Das Samuraiprinzip des Selbstopfers wird auf die Wirtschaft mit einer Selbstverständlichkeit angewendet, die den Widerspruch von Sein und Seinsollen durch den altjapanischen Rittergeist zu meistern sucht.

Tatsächlich hat der Grundsatz vom Erstrang der unter der Dynastie geeinten Volksfamilie, der in der japanischen Überlieferung von jeher als unantastbare Lebensregel galt und sich in einem beispiellosen Patriotismus äußerte, durch liberal-individualistische Einbrüche gerade auf dem Wirtschaftsgebiete schwerste Erschütterungen erlitten und damit Grundpfeiler der Nationalethik ins Wanken gebracht. Die Gewaltstreiche gegen die Finanzherren mögen wie ein weithin sichtbares Wetterleuchten die nationale Gefahr offenbaren, ob aber bloßer Rittergeist und Moralerziehung ohne religiöse Grundlage dem Übel steuern können, ist eine Frage, die manche ernstlich denkende Kreise schwer beunruhigt.

Ebenfalls in religiöse und sittliche Urgründe nationalen Seelenlebens reicht der in den letzten Jahren ausgefochtene Streit um die japanische Staatsverfassung, in dessen Mitte Professor Minobe stand, und der mit der amtlichen Erklärung endete, der Kaiser sei nicht, wie Minobe gelehrt

hatte, ein Organ der Staatsgewalt, sondern ihr höchster, letztlich durch den Auftrag der Sonnengöttin an den ersten japanischen Kaiser bestimmter Träger[2]. So sicher dabei militärische Machtfragen mitspielten, ebenso sicher ist für die mythologisch verwurzelte traditionsgebundene Einstellung des Japaners das Staatswesen kein juristischer, sondern ein ethischer Wertbegriff. Jeder Versuch, die Eigenart der japanischen Monarchie anders als durch religiös-sittliche Kategorien zu erklären, erscheint als Entweihung der heiligen Kaiserwürde. Man darf nicht vergessen, daß Japan niemals eine Säkularisation großen Stiles hatte wie Europa. Darum hat sich trotz der äußern weltlich-juristischen Formen der Verfassung der religiös-ethische Kern im Denken und Handeln der Nation erhalten. Die Forderung der Einheit von Politik und nationaler Ethik gilt den Führern der japanischen Erneuerung als der große Vorzug des östlichen Denkens vor dem westlichen, das Sittlichkeit und Politik zu scheiden sucht. Daher wird die innere Kluft zwischen der mythischen und der rationellen Grundhaltung gegenüber der zentralen Staatsautorität noch lange die Geister in Spannung halten. Sie nimmt im politischen Empfinden des Ostens die gleiche Stellung ein wie im Westen die Polarität von Autorität und Freiheit.

Auf gesellschaftlichem Gebiet hat die fortschreitende Zerbröckelung des bäuerlichen Besitzes und die unaufhaltsame Umwandlung Japans in einen Industriestaat auf lange Strecken hin die Grundmauern der nationalen Eigenkultur unterhöhlt, besonders durch Bedrohung des alten Familienwesens, das neben der sehr dünnen Adelsschicht hauptsächlich in den breiten ländlichen Schichten seinen festen Hort hat. Es bedeutet eine ernste Gefahr für das Familienleben, wenn die Bauern durch die Notlage gezwungen sind, ihre Töchter gegen eine Pauschalsumme an die Fabrikheime oder sogar an so zweifelhafte „Unternehmungen" wie gewisse Vergnügungslokale zu verschachern, mögen auch rührselige Romanschreiber solche Mädchen als Heldinnen der Selbstaufopferung im Dienste der Familie feiern. Ende 1934 zählte man 73430 Geisha, 50461 öffentlich Prostituierte (Shogi), 112736 Aufwärterinnen (Shakufu) und 95075 Cafémädchen (Jokyu); die beiden letzten Klassen sind häufig heimlich Prostituierte. Der Zustrom in diese Berufskategorien erfolgt besonders aus den notleidenden Norddistrikten und hat in den letzten vier Jahren stark zugenommen.

Vor allem aber schlägt die durch Verelendung bedingte ungeheure Landflucht Breschen in das überlieferte Familiensystem. In Massen strömt die jugendliche Landbevölkerung in die Stadt, um ihr Glück zu machen und sich womöglich eine wirtschaftliche Eigenexistenz zu gründen, was mit der wachsenden Industrialisierung in steigendem Maße möglich war. Mehr und mehr muß das durch strenge Überlieferungen geregelte Regiment des Familienhauptes der Kleinfamilie des westlichen Typus weichen. Schon lange haben diese Strömungen, die in der Zunahme der Wahl- und Neigungsehen, der vielen Neugründungen von Kleinfamilien, in den Neuregelungen des Hausvermögens und der Erbfolge, den häufigen Rechts-

[2] Vgl. diese Zeitschrift 130 (1936) 203—205.

entscheidungen der Gerichtshöfe zu Gunsten des persönlichen Rechts abhängiger Familienmitglieder zu Tage traten, konservative Staatsmänner mit ernster Besorgnis erfüllt. Das Grundgefüge des Staates ist eben aufs engste mit der Familiengliederung verwachsen, und die Staatsethik ist Anwendung des Familiengedankens auf die patriarchalisch-sippenmäßig verbundene Volksfamilie, die in der „Großen Familie" der Kaiserdynastie ihre Krönung und Einigung findet.

Natürlich hat die neue Entwicklung auch die Stellung der Frau nicht unberührt gelassen. Den zwar relativ kleinen, aber wachsenden Zahlen der selbständig lebenden erwerbstätigen Frauen kommt insofern eine große Bedeutung zu, als gerade hier die altüberkommene Auffassung durchbrochen und der Weg zu weiterer wirtschaftlicher, rechtlicher und gesellschaftlicher Emanzipation beschritten ist. Der nationale Lehrerinnenverein, dem aus der Gesamtzahl von 70 000 Lehrerinnen, deren Berufsausübung nicht an Ehelosigkeit gebunden ist, etwa 20 000 angehören, rührt eifrig die Werbetrommel. Noch stoßen diese Bestrebungen auf den geschlossenen Widerstand der öffentlichen Meinung, daß die Frau ins Haus gehört, ihren Mutterpflichten zu leben, nicht aber tätig ins öffentliche Leben einzugreifen hat. Trotzdem trägt die zur Bewunderung zwingende Entwicklung des weiblichen Erziehungswesens — das „Japan Year Book" 1935 führt 963 höhere Mädchenschulen mit 361 739 Schülerinnen und 15 089 Lehrkräften auf — viel dazu bei, die Stellung der Frau mehr und mehr der europäischen anzugleichen, so wenig auch diese Wirkung beabsichtigt ist.

Damit sind natürlich weitere Spannungsanstöße gegeben, zumal da die letzten Grundlagen der gesamten weiblichen wie männlichen Erziehung ins Wanken geraten sind. Eifrige, um nicht zu sagen leidenschaftlich blinde Anwälte der nationalen Erneuerung streben nach einer völligen Abkehr von der ihrer Meinung nach nur zersetzend wirkenden westlichen Ideenwelt — mit Feinheiten geistiger Gliederung und Unterscheidung sind sie ja nicht übermäßig vertraut — und nach bewußter Rückkehr zum alten asiatischen Gedankengut, das im Konfuzianismus und Buddhismus und vor allem im einheimischen Shinto geborgen liegt. Im Christentum sehen sie etwas Europäisches oder Amerikanisches, ein saft- und kraftloses Gebilde, das weder den Weltkrieg und die andern europäischen Kriege verhindern noch durch seine Lehre von der Nächstenliebe die Bildung eines Massenproletariats aufhalten konnte, eine Art exotischer Schwärmerei für Bibellesen, Wohltätigkeit, Antialkohol- und Antinikotinbewegung: Im übrigen gilt es wegen vermeintlich übertriebener Förderung von Persönlichkeitsbewußtsein, Demokratie, Freiheit und Gleichheit als ein recht gefährliches Ferment. Die meisten kennen natürlich nur einige Schlagworte aus protestantischen Sonntagsschulen der einen oder andern Sekte, und sie können nicht begreifen, wozu der Missionar nach Japan käme, wenn er nicht seinem Lande Spitzeldienste leisten wollte. Glücklicherweise sind diese Kreise nicht maßgebend, wenn sie auch geschickt die Massentriebe in Wallung zu bringen verstehen, was ihnen um so

leichter wird, als das äußerlich glänzende Schulwesen der japanischen Jugend immer weniger die erhoffte innere Festigung zu geben vermag.

Japanische Erzieherkreise klagen allgemein über zuviel mengenmäßiges und mechanisch-gedächtnismäßiges Eindrillen von Wissensstoff, zu wenig Anleitung zu selbständigem Urteilen, zu wenig eigentliche Verstandesbildung und vor allem zu wenig erzieherische Beeinflussung des Einzelstudenten. Das Witzwort vom „laufenden Band", von der „Fordisierung" der akademischen Grade und von den „Aktiengesellschaften" der großen Privatuniversitäten hat leider einen berechtigten Wahrheitskern. Auch die Studentenkreise empfinden das, und mancher Schulstreik hat seinen Grund in der zunehmenden Kommerzialisierung der betroffenen Hochschulen. Natürlich liegt aber das Schwergewicht der eigentlichen Schulerziehung in den Volks- und Mittelschulen. „Religionsloser" Moralunterricht, praktisch konfuzianisiertes Shinto, gilt als Hauptmittel, Gemeinschaftsgeist und nationale Gesinnung zu pflegen und wird in amtlichen Erlassen als „Seele und Mittelpunkt" der gesamten Erziehung hingestellt. Allerdings stehen noch die starken Bindungen von Familie und Gesellschaft stützend hinter dieser auf die mehr unpersönliche Kultur der patriarchalischen, auf dem Lande verwurzelten Volksgemeinschaft abgestimmten Moral. Solange das dem Orient eigentümliche mystisch-metalogische Lebensgefühl des Familiensystems keine wesentlichen Veränderungen erlitt, hatte die Erziehung ein leichteres Spiel. Die Einzelperson wurde durch die überlieferte Sitte und Zucht der Gemeinschaft beinahe zwangsläufig eingeordnet. Je mehr aber Verstädterung und Industrialisierung voranschreiten, je mehr das individuelle Persönlichkeitsbewußtsein gegenüber dem vorwiegend kommunalen oder familialen Empfinden sich steigert, je mehr der westliche Rationalismus von den Bezirken des Wirtschaftlichen und Technischen in das Bereich des Gesellschaftlichen und selbst in das sakrale Gebiet des Familiengefüges vordringt, desto fraglicher wird die Selbstgenügsamkeit einer alle religiösen Werte ausschaltenden Moral, wie sie in den Schulen vorgeschrieben ist. In höheren Schulen hat jetzt schon dieser Unterrichtszweig trotz des Eifers und Ernstes der Lehrer mehr nominelle als wirkliche Bedeutung.

Dabei gibt es immer noch viele, die der Ansicht sind, daß Japan keine Religion braucht. Sie führen gern den Spruch des alten Hitomaro († 737) an: „Nicht ist Japan ein Land, wo Menschen es not tat zu beten. Selbst ist's ja göttlich. Doch gleichwohl erheb ich die Stimme zum Beten." Daß das Shinto kein fertiges ethisches Lehrgebäude hat, empfinden sie als besonderen Vorzug. Da die Japaner von Natur aus gut und sittlich veranlagt sind und entsprechend handeln, braucht man weder Dogmen noch Systeme noch Kirchen. Besonders ablehnend und selbstbewußt tritt man daher der katholischen Kirche gegenüber, weil sie bestimmter als der Protestantismus konsequente Forderungen erhebt.

Als 1922 das Auswärtige Amt versuchte, offizielle diplomatische Beziehungen mit dem Vatikan aufzunehmen — hauptsächlich zur Regelung der Missionsfrage in den neu erworbenen Südseemandaten — zeigten sich

von mehreren Seiten heftige Widerstände. Merkwürdigerweise nahm der buddhistische Klerus die Rolle des Shinto auf sich und machte sich zum Anwalt nationaler Belange, indem er die wesentliche Unvereinbarkeit der katholischen Ansprüche mit der japanischen Reichsidee ins Feld führte. Die Rechtsgelehrten bestritten — es war noch vor dem Lateranvertrag — die Rechtsfähigkeit des Heiligen Stuhles zum Austausch diplomatischer Vertreter, hielten es aber angesichts der ihrer Theorie nicht gerade holden Wirklichkeit — alle großen Mächte hatten ja bereits Vertreter beim Heiligen Stuhl — für angebracht, ihre Beweisführung durch unsachliche Unterstellungen über das Wesen der Kirche zu stützen, die einen „Staat im Staate" bilden wolle und als wesensfremdes Gebilde eine Gefahr für japanische Geistigkeit und Kultur bedeute. Dagegen erklärten Gelehrte wie Anesaki, Yoshino, Suehiro die Aufnahme diplomatischer Beziehungen als völlig harmlos, nur erblickten sie in der kirchlichen Wertordnung, die den Vorrang der religiösen Belange fordere, eine latente Gefahr für den japanischen Patriotismus.

Auch heutzutage kennen nur wenige Gebildete die Kirche aus katholischen Quellen und persönlichem Studium. Ihre „Kenntnis" stammt meist aus liberalen und protestantischen Werken, zumal da in japanischer Sprache noch kein größeres Werk über die katholische Kirche existiert. Daher hat Papst Pius XI. die Herausgabe einer katholischen Enzyklopädie für Japan angeregt und freigebig unterstützt. Sie soll die Kirche der Vergangenheit wie der Gegenwart in ihrem Wollen und Wirken darstellen und ihre Kultur- und Bildungskraft für den Einzelnen und für die Völker aller Zeiten und Zonen aufweisen.

Die Aufnahme der katholischen Kulturwerte wird in einer Zeit, wo die japanische Seele aus wirtschaftlichen, politischen und weltanschaulichen Spannungen nach Erlösung ringt, nicht so vielen Hindernissen begegnen wie in früheren Jahrzehnten, zumal da nun durch päpstliche Entscheidung der Zweifel beseitigt ist, ob gewisse vaterländische Huldigungen, auf die namentlich das neu erwachte Nationalbewußtsein nicht verzichten will, in ihrem heutigen Sinn mit dem katholischen Glauben vereinbar sind[3]. Da die japanische Regierung die völlige Trennung dieser Feiern vom religiösen Shinto vollzogen hat, dürfen die Katholiken, laut Dekret der römischen Propagandakongregation vom 26. Mai 1936, unbedenklich an ihnen teilnehmen. Diese Entscheidung ist nicht nur eine wichtige Gewissensberuhigung für Missionare und Gläubige, sondern auch ein großer Schritt vorwärts in einer langen Reihe einsichtiger Angleichungen an die völkische Eigenart Japans, eine neue Bejahung seiner völkischen Werte und ein Antrieb zu weiteren innern und äußern Anpassungen, soweit sie dem göttlichen Stiftungscharakter der Kirche nicht zuwiderlaufen.

Das ist nicht etwa bloße Vermutung; gibt doch das in Form einer Instruktion erlassene Schriftstück des Heiligen Stuhles gleichzeitig Richtlinien, nach denen die Bischöfe den Gläubigen gestatten können, anläßlich von Begräbnis-, Hochzeits- und andern Familienfeiern wie die übrigen sich an all den Zeremonien zu beteiligen, die zwar abergläubischen Ur-

[3] Vgl. diese Zeitschrift 131 (1936/37) 108 f.

sprungs sein mögen, nun aber angesichts der veränderten Lage von Ort, Zeit und Personen und nach der heutigen öffentlichen Meinung nur noch als Ausdruck der Höflichkeit und des gegenseitigen Wohlwollens gelten. Die universale und übernationale Kirche ist zwar ihrem Wesen nach Völkerkirche, weil sie die eine göttliche Wahrheit, das eine göttliche Gnadenleben für alle Völker und alle Zeiten vermittelt, aber sie ist zugleich in jedem Lande Volkskirche nach ihrer örtlichen Gestalt und nach der bodenständigen Ausprägung des religiösen Lebens.

Umschau

Nordischer Schicksalsglaube

Es ist nicht immer leicht, einem Dichter zu folgen, wenn er aus dem Bereich seiner schöpferischen Gestalten hinübertritt in die für ihn so unwirkliche Welt des reinen Gedankens. Und doch lockt eine solche dichterische Rechenschaft; vielleicht daß sie uns den Schlüssel in die Hand gibt, der alle übrigen Werke aufschließt? Wenn es wahr ist, daß in den Büchern des dänisch schreibenden Isländers Gunnar Gunnarsson „ein pessimistischer Grundton, doch ohne Weltflucht oder Weltverachtung“ [1] vorherrscht, dann dürfen wir vielleicht in seiner Rede „Nordischer Schicksalsgedanke“ [2] die geistige Herzmitte seines ganzen Schaffens vermuten. Denn in allen Romanen Gunnarssons geht es um Weltanschauung, um religiöse und vor allem ethische Probleme. In seiner stillen, nachdenklichen, etwas verschlossenen und doch entschiedenen Art ist er ein Kind seiner isländischen Heimat, die in fast jedem seiner Sätze mitschwingt. Sein Stil ist ganz geformt von der hohen Kunst der altisländischen Sagas.

So ist Gunnar Gunnarsson wie kaum ein anderer berufen, an Hand der nordischen Quellen den Schicksalsgedanken zu deuten. Der Dichter geht von dem Grundgedanken allen Schicksalsglaubens aus, daß nämlich jedes Geschöpf „dem Gesetze seiner Wirksamkeit“ unterworfen sei. In einem groß angelegten Vergleich zeigt er dann die Überlegenheit des germanisch-nordischen Schicksalsbegriffs vor dem griechisch-römischen. Mag die germanische Mythologie ihren Begriff der Nornen auch von der lateinischen Welt übernommen haben (fatum, moira), sie hat ihn umgebildet, verinnerlicht, überhöht. Zwischen beiden Auffassungen ist ein wesentlicher Unterschied. Man kann ihn in Kürze so ausdrücken: „Fatum ist im Grunde etwas Äußerliches — Schicksal etwas Inneres.... Fatum ist etwas Gegebenes und daher Begrenztes — Schicksal etwas Unbegrenztes. Fatum ist etwas Unfruchtbares — Schicksal etwas Fruchtbares. Ja, man könnte wohl so weit gehen, zu sagen: Fatum als festes Gesetz ist Endlichkeit und Tod — Schicksal als ein fließendes, schöpferisches Gesetz ist Unendlichkeit und Leben“ (3).

Gunnarsson führt den Beweis für seine These auf Grund von sprachlichen und ideenmäßigen Untersuchungen. Was die mythologische Bildwer-

[1] „Eine leidenschaftliche Liebe zu Island, ein intensives Ringen mit ethischen und religiösen Problemen, mit einem pessimistischen Grundton, doch ohne Weltflucht oder Weltverachtung, und schließlich ein Interesse für den Eroberermenschen, der zugleich sich selbst und seine Ideale behaupten will, zeichnen Gunnarssons Dichtung aus. Sein Wirken als Dichter zeigt bis jetzt eine steigende Kurve, obwohl er selbst erkennt, daß er niemals seinen Meister, Henrik Pontoppidan, erreichen kann. — In den letzten Jahren ist Gunarsson für einen neuen Skandinavismus, einen geistigen und politischen Zusammenschluß der nordischen Länder, eingetreten“ (Die dänische Literatur der neuesten Zeit [1871—1933]. Von Helge Kjaergaard. Kopenhagen 1934, Levin & Munksgaard. S. 184).

[2] Nordischer Schicksalsgedanke. Eine Rede. Von Gunnar Gunnarsson. (19 S.) München 1936, Albert Langen / Georg Müller. Kart. M. —.80

dung des Begriffes betrifft, so ist zunächst einmal darauf hinzuweisen, daß die griechischen Schicksalsgöttinnen „spinnen"; die germanischen Nornen dagegen „schnüren mächtig Schicksalsfäden", wie die Edda sagt. Es ist der Unterschied zwischen säuberlich abgewogener Arbeitsteilung und dem Geschehen weltenmächtiger Geister von kosmischen Ausmaßen. Wichtiger ist ein anderes: Die Moiren sind Töchter der Nacht, sind also das Dunkel. Wir haben hier eine Schicksalsauffassung, die eine Herrschaft des Todes über das Leben besagt. Die Nornen dagegen sitzen unter dem Baum des Lebens (Yggdrasil), am Brunnen Urd, der Quelle alles Geschehenden. „Hier hat also nicht das Dunkel die Oberhand, hier sind es die Helligkeit, die Sonne und das flüchtige Gold der Keimkraft — flüchtig und doch ewig" (9). Dem Primat des Todes steht ein Primat des Lebens gegenüber. Dieses Leben haben die Nornen, als Dienerinnen der Gottheit, zu hegen und zu pflegen.

Eine sprachliche Analyse führt weiter: Dem Norden stehen zur Bezeichnung des Schicksalsbegriffes zwei Ausdrucksmöglichkeiten von verschiedenen Wortstämmen zur Verfügung: „örlög" und „sköp". „Örlög" bedeutet „höchste Bindung", „höchstes Gesetz". „Schicksal" will also ganz einfach besagen: das „Lebensgesetz" (10). Was gemeint ist, wird deutlicher durch Zuhilfenahme der Schöpfungsmythe in der Edda. Dort werden die ersten Menschen, ehe die Götter sie weckten, als „örlöglausa", als schicksalslos bezeichnet. Erst als sie am Schicksal teilnehmen konnten, hatten sie den Zwischenzustand des Tieres verlassen, waren sie wahrhaft Menschen geworden. „Sie waren unter ein Schicksal getreten, unter ein gestaltendes Gesetz. Das bedeutet: bewußtes Leben und gesetzgebundene Verantwortung, Lebensverantwortung" (11). Aber man tritt nur ein in den Ring dieses Lebens um den Preis des vollen Lebenseinsatzes, den Glauben an das Leben.

Das zweite Wort für Schicksal: „sköp", weist in dieselbe Richtung. Eine dreifache Sinnschicht läßt sich in ihm aufweisen. „Sköp" bedeutet zunächst das Geschaffene schlechthin, das Geschaffene in seinem ständigen Fluß, ewiges Werden und Geschehen. Dieses Leben läßt auch mehrere Möglichkeiten offen. Nur konnte natürlich nicht das Sinnlose geschehen. Das Schicksal war Diener dieses Lebens. Man mußte sich diesem Leben, diesem ständigen Lebensaufruf hingeben. Dann war man glücklich. Denn Glück im nordischen Sinne war die Übereinstimmung von Mensch und Schicksal. Blieb man seinem Schicksal treu, so blieb es eine Dienerin, eine Lebensnährerin; empörte man sich gegen es, so folgte die Vernichtung. Ein solcher Auflehner gegen sein Schicksal war ein Nidding, ein Übelgesinnter, ein Unzufriedener.

„Sköp" bedeutet dann weiter auch Schöpfung im aktiven Sinne. Es bezeichnet „die ständig sich vollziehende Schöpfung, die Leistung, also auch die Zukunft, die ja jederzeit im Schoße der Gegenwart liegt wie das Kind im Mutterleib" (16).

Und noch ein Letztes liegt in diesem Wort. „Sköp" ist offen zu „skap" hin, das „geistige Gestalt", „Sinn" bedeutet. So gefaßt, ist das Schicksal zu verstehen als „die Beschaffenheit des Sinnes, die Artung des Willens, die hinter allen äußern Ereignissen steht, nicht nur willentlichen, sondern auch den unwillentlichen, und sie ist es, die ihnen das Gepräge gibt zu Wachstum oder Welken, zu Leben oder Tod" (16). Schicksal bekommt also hier die Note der Subjektivität, der persönlichen Gläubigkeit, der Innerlichkeit: „In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne." Es wird gefordert die Bejahung des Schicksals von innen her. Rechte Lebensführung wird zum Eingliedern in „den Schöpfungsakt, der zu jeder Zeit vor sich geht. Darum wird die Verantwortung jedes einzelnen so groß, ja sie kann entscheidend werden." Zusammenfassend wird dieses nordische Lebensideal so gezeichnet: „Es lockte nicht mit einem Leben in den Fernen. Es sagte: Dies hier ist das Leben — du stehst mitten darin. Du stehst mitten in dem, was war und ist und sein wird. Du stehst mitten darin in der Schöpfung, und die Ewigkeit umgibt dich. Handle danach!" (19)

Es ist schwer, aus diesen Andeutungen ein klares Bild zu gewinnen. Man hat den Eindruck, daß sie weniger eine logische Einsicht als einen lebendigen

Glauben vermitteln wollen. So viel aber dürfte verständlich sein, daß Schicksal, dem nach Gunnarsson jede Schöpfung unterworfen ist, letzten Dienst, höchsten Einsatz, Verantwortung und restlose Hingabe an das Leben verlangt, das ganz diesseitig gefaßt wird. Schicksal ist nach ihm Kern eines Glaubens und einer Weltanschauung.

Es fragt sich: Wie steht diese Anschauung, von der Gunnarsson will, daß sie die urgermanische war, zu Lehre und Leben des Christentums? Zunächst ist festzuhalten, daß Gunnarsson seine Darlegungen nicht als Bekämpfung und Ablehnung des Christentums aufgefaßt wissen will. In diesem Zusammenhang sagt er das schöne Wort, für das wir ihm dankbar sind: „Das Christentum ist unser Schicksal geworden, der Weiße Krist hat unsere Götter abgelöst und kann ohne Schaden an der nordischen Seele aus ihr kaum wieder entfernt werden" (6). Und Gunnarsson ist auch einsichtig genug, um auf die Verbindungslinien hinzuweisen, die in geheimnisdunklem Ahnen von germanischer Mythologie zur Religion des Kreuzes führen. Er selbst weist hin auf Baldr und Yggdrasil („Unsere Götter waren nur ein Widerschein unseres Herrn Krist, waren eine Sehnsucht, in der sich unser dunkles Wissen von Gott, wenn auch unvollkommen spiegelte", sagt Gizurr im Weißen Krist). Baldr, der mildeste und lichteste aller Asen, mußte durch die dunkle Pforte des Todes hindurch, um den Bestand des Lebens zu sichern. Und die Weltesche, der Baum des Lebens, heißt Yggdrasil, d. h. Odins Roß. „Nun kennen wir eine Erzählung, daß Odin sich selbst geopfert und neun Nächte am Baum gehangen hat, um geheimnisvolle Weisheit dadurch zu erwerben. Man spricht aber im Altnordischen auch davon, daß die Gehängten „den Galgen reiten", faßt diesen also als Roß auf. Odins Roß also heißt der Weltbaum, den Odin als Gehängter „geritten" hat. — Da tritt der Baum des Lebens, der fruchtbare, unsterbliche, plötzlich hervor als ein Galgenbaum, ein Kreuzbaum, ein Kreuz, an dem ein Gott hängt, der „sich selbst geopfert hat!" (9)

Aber trotzdem dürfen wir uns über die Unvereinbarkeit dieser Schicksalsauffassung mit christlicher Lehre und Leben keiner Täuschung hingeben. Denn Gunnarssons Auffassung setzt erstens eine Lebensphilosophie voraus, die das Leben göttlich nimmt. Das Leben ist die Ewigkeit, und zwar das diesseitige Leben in seinem ständigen Fließen und seiner unendlichen Fruchtbarkeit. Es ist im Grunde dieselbe Auffassung, die in den Schriften Hauers und in den Kreisen um die deutsche Glaubensbewegung niedergelegt ist, was auch erklärt, warum der Vortrag Gunnarssons gerade dort solchen Widerhall gefunden hat. Die göttliche Tiefe wird im Menschen selbst gefunden[3], das Leben selbst ist der uns übersteigernde Gott.

Aber wer ist denn dieses Leben, dem wir höchste Verantwortung schulden, dem wir die Treue wahren müssen bis in den Untergang? Dieses Leben ist ein „Es", eine augenlose Maske, von der wir kaum wissen, ob sie nicht mit uns selbst zusammenfällt. Das Schicksal ist kein „Du", sieht uns nicht, hat kein Herz, das mit uns fühlt. Der einfachste Christ, der in tiefem Glauben und in der unerschütterlichen Gewißheit dieses Glaubens das Wort „Vater" spricht, ist dieser Auffassung weit überlegen. War es nicht für Paul Claudel, als wenn Schuppen von seinen Augen fielen, als er erkannte, daß Gott ein „Du" ist? Wie ganz anders ist der Mensch in der liebenden Umsorge einer andern Person geborgen! Wir kennen doch das kalte Schaudern Nietzsches vor der „ungeheuren Stummheit" der Natur, die er „grausam" nennt.

Damit hängt ein anderes zusammen. Es fehlt in allen Ausführungen Gunnarssons über den Schicksalsgedanken das schlichte und kindliche Wort „Liebe". Wohl ist dieses Wort heute verbraucht und unendlich beschmutzt. Aber es behält seine Strahlungskraft im Leben eines wahren Christen bei. Wie manche christliche Mutter überwindet ihr großes Leid durch eine größere Liebe: „Abba, Vater, Du hast es so gewollt!" Und selbst ein Heide wie Harald Höffding muß zugeben, daß das Ölbergsgebet des Erlösers: „Aber nicht mein, sondern Dein Wille geschehe",

[3] Vgl. Heinrich Weisweiler S. J., Die göttliche Tiefe dem Menschen, in: Scholastik XI (1936) Heft 4, S. 499—517.

das größte Gebet der Weltgeschichte ist. Man mag Achtung haben vor dem hohen Pathos der Innerlichkeit und Selbstverantwortung, das in diesem Schicksalsbegriff lebt, aber es fehlt ihm das Kindsein (unwillkürlich denkt man an einen andern Isländer: Jón Svensson!), das schlichte Sich-Öffnen, die demütige Geste Mariens: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn!"

Der Christ besitzt in der Glaubenswahrheit von der göttlichen Vorsehung einen ganz andern Lebenswert, als ihn der Schicksalsgedanke je zu bieten vermag. Diese Wahrheit trägt und tröstet ihn besonders, wenn die furchtbare Frage nach dem „Warum" in ihm aufsteigt. Sie verweist ihn hinein in die unergründlichen Liebesabgründe des Vaterherzens Gottes, der gut ist, auch wenn er uns unverständlich scheint. Dieses Geborgensein inmitten der Stürme hebt freilich nicht die männliche Sorge auf. Im Gegenteil, es fordert sie geradezu in einer ungeheuren Spannung aller Kräfte und in einem persönlichsten Einsatz. Aber diese Tiefenschichten christlicher Existenzform hat weder das vorchristliche Heidentum gekannt, noch kennen sie seine heutigen Surrogatformen.

Gunnarsson sagt: „Das Christentum ist unser Schicksal geworden". Wir würden lieber sagen: Der unerforschliche Liebeswille des Vaters hat unsere Heimat und Geschichte einmal zum Christentum berufen. So bleibt es nicht nur unser Schicksal, sondern unsere hohe Aufgabe. „Der Weiße Krist hat unsere Götter abgelöst und kann ohne Schaden an der nordischen Seele aus ihr kaum wieder entfernt werden." In dem Roman „Der Weiße Krist"[4] schildert Gunnar Gunnarsson den Kampf seiner Heimat um die Annahme des neuen Glaubens. In schwerer epischer Breite fließt die Handlung dahin. Sverting, der Sohn des heidnischen Priesters Runold Ulfsohn, fällt mit andern vornehmen Isländern in die Hand des „christlichen" Norwegerkönigs Olaf Trygvason. Sverting hat viele Meere und Länder gesehen. Den Rhein herauf bis zum Kloster Reichenau ist er gewandert. Manches Menschenschicksal hat er erlebt und sich große Lebensweisheit erworben. Wohl hat ihn die neue Lehre des Christentums mächtig angesprochen, er fühlt die Ohnmacht der heimischen Asen, aber noch immer ist die Glaubensfrage, die ihn im tiefsten Herzen bewegt, zu keiner endgültigen Entscheidung gekommen. Da trifft ihn die Tatsache der Gefangenschaft bei einem christlichen Herrscher. Er soll als Geisel sterben zusammen mit seinen Freunden, wenn seine isländische Heimat sich nicht dem Weißen Krist unterwirft. Das isländische Thing, auf dem die Entscheidung fallen soll, ist in zwei Parteien gespalten. Der alte Glaube wankt, der neue bricht langsam, aber kraftvoll ein. Die Asengläubigen rasen, aber im Innern verzagen sie. Uneinigkeit und Ratlosigkeit herrschen auf dem Thing. Zuletzt beschließt man die Annahme des Christentums, weniger aus innerer Überzeugung als aus dem Bewußtsein, das Land retten zu müssen vor der drohenden Gefahr der inneren Uneinigkeit, also aus einem politischen Grunde.

Mit atemloser Spannung wohnt man dem Ablauf so weittragender Entscheidungen bei. Selten ist so treffsicher wie hier die innerste Willensartung des germanischen Menschen festgehalten worden: seine Ehrlichkeit, sein persönlicher Einsatz, seine Treue und sein grader Sinn. Und wieviel echte Spruchweisheit — Geist vom Geiste der Edda — ist hier gesammelt! Aber der Lehre, besser dem Leben des Weißen Krist ist seine beste Kraft, sein universaler und totaler Herrschaftsanspruch genommen. Aus einer geschichtlichen Notwendigkeit ist die Religion des Weißen Krist zur Nachfolgerin der ohnmächtig gewordenen Asen geworden. „Wenn unsere Götter ein Schicksal haben — warum nicht auch dieser Weiße Krist? Wo heute er siegt, kommt vielleicht in abertausend Jahren ein neuer Gott und vertreibt wieder ihn" (137). Die ganze Auffassung vom Christentum ist bei Gunnarsson getragen von seiner oben dargelegten Schicksalsauffassung. Das Christentum ist nicht die, sondern nur eine Gestalt des

[4] Der Weiße Krist. Roman von Gunnar Gunnarsson. Einzige berechtigte Übersetzung aus dem Dänischen von Helmut de Boor. 8° (181 S.) München 1935, Albert Langen / Georg Müller. M 3.20, geb. M 4.80

sich fort und fort entfaltenden Lebens. Die geschichtliche Stunde des isländischen Bauerntums forderte damals gebieterisch die Annahme des Christentums, wie sie morgen vielleicht dasselbe Christentum ablehnen kann, wenn es „lebensunwahr" geworden ist. Auch das Christentum ist nur ein Moment in der Entwicklung des schöpferisch gedachten Lebens. Der Mensch bleibt das Maß aller Dinge. Christus ist in Wahrheit doch nicht der Kyrios geworden.

So bleibt ein letztes Unbefriedigtsein bei diesem künstlerisch starken Werk Gunnarssons. Trotzdem versöhnt in etwa eine wirklich große Liebe und Hochachtung vor der Gestalt des Weißen Krist, gerade in seiner leidenden Gestalt. Die Reflexionen des greisen Asenpriesters Runold vor dem großen Christenkreuz auf der Thingstätte beleuchten sinnbildlich die Stellung des Christentums in unserer Zeit: „Aber noch etwas war geschehen. Die Christen hatten ein zweites Kreuz errichtet — ein großes Kreuz, das von mehreren Mannen getragen wurde. An diesem Kreuz hing ihr Gott, der Weiße Krist, schrecklich anzusehen — mit blutenden Wunden und einem zum Kranze gewundenen Dornenzweig gleich einer Glorie des Schmerzes um sein ohnmächtig gesenktes Haupt. Sicherlich war die Aufrichtung dieses Kreuzes als eine Herausforderung gedacht. Vielleicht auch zugleich als Triumph? Es war erschütternd, wie sie diesen ihren toten Gott in vollem Tageslicht zeigten, so mausetot — und doch so ungeheuer lebendig. So lebendig, daß mir einen Augenblick lang jegliches Leben — auch mein eigenes — in ihm gesammelt schien. Das tat wohl die Angst um dich, mein Sohn, und der Schmerz, den ich während des letzten Jahres gelitten hatte. Aber ich sah auch viele der andern Männer erbleichen. Die Unsern standen stumm um uns geschart. Eine Weile waren sie wie von Schreck und Ohnmacht geschlagen. Und kann man sich darüber wundern? Dieser Gott dort am Kreuze, den sie brachten — war er nicht ebensogut unser Gott wie der ihre? Waren es nicht wir selbst, nicht alle Menschen der Erde — der Mann, der Mensch —, preisgegeben der Willkür des Lebens? Tot am Stamme, nachdem der letzte, bittere Becher geleert ist? (S. 165). Heinrich Roos S. J.

„Ein feste Burg"

Luthers kraftvolles Kirchenlied „Ein feste Burg ist unser Gott" ist bei den Protestanten sehr häufig zum Gegenstand und Ausgangspunkt wissenschaftlicher Untersuchungen gemacht worden. Von katholischer Seite hat ihm H. Grisar im vierten Hefte seiner „Luther-Studien" eine eingehende Abhandlung gewidmet (Freiburg 1922, Herder). Die Meinungsverschiedenheiten, die sich zwischen den einzelnen Forschern ergeben haben, drehen sich besonders um die Entstehungszeit und die ursprüngliche Zielrichtung des Liedes. Da ein direktes Zeugnis darüber fehlt, gehen die Ansichten merkwürdig auseinander. Viele brachten das Lied — der Wunsch war sicher oft des Gedankens Vater — in Zusammenhang mit Luthers Auftreten auf dem Reichstag zu Worms (April 1521) und sahen in seinem Text das Widerspiel des „Luthertrotzes": „und wenn die Welt voll Teufel wär". Aber diese Ansicht, die noch von Friedrich Spitta 1905 und später verteidigt wurde, ist immer mehr aufgegeben worden; denn es steht fest, daß die Drucklegung des Liedes nicht vor 1528 erfolgte, und es widerspricht aller Wahrscheinlichkeit, daß ein derartiges Lied in der damaligen druckseligen Zeit jahrelang ungedruckt geblieben sein sollte. Einig aber war man bisher darüber, daß seine Strophen als ein Kampflied des evangelischen Christentums gegen Papst und Papisten zu gelten haben.

Nun haben im letzten Jahre zwei protestantische Gelehrte gleichzeitig und offenbar voneinander unabhängig sich gegen diese allgemeine Auffassung gewandt und den Nachweis versucht, daß Luthers Lied gar nicht gegen die Katholiken, sondern gegen die Türken gerichtet sei. Es sind dies der Theologe Johannes Ficker in einem kurzen Aufsatz der Wochenschrift „Deutsches Pfarrerblatt" (Essen, Nr. 18 vom 5. Mai S. 308 f. — Einzeluntersuchungen sollen noch folgen) und der Historiker Georg Wolfram in einer eigenen Schrift „Ein feste Burg ist unser Gott. Die Entstehungszeit und der ursprüngliche Sinn

des Lutherlieds“ [1]. Sie stützen sich dabei hauptsächlich auf den Vergleich des Liedes mit den beiden Schriften Luthers aus dem Jahre 1529: „Vom Kriege wider die Türken“ und „Eine Heerpredigt wider den Türken“. Stimmung und Worte dieser Schriften befänden sich in auffallendem Einklang mit dem Kampfgeist und den Worten des Liedes, so daß kein Zweifel möglich sei: „Das Lutherlied ist im Jahre 1529 (wohl Ende Oktober oder November) entstanden und gegen die Türken gerichtet.“

Daher schließt Wolfram seine Schrift mit den auch für weitere Kreise bemerkenswerten Worten: „Das Lied konnte recht wohl als protestantisches Glaubenslied angesehen werden, wenn man seine Zeilen nicht auf das einzelne Wort prüfte. Auch Luther hat keinen Einspruch gegen diese spätere Auffassung, die ja seiner eigenen durchaus entsprach, erhoben und hatte keine Ursache, durch eine historische Erörterung sich der volkstümlichen Interpretation entgegenzustellen. So soll auch diese rein wissenschaftliche historisch-kritische Untersuchung an der bisherigen Einstellung nichts ändern. Welch gewaltige Wirkung es noch im Weltkrieg hatte, als wir — Protestanten und Katholiken — es gegen Frankreich gesungen haben, brauche ich nicht zu sagen. Möge das Christenlied, wenn es auch durch den Kampf gegen die Türken veranlaßt wurde, auch weiterhin als christlich-protestantisches Glaubenslied gelten, wenn es auch unserer Zeit und dem Ergebnis dieser Untersuchung nicht mehr entspricht, daß es als Kampflied gegen Papst und Katholizismus gesungen wird.“

Diesem wohltuend berührenden Ausklang mag es nicht zum wenigsten zu verdanken sein, daß die neue Erklärung manche Zustimmung gefunden hat. Denn wer sollte sich nicht darüber freuen, daß ein Stein des Anstoßes im Verhältnis zwischen den beiden christlichen Bekenntnissen aus dem Weg geräumt wird? Es kann ja nicht dem Frieden und der Versöhnung dienen, wenn die Konfessionen Trutzlieder gegeneinander singen. Indessen muß die geschichtliche Frage nach der Entstehungszeit und dem ursprünglichen Sinn des Lutherliedes natürlich von unseren heutigen Anschauungen und Wünschen gänzlich unabhängig bleiben.

Die beiden Verfasser können aber darauf hinweisen, daß Luther sich um die genannte Zeit sehr ernstlich mit der Türkennot befaßt hat (was offenbar ist), und sie heben eine Reihe merkwürdiger Übereinstimmungen hervor, die sich in Gehalt und Worten des Liedes und der Türkenschriften des Jahres 1529 aufzeigen lassen. So die sprachlichen Wendungen: „Wehr und Waffen“, „Macht und List“, „kein andrer Gott“, der Satan „der Fürst der Welt“, „sauer“ sehen bzw. sich stellen, „keinen Dank dazu haben“, „Weib, Hof, Kind“, „kein Gewinn“ und ähnliches. Läßt man nur diese Anklänge auf sich wirken, so ist man geneigt, sie als „frappant“ anzusehen und der neuen Erklärung zuzustimmen. Schaut man aber in die überreiche Literatur zu unserer Frage und berücksichtigt man Luthers Schriften, Gesinnung und Stimmung, dann erheben sich ernste Bedenken gegen die Wahrscheinlichkeit der neuen Deutung. Zwingende Gründe, die ihre Unmöglichkeit dartun, lassen sich natürlich in einer so umstrittenen Frage nicht beibringen.

Es macht schon mißtrauisch, daß bis 1936 keiner der vielen Forscher und Erklärer des Liedes auf den Gedanken gekommen ist, ein Lied gegen die Türken vor sich zu haben, obwohl man die ganze Lutherliteratur auf „Anklänge“ untersucht hat und das Lied ein „ausgezeichneter Tummelplatz“ für die Hymnologen (W 35, 186) geworden ist. Aber immer blieb der Sinn des Liedes unumstritten. Von Anfang an bis heute, bereits 1531 (W 35, 226; vgl. Lucke in „Lutherstudien“ 1917, 113 und Grisar 20), wurde das Lied als das Lied der Evangelischen und der klassische Ausdruck ihrer Kirche aufgefaßt. Als das eigentliche Reformationslied, das Lutherlied, der „Triumphgesang einer neuen Kirche, einer neuen Zeit‘ (W 35, 185. 193. 218) lebte und lebt es im Bewußtsein des protestantischen Volkes. Schon diese Tatsache beweist, wie wenig sinnfällig die Türkennot in dem Lied anklingt. Mehr als auffallend ist es auch, daß sich weder in den vielen Schriften Luthers noch in

[1] 32 S., Berlin und Leipzig 1936, Gruyter & Co. M 1. — Im Folgenden W = Weimarer Lutherausgabe.

denen seiner Zeitgenossen die geringste Andeutung über die antitürkische Tendenz des Liedes findet, während aus der Reformationszeit deutliche Zeugnisse vorliegen, die diese Annahme ausschließen (Wolfram 10. 11).

Sodann eine wichtige, vielleicht entscheidende bibliographische Feststellung oder Vermutung. W. Lucke, der Bearbeiter der Lutherlieder in der Weimarer Lutherausgabe, ist mit einem kaum zu überbietenden Fleiß und Scharfsinn allen bibliographischen Spuren des Liedes nachgegangen und glaubt „mit Gewißheit — soweit man überhaupt von einer Gewißheit in einer rein philologischen Untersuchung sprechen kann —" annehmen zu dürfen, daß das Lied bereits 1528 in dem Weißschen Wittenberger Gesangbuch erschienen ist[2]. Mit dieser durchaus ernst zu nehmenden Vermutung, deren Schlüssigkeit auch andere Forscher wie A. E. Berger, H. Steinlein und H. Grisar anerkannten, würde die Rückführung des Liedes auf die Türkenschriften des Jahres 1529 hinfällig werden.

Aber lassen wir diese bibliographische Frage beiseite und prüfen wir, ob die „Anklänge" die neue Ansicht hinreichend stützen. Das ist zu bezweifeln. Im Leben Luthers wechselten häufig Stunden der Niedergeschlagenheit mit solchen überschäumender Zuversicht, so daß das Lied seinem Inhalte nach in jedes Lebensjahr Luthers seit 1521 passen würde. Luther macht in dem Liede sich und den Seinigen Mut gegen die Anfechtungen des Teufels, wobei er seiner Gewohnheit gemäß alle seine menschlichen Widersacher ohne weiteres als Teufelsknechte betrachtet. So erklärt es sich auch, warum die Untersuchungen, die von dem Stimmungsgehalt des Liedes und den „Anklängen" in anderen Schriften Luthers ausgehen, zu ganz verschiedenen Ergebnissen gelangen. Fast jedes Jahr zwischen 1521 bis 1530 ist als Entstehungszeit des Liedes in Anspruch genommen worden. Ja, einige Forscher glaubten sogar Tag und Stunde seiner Entstehung berechnen zu können (z. B. 31. Oktober 1525 abends, 1. November 1527, 14. April 1521: W 35, 189. 197. 217). Jedenfalls wird man es verstehen, wenn der „zum Teil nicht sehr erquicklich anmutende Streit" und die weitverbreitete „Sucht, Parallelen zu entdecken und aus ihnen Schlüsse zu ziehen" (W 35, 186), W. Lucke zu dem abschließenden Urteil über die „Anklänge" veranlassen: „Weder die Zuspitzung der Untersuchung auf Wortparallelen noch die auf Stimmungsparallelen kann bei der Frage nach der Entstehung des Liedes zum Ziele führen... Es ist bisher in der Untersuchung des Liedes soviel konstruiert und gekünstelt worden, daß es mir nicht angebracht erscheint, hier auf alten Bahnen neue Spuren finden zu wollen" (W 35, 200. 229).

Die vorgebrachten „Anklänge" lassen sich ja auch ohne Rücksicht auf die Türkennot aus dem Text des 46. (45.) Psalmes, den Luther als Vorlage benutzte, und der sonstigen Sprache der Bibel erklären, bzw. aus anderen Schriften Luthers belegen. So ist z. B. die „Not, die uns jetzt hat betroffen" eine fast wörtliche Übersetzung der Vulgata-Worte: „tribulationibus, quae invenerunt nos nimis". Der „alt böse Feind", der mit großer Macht und List ausgerüstet ist, entspricht dem Drachen, der alten Schlange der Geheimen Offenbarung (12, 9; 20, 2), wie auch das Kampfbild der Apokalypse zu Stimmung und Worten unseres Liedes paßt. Die Bezeichnung des Teufels als des „Fürsten dieser Welt" ist bei Luther so häufig, daß sie jede beweisende Kraft verliert (W 35, 193), und schon aus dem Jahre 1527 sind Äußerungen Luthers bekannt, daß keine Macht auf der Erde der des Teufels gleicht, und daß seinem Wüten das Wort Gottes entgegengestellt werden soll (W 35, 197. 198). Den Türken aber wird Christus nicht durch „ein Wörtlein" fällen, sondern mit „Schwefel und Feuer" vernichten (W 30 II 172, 11).

Andere Verse des Liedes können nur schwer oder überhaupt nicht mit der Türkennot in Zusammenhang gebracht werden, so z. B. der so bewußt herausgestellte Satz: „Das Wort sie sollen lassen stan", zumal da Luther zwar nicht an allen, aber an manchen Stellen[3] ausdrücklich bemerkt, daß der Türke den unterworfenen und unterwürfigen Chri-

[2] W 35, 228 f. 406. 43. 48. 55; ebenso in „Lutherstudien" (Weimar 1917) 112.

[3] W 30 II 151. 195, 16; so schon 1522: W 8, 709, 3. Anders: W 30 II 120, 31. 161, 29. 184, 5.

sten den Glauben (das Wort) unangefochten lasse, während der Papst ihn bedrohe und raube. Man prüfe endlich den kräftigen Schlußvers: „Das Reich muß uns doch bleiben"! Sein nächstliegender und fast einzig möglicher Sinn ist ganz offenbar: „Das Reich (Gottes oder Christi) muß uns (den Bekennern des Wortes) doch (trotz aller Anfechtungen) bleiben." Das „Deutsche Reich", an das Luther hier auch gedacht haben soll (Wolfram 25), konnte den Protestanten nicht bleiben, weil sie es nicht hatten, und eine Beziehung des „uns" auf die Christen insgemein, auf Protestanten und Katholiken, ist völlig unlutherisch. Wie wenig wahrscheinlich es ist, daß Luther bei dem „bleibenden" Reich auch das Deutsche Reich vorschwebte, geht ferner daraus hervor, daß er, ganz befangen in dem Gedanken an die baldige Wiederkehr Christi zum Gericht, schreibt: „Die Welt ist ans Ende gekommen. Das Römische Reich ist fast dahin und zerrissen" (W 30 II 143). Wer aber an das baldige Ende der Welt glaubt — und das tat Luther —, tröstet sich und andere nicht mit dem Deutschen Reich, das bleibe.

Alle diese gewichtigen Zweifel gegenüber der neuen Erklärung werden noch verstärkt, wenn man die Ansicht Luthers über den Krieg und Heeresdienst wider die Türken genau ins Auge faßt. Auch, und gerade in den beiden Türkenschriften des Jahres 1529 (W 30 II 81 ff.) lehrt Luther ausdrücklich und ausführlich, daß der Krieg wider den Türken eine rein weltliche Sache sei und als solche nur die weltliche Obrigkeit angehe. In diesem Kriege stehe nicht Glaube gegen Glaube, sondern Schwert gegen Schwert. Im Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit sollten die Untertanen wider den Türken zu Felde ziehen, um Mord und Brand vom Gebiet der Christen fernzuhalten, nicht um des Glaubens willen. Darum wirft Luther in scharfen Worten dem Papsttum vor, aus dem Türkenkrieg einen Kreuzzug gemacht zu haben. Nur insofern spielt der Glaube im Kriege gegen den Türken eine Rolle, als die Türkengefahr für die Christen eine ernste Mahnung zu Buße und Besserung sein soll. An die beiden Hauptmotive Luthers (Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit und Notwendigkeit christlicher Buße) finden sich in unserm Liede keinerlei „Anklänge". Es ist hier vielmehr von einem Glaubenskampf die Rede, in dem das „Wort" als Waffe, Kraft und Schutz dient, und ein Glaubenskampf ist der Krieg gegen den Türken nach Luthers Anschauung eben nicht.

Doch wie immer man sich zu dem Für und Wider über Entstehung und Sinn des Lutherliedes stellen mag, jedenfalls darf die neue Deutung nicht zu der Vorstellung verleiten, als hätte Luther in seinem Liede so etwas wie eine gemeinsame christliche Front der Katholiken und Protestanten gegen den Unglauben aufgerichtet oder aufrichten wollen. Ein solcher Plan liegt gänzlich außerhalb der Gedanken- und Gefühlswelt Luthers wie des 16. Jahrhunderts überhaupt. In ihren Einleitungen zu den beiden Türkenschriften des Jahres 1529 bemerken daher die Herausgeber F. Cohrs und A. Goetze durchaus zutreffend: „Ihm (Luther) war der vornehmste Feind immer der Papst, und wer mit diesem gemeinsame Sache machte, konnte ihm kein Verbündeter sein, auch nicht in der Feindschaft wider den Türken... Wohl beherrscht auch unsere Schrift vor allem der Haß gegen den Papst und seine Herrschaft... Trotz der großen Not, die der Türke der Christenheit bereitet, hat Luther über ihn doch nicht seinen vornehmsten Gegner, den Feind seines Lebens, vergessen" (W 30 II 95. 96. 151).

An allem Unheil, das dem Protestantismus widerfuhr, war nach Luthers und seiner Freunde Meinung der Papst mittelbar oder unmittelbar schuld (W 35, 242). Und der Papst war für ihn ebenso wie der Türke ein Knecht des Teufels. Kurz und kräftig sagt er in seiner „Heerpredigt wider den Türken" (W 30 II 195 f.): „Summa: Wo wir hinkommen, da ist der rechte Wirt, der Teufel, daheim. Kommen wir zum Türken, so fahren wir zum Teufel. Bleiben wir unter dem Papst, so fallen wir in die Hölle. Eitel Teufel auf beiden Seiten und allenthalben."[4] In diesem Geiste dichtete er

[4] Hier könnte man einen „Anklang" an den Vers des Liedes finden: „Und wenn die Welt voll Teufel wär." Vorklang? Nachklang? Aber vom Teufel ist in den Schriften Luthers sehr viel die Rede.

später auch sein „Kinderlied, zu singen wider die zwei Erzfeinde Christi und seiner heiligen Kirche“ (W 35, 467):

„Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort
Und steur des Papsts und Türken Mord,
Die Jesum Christum, deinen Sohn,
Wollten stürzen von deinem Thron.“

Nach Luther „sind Türke und Papsttum untereinander feind und halten doch wider Christum und sein Reich zusammen“ (W 30 II 144). Ja, in seinen Augen ist der Papst nicht besser, sondern schlechter als der Türke. Schon 1522 hatte er geschrieben, daß „an Leib, Gut und Seele des Papstes Regiment zehnmal ärger ist denn des Türken. Und wenn... man je den Türken vertilgen wollte, müßte man an dem Papst anfangen“ [5]. Und an dieser Gesinnung hat er im wesentlichen sein Leben lang festgehalten. 1541/42 war wieder eine Zeit der Not, wo der Türke „an unsere Tür jetzt klopft und beut uns Trotz auf unser Misten“ (W 53, 396), und doch bleibt Luther in der „Verlegung des Alcoran Bruder Richardi“ (1542) bei seiner alten Ansicht. „Dort gegen Morgen hat er (Gott) verhängt, daß die Bestia, der schändliche Mahmet, hat die Welt verführt und zerplagt. Hie gegen Abend hat er den falschen Propheten, den leidigen Papst, lassen aufkommen, der die Welt viel subtiler betrogen und zermartert hat.... Und ich halte den Mahmet nicht für den Endechrist. Er macht's zu grob und hat einen kenntlichen schwarzen Teufel.... Aber der Papst bei uns ist der rechte Endechrist; der hat den hohen, subtilen, schönen, gleißenden Teufel. Der sitzt inwendig in der Christenheit.... Was andere Stücke sind, als Mord und Geiz, Hoffart, will ich jetzt nicht zählen, sonst würde hierin der Papst auch den Mahmet weit übertreffen.... Mahmet möchte vor der Welt schier heilig gegen ihn sein.... Gott gebe uns seine Gnade und strafe beide, Papst und Mahmet samt ihren Teufeln. Ich habe das meine getan als ein treuer Prophet und Prediger“ (W 53, 394—396).

Nach alledem könnte ohne Verletzung der geschichtlichen Wahrheit Luther selbst auf keinen Fall als Patron für ein christliches Zusammenstehen von Katholiken und Protestanten gegen den Unglauben angerufen werden. Es bleibt nun die Frage, ob sich sein Lied als Brücke zwischen den getrennten Konfessionen eignet. Bisher hat es jedenfalls diesen Dienst im allgemeinen nicht geleistet; denn seine Auffassung als Reformationslied ließ es nicht zum Gemeingut der Christenheit oder des deutschen Volkes werden. Wolfram erwähnt, daß das Lied im Weltkrieg gemeinsam von Protestanten und Katholiken gesungen worden sei. Das mag vereinzelt, aber nicht häufig geschehen sein. Wiewohl ich vier Jahre bei konfessionell gemischten preußischen Truppen an verschiedenen Fronten als Feldgeistlicher tätig war, erinnere ich mich doch keiner einzigen Gelegenheit, bei der katholische Soldaten das Lutherlied gesungen hätten, und meine Erkundigungen bei andern Feldgeistlichen führten zu demselben Ergebnis. Die katholischen Soldaten waren ja mit dem Text des Liedes nicht vertraut, und „es ist auch sattsam bekannt, mit welchen Schwierigkeiten der Gesang zu kämpfen hat bei der korrekten Durchführung der ohne Zweifel wirkungsvollen Melodie“ (K. Eichner in den „Kirchenmusikalischen Blättern“ [München 1921] 117).

Aber die Vergangenheit des Liedes entscheidet nicht notwendig über seine Zukunft. Schon Grisar (a. a. O. 56) hat darauf hingewiesen, daß der Wortlaut des Liedes an sich durchaus geeignet ist, als gemeinsamer Bekenntnisgesang der ganzen Christenheit gegen die anstürmende Macht des Unglaubens zu dienen, da sich ja in ihm die starke Zuversicht des Glaubensstreiters in die Hilfe und Macht Jesu Christi ausspricht. Es steht also nichts im Wege, dem Liede diese verbindende und versöhnliche Deutung zu geben. Freilich hängt es im wesentlichen von den Protestanten ab, ob sie sich zu einer solchen gedanklichen Loslösung des Liedes von dem Geiste der Reformationszeit und ihrer antikatholischen Haltung verstehen wollen oder nicht. Es ginge natürlich nicht an, daß die Katholiken das Lied gutmütig als ein Bekenntnis gegen Unglauben und Gottlosigkeit sängen, während die Protestanten es nach wie vor als gegen die „Papisten“ gerichtet betrachteten; denn alles, was nach einem unehrlichen Frieden aussähe, könnte das Verhältnis der christlichen Konfessionen zueinander nur verschlechtern. Alle Zeichen der Zeit

[5] W 8, 709. Ebenso 1529: W 30 II 131.

aber mahnen die Christen mit der eindringlichsten Deutlichkeit, auf die Einheit bedacht zu sein — mit oder ohne Lutherlied. Max Pribilla S. J.

„Kirche, wo bist du?"

Unter obiger Überschrift wird in einer vielgelesenen Zeitschrift von einem ungenannten Verfasser der Versuch gemacht, die wiederholt einwandfrei nachgewiesene höhere Fruchtbarkeit der katholischen Ehen in Deutschland in Frage zu stellen. Die Beweisführung des Artikels stützt sich vor allem auf die Tatsache, daß in den Jahren 1934 und 1935 die Steigerung der Geburtenhäufigkeit in Oldenburg und Ostpreußen größer gewesen sei als in den „katholischen Gebieten" Westfalen und Rheinland. Darauf ist zu erwidern, daß die Steigerung der Geburtenhäufigkeit in den Jahren 1934 und 1935 in erster Linie auf die Ehestandsdarlehen zurückzuführen ist, und daher naturgemäß dort am größten sein mußte, wo diese Darlehen am reichlichsten ausgeteilt worden sind. Also aus den örtlichen Unterschieden der durch Darlehen herbeigeführten Steigerungen der Geburtenziffern lassen sich gar keine Schlüsse auf die allgemeine Einstellung der Bevölkerung zur Geburtenfrage ziehen. Alle sachkundigen Beurteiler sind sich darin einig, daß eine dauernde Steigerung der Geburtenhäufigkeit nur durch Änderung der Gesinnung bezüglich der Kindererzeugung herbeizuführen ist. Wir nennen hier nur F. Burgdörfer, dessen Autorität auf diesem Gebiete gegenwärtig ja allgemein anerkannt wird. Er sagt in seiner Schrift „Volk ohne Jugend" (2. Aufl. 1934 S. 89): „Jedenfalls wird man sich darüber klar sein müssen, daß wirtschaftlich-soziale Maßnahmen allein die Wiedergesundung und Gesunderhaltung von Volk und Familie nicht verbürgen können. Der Schaden sitzt tiefer. Er kann letzten Endes nur überwunden werden auf der Grundlage einer religiös-sittlichen Erneuerung, einer seelischen Umstimmung des Volkes in dieser seiner Lebensfrage...."

Ehestandsdarlehen, Bevorzugungen der Kinderreichen bei der Besteuerung, Gewährung von Kinderzulagen an Beamte und Angestellte sind sehr nützliche Maßnahmen, für deren Einführung wir in dieser Zeitschrift schon seit Jahrzehnten eingetreten sind. Aber für sich allein können solche und ähnliche Maßnahmen einen gründlichen Wandel der Bevölkerung in der Einstellung zum Kinde nicht herbeiführen, besonders nicht auf die Dauer. Das ist nur durch eine Änderung der Gesinnung zu erreichen, und dabei ist aufrichtige Religiosität ein Faktor von entscheidender Bedeutung, wie wir das noch im Juliheft 1936 dieser Zeitschrift (Bd. 130 S. 407—418) an dem Beispiel der evangelischen Pfarrerfamilien und der katholischen Theologenfamilien gezeigt haben. Dabei bleibt bestehen, daß ein Existenzminimum, das Vorhandensein der physischen Möglichkeit, Kinder zu ernähren, auch für den religiösen Menschen Voraussetzung der Eheschließung und Kindererzeugung sein muß. Wenn daher die wirtschaftliche Not einen Grad erreicht hat, der Familiengründung und Kinderaufziehung für die weitesten Kreise der Bevölkerung zur Unmöglichkeit macht, so ist ein starker Geburtenrückgang unvermeidlich. So liegen die Dinge z. B. in Österreich und vor allem in Wien, das für sich allein mehr als ein Viertel der Gesamtbevölkerung des verkleinerten Österreichs ausmacht. Die ungerechten und grausamen Bestimmungen des Friedens von Trianon haben in Rumpf-Österreich einen Staat geschaffen, dessen wirtschaftliche Lage geradezu verzweifelt war und nur sehr schwer zu verbessern ist. Vor allem mußte sich das bei der Millionenstadt Wien auswirken, die ihres Hinterlandes und damit der Grundlage ihrer wirtschaftlichen Existenz beraubt wurde. Diese mit elementarer Wucht in der Bevölkerungsbewegung sich auswirkenden Übelstände als Beweis der Einflußlosigkeit der katholischen Kirche hinzustellen, wie es in dem besagten Artikel geschieht, geht nicht an.

Die Methode, die Geburtenhäufigkeit der Religionsgemeinschaften durch Vergleichung der Geburtenziffern von Ländern oder Provinzen mit einem mehr oder minder großen Prozentsatz von Angehörigen der betreffenden Religionsgemeinschaft festzustellen, ist wissenschaftlich unhaltbar und führt zu Schlußfolgerungen, die sich bei genauerer Untersuchung im einzelnen als unrichtig erweisen. So zeigt z. B. die Einzelunter-

suchung bei Westfalen, daß im Durchschnitt des Jahrzehnts 1923—1932 daselbst auf je eine rein katholische Eheschließung 3,24, auf je eine rein evangelische 2,23 eheliche Geburten kamen, von den noch viel kinderärmeren konfessionellen Mischehen gar nicht zu reden. Und in dem westfälischen Regierungsbezirk Minden, in dem Katholiken und Evangelische der Hauptsache nach in geschlossenen Siedlungen voneinander getrennt wohnen, kamen im gleichen Zeitraum auf je eine katholische Eheschließung 3,84 eheliche Geburten, auf je eine rein evangelische nur 2,06. Wie anders würde also die Durchschnittsziffer für ganz Westfalen, das bekanntlich nur zur Hälfte katholisch ist, aussehen, wenn sie nicht durch die Kinderarmut der evangelischen Ehen und noch mehr der konfessionellen Mischehen und der konfessionslosen Ehen so stark herabgedrückt würde! Ähnlich, wenn auch nicht ganz so ungünstig für die evangelischen und konfessionell gemischten Ehen, liegt die Sache in Bayern und Baden.

Wie trügerisch aber die Methode der Beurteilung des Einflusses der Religion auf die Geburtenhäufigkeit auf Grund einer Vergleichung der Durchschnittsziffern von vorwiegend katholischen und evangelischen größeren Verwaltungsbezirken ist, zeigt sich kaum irgendwo so deutlich wie in dem von dem Artikelschreiber als Beispiel gewählten Oldenburg. Er rechnet Oldenburg zu den evangelischen Landesteilen und kann das scheinbar mit Recht, da nach der letzten Volkszählung beinahe drei Viertel der Oldenburger Bevölkerungrung (74,7 Prozent) evangelisch waren und noch nicht ein Viertel (23,2 Prozent) katholisch. Aber bei diesem katholischen Viertel ist die Geburtenhäufigkeit so ungewöhnlich groß, daß eben dadurch die durchschnittliche Geburtenziffern von ganz Oldenburg ihr Gepräge erhält. Die Katholiken wohnen in Oldenburg in geschlossener Siedlung beieinander in dem sogenannten Oldenburger Münsterland. Die Korrespondenz des Reichsbundes der Kinderreichen sagt darüber: „Wer durch die Dörfer und Städte in Südoldenburg wandert, dem fällt stets die große Kinderschar in diesen Dörfern auf. Es ist katholisches Land, abgeschlossen vom großen Verkehr, eine bodenständige Bevölkerung. Hier gibt es noch Geburtenziffern von 30—40 auf 1000 Einwohner in den meisten Orten, gegen 15—16 im Reichsdurchschnitt, und die Geburtenziffer übertrifft die Sterbeziffer um das Zwei- bis Dreifache. Die Statistik verrät, daß mancherorts 70 Prozent der Familien mehr als vier, 46 Prozent mehr als sechs Kinder haben.“ Familien mit 10, 12 und mehr Kindern, die anderswo ganz vereinzelte Ausnahmen darstellen, sind im Oldenburger Münsterland gar keine Seltenheit.“

Genauere statistische Angaben bietet unter der Überschrift „Kinderreichste Gegend“ ein Artikel in Nr. 16 der „Kölnischen Volkszeitung“ vom 16. Januar 1937, in dem es heißt:

„Seit Jahren hat die höchste Geburtenziffer in Deutschland das Oldenburger Münsterland, das sind die beiden früher zum Fürstentum Münster gehörenden Kreise Vechta und Cloppenburg. Auch im vergangenen Jahre hat das Ländchen diesen Ruhm bewahrt. Nach der in der Oldenburgischen Volkszeitung (Vechta) veröffentlichten Statistik sind in den 53 Pfarreien und 15 Filialen im letzten Jahre 3383 Kinder geboren und 1354 Personen gestorben; mithin ist ein Geburtenüberschuß von 2029 festzustellen. Eheschließungen waren 863. In vielen Gemeinden übersteigt die Zahl der Geburten die der Sterbefälle um das Dreifache. Durchschnittlich beträgt die Geburtenziffer 28,3 auf 1000 Einwohner gegenüber dem Reichsdurchschnitt von 18,9. In verschiedenen Gemeinden war diese Ziffer bedeutend höher, z. B. Carum 45,1, Markhausen 41,0, Bösel 40,9, Friesoythe 35,5, Neuenkirchen 33,7, Lohne 31,3, Visbek und Cloppenburg 30,0.“

So ist es also, ganz im Gegensatz zu der Meinung des Artikelschreibers, gerade der Einfluß der katholischen Kirche, auf den die hohe durchschnittliche Geburtenziffer Oldenburgs zurückzuführen ist. Auch in Ostpreußen trägt die ungewöhnlich hohe Geburtenziffer des katholischen Ermlands wesentlich zur Erzielung der hohen durchschnittlichen Geburtenziffer dieser Provinz bei; daneben aber auch die hohen Geburtenzahlen der strenggläubigen evangelischen Masuren.

Endlich sucht der Artikelschreiber die

über den Reichsdurchschnitt hinausgehende Säuglingssterblichkeit in Bayern als Beweis der mangelnden volkserhaltenden Kraft des Katholizismus hinzustellen. Diese erhöhte Säuglingssterblichkeit in Bayern ist eine schon seit vielen Jahrzehnten beobachtete bedauerliche Tatsache, die sich auf ein bestimmes geographisch abgegrenztes Gebiet zu beiden Seiten der Donau beschränkt und dort unabhängig von der Konfession weiteste Kreise der ländlichen — vorwiegend katholischen — Bevölkerung erfaßt hat. Verbesserungen der Hygiene herbeizuführen, liegt nicht in der Macht der katholischen Kirche, die übrigens niemals, solange der bayerische Staat in seinem gegenwärtigen Umfang existiert, dort „unumschränkt geherrscht hat", wie es in dem besagten Artikel heißt. Die Macht der katholischen Kirche beschränkt sich auf die seelische Beeinflussung; aber Fortschritte der Hygiene werden von ihr stets freudig begrüßt werden.

Hermann A. Krose S. J.

Besprechungen

Christliche Frömmigkeit

Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux. Von Stefan Gilson. Übers. von Dr. Ph. Böhner O.F.M. 12° (330 S.) Wittlich 1936, Georg Fischer. Kart. M 4.50, geb. M 5.80

Gilson will uns in seinem Werk nicht das Leben dieses Großen schildern, sondern es ging ihm nur „einzig und allein um jenen Teil seiner Theologie, der die Grundlage seiner Mystik bildet" (S. 19).

War Bernhard ein Metaphysiker, ein Theologe, ein Systematiker? P. Pourrat leugnet es, und dem gegenüber will Gilson zeigen, daß der hl. Bernhard zwar durchaus kein Metaphysiker war, aber er werde uns „immerhin als Theologe gelten müssen, den seine kraftvolle Synthese und seine spekulative Gewalt in die Nähe der Größten rückt". Um dies zu beweisen, deckt Gilson die grundlegenden Sätze der bernhardinischen Mystik auf, führt uns in seine Sprache ein, klärt eine Reihe von Irrtümern, die man in die Schriften des großen Lehrmeisters hineingelesen hat, auf und erreicht so das gesteckte Ziel mit überzeugenden Gründen. Nach ihm steht es fest, daß die Mystik Bernhards, wennschon wesentlich Wissenschaft der Praxis, doch „eine Wissenschaft im eigentlichen Sinne ist, und daß die systematische Strenge schwerlich weiter vorgetrieben werden könnte".

In dem Auf und Ab der Menschheitsentwicklung bedeutet das 12. Jahrhundert einen Höhepunkt, weshalb man gemeiniglich von der Renaissance dieses Jahrhunderts spricht. Die eine Woge dieser Neublüte war eine humanistische, und ihr verdankt Bernhard seinen feinen Stil, die wohlklingende Sprache, die ihm den Beinamen Doctor mellifluus eintrug. Den humanistischen Studien verdankte er auch seine Vertrautheit mit Cicero, namentlich mit dessen Schrift De amicitia, die für sein System von Bedeutung werden sollte. Wie aber entstand die mystische Woge, die bereits 1125 sich in ihrer Kraft offenbart und über das 12. Jahrhundert dahinflutet? Dieser mystische Drang läßt sich nur aus dem machtvollen Verlangen Bernhards und seiner Gefährten erklären. Die Benediktinerregel wieder in ihrer Reinheit zu beobachten, das war der Geist von Citeaux. Eine nur dem Buchstaben nach vollkommene Beobachtung genügte ihnen nicht, und da die Regel selbst zum Schlusse bemerkt, daß sie nicht sämtliche Anweisungen zur Vollkommenheit enthalte, ging Bernhard den dort angegebenen Spuren nach und schöpfte aus Schrift und Überlieferung die drei Hauptgedanken: die Vereinigung der Seele mit Gott durch die Liebe, die Vergöttlichung durch die Ekstase, den Weg aufwärts durch die benediktinische Aszese, die miteinander verbunden das Gerüst seiner Lehre bilden, einer Lehre, die zugleich Ausfluß seines eigenen geistlichen Lebens und seines spekulativen Genies ist.

Der Aufstieg beginnt nach ihm mit der ichbezogenen, selbstischen Liebe, die durch das klösterliche Leben von aller Verkrümmung und Verkrampfung befreit werden muß, worauf die Seele zur Höhe ekstatischer Liebesvereinigung mit Gott gelangt. So hat die himmlische Seligkeit, das Einssein mit Gott, der die Liebe ist, im Kloster in Wahrheit eine

Vorhalle und kommt es schon hienieden zu einer Einheit des Geistes. „Bei der Verteilung seiner Gnaden schaltet Gott absolut frei. Mithin dürfen wir in keiner Weise von der Eigenart eines mystischen Gnadenerweises auf die eines andern schließen, der unter ganz andern Umständen oder einer ganz andern Person geschenkt wurde. Darum läßt sich die Eigenart der Vereinigung mit Gott auch nicht in eine allgemeine, für jeden Einzelfall gültige Beschreibung zwängen. Nur im Erleben können wir das Wesen dieser Zustände erfassen" (S. 141).

Bei der Darstellung von Bernhards Lehre mußte sich der Verfasser durch ein wahres Dickicht von künstlichen Hindernissen hindurcharbeiten. Es galt, den Heiligen gegen den Vorwurf von Pantheismus, Quietismus, Lutheranismus zu verteidigen, was oft nicht leicht war. Aber selbst da, wo es sich um eine unangenehm wirkende Ungenauigkeit in Bernhards Sprache handelt, indem er den Vorrang der ichbezogenen Liebe bald auf die natürliche Notwendigkeit, bald auf die Begierlichkeit bezieht und dabei das gleiche Wort „notwendig" gebraucht, um zwei verschiedene Willenszustände zu kennzeichnen, selbst da muß man den Ausführungen des Verfassers völlig zustimmen (S. 74—75). Erst durch diese Richtigstellungen steht nun Bernhards mystisches System in seiner Geschlossenheit, hinreißenden Schönheit und Tiefe klar vor uns, und wer Bernhard und sein System kennen lernen will, dem ist hier ein vorzügliches und allen Ernstes unentbehrliches Hilfsmittel geboten. A. Pummerer S. J.

Der Priester beim heiligen Opfer. Von Dom Eugen Vandeur. Deutsch von E. Lense S. O. Cist. 12° (152 S.) Freiburg 1936, Herder. Geb. M 2.20

Das Büchlein kommt aus dem feiernden und betrachtenden Weilen am Opferaltar. Es will den Priester um der Messe willen und aus ihr heiligen und deutet die Messe aus dieser Schau. Da verzeiht man es leichter, wenn einmal über der feiernden Perikopenpredigt die katechetische oder apologetische Predigt, beide nicht entbehrlich, übersehen werden, oder die frommen Andachten an der religiösen Unwissenheit schuld sein sollen, oder nur der Liebesakt als Gebet im eigentlichen Sinn erscheint, so daß auch das Opfer hauptsächlich als sieghafter Akt der Liebe gewertet wird.

S. Nachbaur S. J.

Der Heilige Geist, die Liebe Gottes. Spuren im All. Von Elisabeth v. Schmidt-Pauli. 8° (191 S.) Regensburg 1936, Pustet. M 2.80

Religiöser und theologischer Fortschritt ist dies: die göttliche Wirklichkeit immer liebender erkennen, und immer tiefer erkennend lieben. Eine persönliche und lebendige, bis zum Erleben gesteigerte Durchdringung des Dogmas. Dafür gibt dieses Büchlein vom Heiligen Geist ein wirksames Beispiel. Es ist das Werk einer Dichterin, ist auch selbst eine Dichtung, insofern die Erkenntnis zu sprachlicher Gestaltung geworden ist. Aber es ist nicht eine Erdichtung, es ist vielmehr die hinter dem Dogma stehende Wirklichkeit, die hier der siegenden Seele und dem betenden Leser nahekommt.

Elisabeth v. Schmidt-Pauli zeigt die Spuren, die das Wirken des göttlichen Geistes im geschaffenen All eingegraben hat, die wunderbaren Entsprechungen zur Übernatur, die sich im Bereich der Natur finden, in den groß geschauten Grundphänomenen der geschaffenen Welt: „Strahlung, Gesetz, Beziehung, Bewegung, Leben." So erscheint die Natur als eine leise Andeutung und Vorausverkündigung der innergöttlichen Lebensvorgänge, und anderseits die Übernatur als letzte und vollkommenste Erfüllung der in der Natur gezogenen Grundlinien. Das Wirken des Geistes Gottes ist Harmonie in der buntesten Mannigfaltigkeit, geistvolle und liebeverbundene Einheit all der unübersehbaren und unüberbrückbaren Verschiedenheiten, die durch das Sein gehen, das göttliche und das geschaffene.

P. Lippert S. J. †

Von den Wundern der Taufe. Von Pfarrer Dr. Konrad Metzger. 8° (96 S.) Wien 1936, Seelsorger-Verlag. Kart. S 2.85, M 1.50

Es geht uns Christen mit der Taufe leicht so, daß deren Wunder uns erst in Afrika auffallen. Daß dem anders werde, sammelt das Büchlein Gedanken, die die Heilige Schrift, die Väter, die Liturgie und die Kunst den Wundern

der Taufe weihen. Der letzte Abschnitt weist ihnen Wege zum segensreichen Einfluß in der Familie.

S. Nachbaur S. J.

Von den Katakomben bis zu den Zeichen der Zeit. Der Weg der Kirche durch zwei Jahrtausende. Von Hans Preuß. 8° (368 S. und 35 Abb.) Erlangen 1936, Martin-Luther-Verlag. Geb. M 6.50

Kirchengeschichtsschreibung erhält immer ihren Sinn und ihre Richtung vom dogmatischen Grund her. Dafür ist dieses Buch wieder ein klassischer Zeuge. Mit klarer Ehrlichkeit sagt der Verfasser auf der ersten Seite: Das Buch soll die Geschichte der Kirche erzählen „aus dem Luthervolk für das Luthervolk". Aber das soll nicht hindern, was auf der letzten Seite geschrieben steht: „in edlem Frieden" mit den Schwesterkirchen auf deutschem Boden zu leben. Der rechte Weg zwischen diesen zwei Idealen scheint gewährleistet durch das Bewußtsein des Verfassers, stets „der historischen Wirklichkeit verpflichtet" zu sein (S. 1), „strengste Wissenschaftlichkeit" zu üben, — obwohl dieses Buch sonst durchaus ohne schulmeisterlichen Ballast frisch und oft mit entzückender Ausdruckskraft den Gang durch die Kirchengeschichte nimmt.

Wir wollen mit keinem Wort etwas dagegen sagen, daß diese Geschichte der Gesamtkirche ganz aus der Begeisterung für Luthers Werk geschrieben ist. Aber wir meinen, dem edlen Frieden sei nicht gedient mit einer Begeisterung, die den Blick für die andere Seite, ich will nicht sagen, verengt — denn eng ist jeder Menschenblick, und es kommt nur darauf an, welche „Enge" sich in der vor der Geschichte liegenden Theologie als richtig erweisen kann —, aber ungerecht und historisch unwirklich verengt. Und das ist in diesem Buch doch auf weite Strecken geschehen.

Trotz der streng lutherischen Theologie, aus der die Frühgeschichte der Kirche dargestellt ist, wird (S. 13 f.) von einer „Fehlentwicklung" der theologischen Hellenisierung des Bibelglaubens gesprochen, die erst durch Luther wieder gutgemacht wurde, wobei nicht einzusehen ist, warum dann der gewaltige Kampf der Kirche gegen den Arianismus und der Sieg des Chalcedonense als herrlichste Episode der „Kirche der reinen Lehre" gepriesen wird (S. 18 ff.). Betrüblich ist es, immer wieder die alten, längst tief und eingehend widerlegten Darstellungen von Papsttum, Mönchtum, Eucharistie und Marienverehrung zu hören. Beim Lesen der einen Großteil des Buches einnehmenden Seiten über Luther, die stilistisch und, wenn man so sagen darf, poetisch meisterhaft geschrieben sind, überkommt einen immer wieder die Trauer darüber, daß ein ähnliches Verständnis oder doch der Versuch eines Verständnisses (der mit Billigung noch gar nichts zu tun zu haben braucht, sondern rein das Ergebnis genauerer Forschungen wäre) für „die historische Wirklichkeit" katholischer Dinge so gar nicht vorhanden ist. Dafür nur ein konkretes Beispiel: Ignatius Loyola, der „geistliche Don Quichote" (S. 189), kommt zu seinen Eroberungsplänen „durch das Lesen glutvoll mystischer Bücher" (ebd.). Hätte der Verfasser nicht schon aus Böhmer erfahren können, daß es sich da um zwei urdeutsche Bücher handelte, um Ludolfs von Sachsen Leben Jesu und um die Nachfolge Christi, eben das Büchlein, das der Verfasser selbst (S. 109) „das stillste Buch des Mittelalters" nannte? Aber nein, die glutvoll mystischen Bücher passen Preuß so gut in die Anfangsgeschichte der Kompagnie Jesu und ihres undeutschen, dem heißen spanischen Boden entsprossenen Wesens. Solcher Beispiele gäbe es noch eine Fülle. Vor allem die Darstellung des „römischen Aufschwungs und Sturzes" unter „Pio nono" (302 ff.) erinnert an die unerquicklichsten Zeiten protestantischer Polemik. Mit solchen Kapiteln wird dem edlen Frieden nicht gedient — weil sie nicht der historischen Wirklichkeit verpflichtet sind, noch Anspruch auf strenge Wissenschaftlichkeit erheben können. Und so ist diese Kirchengeschichte, so erfreulich ihr klarer und eindeutiger dogmatischer Standpunkt in allen Lehren ist, die dem wahren christlichen Bekenntnis gemeinsam sind, doch wieder ein Zeichen, wie weit es noch sein mag bis zum „edlen Frieden der Schwestern". Die Geschichte der gemeinsamen anderthalb Jahrtausende, die auf den Blättern

dieses Buches oft ergreifend schön und treffend geschildert ist, könnte auf diesem Wege weiter führen.

H. Rahner S. J.

Kirchliche Kunst

Die oberbayerischen Stifte. Die großen Heimstätten deutscher Kirchenkunst. Von Prälat Dr. Michael Hartig. Zwei Bände. 8° (240 u. 168 S. u. 4 Tafeln.) München 1936, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Geb. M 6.—

Eine Arbeit, die sich zur Aufgabe gemacht hätte, ein zusammenfassendes Bild der Pflege der kirchlichen Kunst in den zahlreichen Stiften Oberbayerns in mittelalterlicher und nachmittelalterlicher Zeit bis zur Aufhebung im Jahre 1803 zu zeichnen, fehlte bisher. Das vorliegende, auf vieljähriger Beschäftigung und völliger Vertrautheit mit dem Gegenstand beruhende Werk füllt nunmehr diese Lücke aus. Der erste Band behandelt in kurzen Einzeldarstellungen die Pflege der Kunst in den Stiften der Benediktiner, Zisterzienser und Augustinerchorherren, der zweite in gleicher Art die Stifte der Prämonstratenser, die Collegiatstifte und die sonstigen oberbayerischen Stifte, während von den Mendikantenklöstern nur das Jahr der Gründung und die Aufhebung am Schluß des Bandes angegeben werden. Geschrieben ist das Buch vor allem für weitere Kreise, die es mit der Pflege der kirchlichen Kunst vertrauter machen und mit größerer Wertschätzung der noch vorhandenen künstlerischen Hinterlassenschaft erfüllen möchte. Zweckmäßig wäre es wohl gewesen, wenn den einzelnen Abschnitten des Werkes oder doch wenigstens dem zweiten Band ein die Hauptergebnisse zusammenfassender Rückblick angefügt worden wäre. J. Braun S. J.

Die Bettelordenskirchen in Österreich. Zur Entwicklungsgeschichte der Österreichischen Gotik. Von Richard Kurt Donin. Mit 409 Abbildungen. 8° (420 S.) Baden bei Wien 1935, Rudolf M. Rohrer. M 17.—, geb. M 19.—

Die vorliegende Schrift, die sich auf gründliche Kenntnis aufbaut, hilft einem Mangel in dankenswerter Weise ab und darf darum alle Beachtung seitens der Kunsthistoriker beanspruchen. Sie scheidet die noch vorhandenen Kirchen in zehn Gruppen, in flachgedeckte Saalkirchen, gewölbte Saalkirchen, flachgedeckte Basiliken, gewölbte Basiliken, zweischiffige Hallenkirchen, dreischiffige Hallenkirchen, vierschiffige Kirchen, Kirchen mit flachem Chorschluß und Kirchen der Kapistranbewegung. Indem sie diese Gruppen als Ganzes wie die zu ihnen gehörenden Kirchen einer eingehenden Untersuchung auf ihren baulichen Innen- wie Außencharakter, ihre architektonischen Einzelheiten und ihre stilistische Beschaffenheit unterzieht, entsteht zugleich ein anschauliches Bild der in diesen österreichischen Ordenskirchen auftretenden Typen und der Entwicklungsstufen ihrer Architektur. Die Schrift schließt mit einer zusammenfassenden Darstellung der bei Behandlung der einzelnen Gruppen gemachten Wahrnehmungen und einem Versuch, den Einfluß, den die Bettelordenkirchen auf die übrige spätmittelalterliche Kirchenarchitektur Österreichs ausübten, näher zu bestimmen. Dieser Versuch bedarf zwar der Ergänzung und teilweise auch wohl der Berichtigung, aber auch so ist er, weil wegweisend und grundlegend, von Bedeutung.

J. Braun S. J.

Der Dom zu Paderborn. Von Alois Fuchs. Mit 50 Abbildungen. 12° (56 S. u. 48 Tafeln). Paderborn 1936, Bonifacius-Druckerei. Karton. M 2.—

Der heutige Dom zu Paderborn ist nicht der ursprüngliche, es sind ihm sogar fünf andere vorausgegangen, von denen einer unvollendet blieb, die andern, weil durch Brand zerstört, Anlaß zu Neubauten wurden. Das Büchlein berichtet darum auch zunächst über diese Vorgänger, von denen der älteste der Karolingerzeit angehörte, doch nur kurz, da die schriftlichen Quellen über sie geringe Auskunft geben, Überreste aber sich nicht oder nur in ungenügendem Maße erhalten haben. Dann behandelt Fuchs eingehend unter Beigabe von fünfzig gut gewählten Abbildungen den aus dem zweiten und dritten Viertel des 13. Jahrhunderts stammenden jetzigen Dom, eine mächtige frühgotische Hallenkirche mit romanischen Nachklängen

und spätgotischen sowie barocken Zutaten. Endlich werden die noch vorhandenen, zumeist nachmittelalterlichen Ausstattungsgegenstände, der Domschatz und die Annexbauten des Domes, die Kapellen des Langhauses, der Kreuzgang mit Westphalenkapelle, die Verbindungshalle zwischen Dom und Kreuzgang und die Bartholomäuskapelle an seiner Nordseite geschildert. Für weitere Kreise bestimmt, darf das Werkchen auf eine günstige Aufnahme rechnen. Für seine Zuverlässigkeit leistet die bekannte Forschungs- und Arbeitsweise des Verfassers Gewähr.

J. Braun S. J.

Der Bergische Dom. Ein Führer durch den Dom zu Altenberg und seine Kunstschätze. Von Eugen Heinen. 8° (24 S. u. 24 Tafeln.) Köln 1936, J. P. Bachem. M 1.80.

Der „Bergische Dom" ist die einem Dome gleiche, im Kathedralstil 1255 begonnene, 1379 vollendete Kirche des 1803 wie so viele andere durch den Reichsdeputationshauptschluß aufgehobenen Zisterzienserklosters Altenberg im Dhünntal bei Köln. 78 Meter lang, im Innern 28,5 Meter hoch, ausgestattet mit dreischiffigem Langhaus, Querschiff, fünfschiffigem Chor, Chorumgang und Kapellenkranz, ausgezeichnet durch Adel der Formen, vorzügliche Harmonie der Verhältnisse, fein empfundene Höhengliederung, lebendigen Rhythmus der Vertikalgliederung, seltene stilistische Einheitlichkeit (bei einer Baudauer von einem Jahrhundert) und machtvolle religiöse Stimmung, ist diese Kirche eine der hervorragendsten Schöpfungen der frühen Hochgotik auf deutschem Boden. Besonderen Wert geben dem Schriftchen die zahlreichen Tafeln.

J. Braun S. J.

Aus der Jugendzeit

Lied vom Kinde. Eine Bildfolge von Ruth Schaumann zu dem Gedicht von Clemens Brentano. Geschrieben von Alfred Riedel. 8° (48 S.) Freiburg im Breisgau 1937, Herder. In Pappband M 3.20

Clemens Brentanos bekanntes „Lied vom Kinde", dessen schlichte und doch so eindringliche Sprache das Geheimnis des Kindes in seiner ganzen gottmenschlichen Tiefe besingt, hat in Ruth Schaumann eine kongeniale bildhafte Ausdeuterin gefunden. Die Bildreihe fügt sich nicht bloß stimmungsgemäß den Versen Brentanos ein. Vielmehr ist der feine Gedankenwechsel der Dichtung Strophe um Strophe sorgsam aufgefangen und verbildlicht. Auch die ganze Art der zarten Zeichnungen ist genau so schlicht und eindringlich wie das Lied selber. Es bedurfte wohl der Einfühlung einer mütterlichen Frau, um dieses „Lied vom Kinde" so restlos aus der Sprache ins Bild zu übertragen. Die lebendig anschmiegsame Kunstschrift Alfred Riedels und die geschmackvolle Ausstattung des Verlages machen das Büchlein wirklich zu dem, was es sein soll: ein vorzügliches Geschenkwerk.

E. Kirschbaum S. J.

Lob der Stille. Von Paul Clemen. 8° (66 S.) Düsseldorf 1936, L. Schwann. Geb. M 1.50

Es ist ein Urgesetz religiöser Reife, daß sie sich in der Stille vollziehen muß. Flucht vor dem Lärm der Straßen und Städte in die Einsamkeit und ins Schweigen führen zur Selbstbesinnung. Aber nicht nur die seelische Betätigung im Religiösen braucht die Stille zur Selbstentfaltung. Irgendwie steht jedes konzentrierte geistige Schaffen unter diesem Gesetz. So verstehen wir, daß ein Gelehrter von der Reife und Weite des Wissens wie Paul Clemen am Abend seines an Arbeit und Erfolgen reichen Lebens ein „Lob der Stille" singt. Er spricht von der Einsamkeit, dem Schweigen und von ihrer Frucht, der Verinnerlichung. Bei vielen Dichtern und Gelehrten hat er dasselbe Lob gefunden. Doch zeigt sich wie von selbst als treuester Träger dieses Gedankens der Beter, der Mönch. Auf alle großen Religionen beruft sich der Verfasser. Nur werden leider ihre verschiedenen Lehren und Einrichtungen von ihm zu sehr geistesgeschichtlich gesehen und gleichgesetzt. Trotzdem entsteht hier ungewollt, aus dem persönlichen Reichtum eines tiefen Menschen und der allumfassenden Bildung seines Geistes, eine Verherrlichung dessen, was die Kirche durch die Jahrhunderte hindurch der Menschheit in ihrem Mönchtum gezeigt und erhalten hat.

E. Kirschbaum S. J.

Mein rheinisches Bilderbuch. Jugenderinnerungen von Paul Kaufmann. Mit 27 Bildern. 8° (213 S.) Berlin 1936, J. A. Stargardt. Geb. M 4.80.

Als Achtzigjähriger schaut der frühere Präsident des Reichsversicherungsamts, der Sohn des Bonner Oberbürgermeisters, nach erfolgreicher Beamtenlaufbahn voll Freude und Dankbarkeit auf die Jugendjahre (1856—1884) zurück, die er in seiner rheinischen Heimat inmitten eines glücklich-katholischen und anregenden Familienlebens verbringen durfte. Vor seinem geistigen Auge werden die Bilder der „guten alten Zeit" mit ihrer konservativen, traditionsgebundenen Gesinnung und Lebensweise wieder lebendig, und er versteht es, in einer anspruchslosen, aber immer pietätvollen Sprache köstliche Schilderungen aus der Kinderzeit und Heimatstadt, Beschreibungen kirchlicher und weltlicher Gebräuche mit ernsten, treffenden Bemerkungen zur großen und kleinen Zeitgeschichte zu verbinden. Es ist eine „besonnte Vergangenheit", in der die Tragik des Lebens nur selten anklingt und durch einen überall spürbaren, echt rheinischen Humor gemildert wird. Ein Beobachter mit offenem Blick, ein warmer Freund der Künste, besonders der Malerei und Musik, richtet er seine Hauptaufmerksamkeit auf die menschliche Seite des Lebens, so daß auf die Unmenge von bekannten Persönlichkeiten, mit denen der Verfasser in Berührung trat, kurze, aber bezeichnende Streiflichter fallen. Den Rheinländern bezeugt er aus eigener Erfahrung Regsamkeit, Freiheitssinn, Fröhlichkeit und selbstverständliche, doch nicht lärmende Vaterlandsliebe und verschweigt nicht die Fehler, die in der Regierung des Landes von denen begangen wurden, die rheinischer Art fremd gegenüberstanden. Vor allem aber lehrt dieses Erinnerungsbuch, welch großen Segen ein frommes, christliches Elternhaus für das ganze Leben bedeutet, und die Dankbarkeit, eine seltene Tugend, ist der schönste Zug, der die Schrift von Anfang bis zu Ende durchdringt.

M. Pribilla S. J.

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgegeben von Theo Hoffmann S. J., München, in Verbindung mit A. Koch S. J., Joseph Kreitmaier S. J., Jakob Overmans S. J. Schriftwaltung Theo Hoffmann S. J., München 2 NO, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher 32 749). Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg i. Br. Für Österreich im Sinne des Preßgesetzes verantwortlich: W. Peitz S. J. (Feldkirch, Vorarlberg, Leonhardsplatz 2). — DA. IV. Vj. 1936 8436 Stück. Zur Zeit ist Preisliste Nr. 3 gültig!

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Hefte ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftwaltung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück.

Die Zeitung hilft dem einzelnen

sein Leben zu behaupten und bringt ihm Stoff für die Befriedigung seiner seelischen Bedürfnisse in den Mußestunden.

Reichsleiter Amann auf dem Reichsparteitag 1936

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Bauhofer, O., Die Heimholung der Welt. Von der sakramentalen Lebensordnung. kl. 8° (X u. 272 S.) Freiburg 1937, Herder. Geb. 4 M.

Bobba, G., u. F. Mauro, Alpine Schriften des Priesters Dr. Achille Ratti (heute S. H. Papst Pius XI.). (Deutsch von L. v. Schlözer.) kl. 8° (200 S. u. 25 Tafeln) Regensburg 1936, J. Habbel. Kart. 2 M.; geb. 4 M.

Bremond, H., Thomas Morus, Lordkanzler, Märtyrer und Held. (Deutsch von J. Höcht u. R. v. d. Wehd.) 2. Aufl. kl. 8° (336 S. u. 24 Tafeln) Regensburg 1936, J. Habbel. Kart. 2.85 M.; geb. 4 M.

Brenninkmeyer, A., Liebe-Treue. Novellen. 8° (96 S.) Innsbruck 1936, F. Rauch. Kart. 2.70 M.

Brunner, L., Marxismus am Ende. Schicksal einer Bewegung. 8° (212 S.) Einsiedeln 1936, Benziger. Kart. 3.60 M.; geb. 4.80 M.

Burger, L., Die Ehen des Pastor Mauerberg. kl. 8° (352 S.) Breslau 1936, Bergstadtverlag. 3 M.; geb. 4.50 M.

Châteaubriant, A., Die Antwort des Herrn. Roman. (Deutsch von J. Schwarzenbach.) kl. 8° (244 S.) Einsiedeln 1936, Benziger. 3.30 M.; geb. 4.40 M.

Coppens, J., Pour mieux comprendre et mieux enseigner l'Histoire Sainte de l'Ancien Testament. kl. 8° (82 S.) Paris 1936, Desclée.

Egenter, R., Wagnis in Christo. Maria Ward und die Idee der christlichen Selbständigkeit. 12° (208 S.) Regensburg 1936, J. Habbel. 2 M.

Erman, A., Die Welt am Nil. Bilder aus dem alten Ägypten. gr. 8° (256 S. mit Bildern u. 48 Tafeln) Leipzig 1936, J. C. Hinrichs. Kart. 5.20 M.

Everhard, W., Bauschäden im Hause Gottes. Die irdischen Gebrechen der Kirche. 8° (256 S.) Wiesbaden 1937, Matthias-Grünewald-Verlag. 3.75 M.; geb. 4.75 M.

Fels, H., Johann Nepomuk von Ringseis. [Katholische Männergestalten.] kl. 8° (XV u. 293 S.) Dülmen 1936, Laumann. Kart. 3.50 M.; geb. 4.20 M.

Feuling, D., O.S.B., Hauptfragen der Metaphysik. 8° (XIX u. 572 S.) Salzburg 1936, A. Pustet. 15 S. (8.50 M.)

Günter, H., Das deutsche Mittelalter. 1. Hälfte: Das Reich. [Geschichte der führenden Völker 12. Bd.] gr. 8° (VIII u. 376 S. mit 8 Tafeln u. 10 Karten) Freiburg 1936, Herder. 8.50 M.; geb. 10.50 M.

Hämel-Stier, A., Johanna Franziska von Chantal. Ein Lebensbild aus der Wende des 16. Jahrhunderts. 8° (312 S.) Paderborn 1937, Schöningh. 3.50 M.; geb. 5 M.

Heyse, H., Idee und Existenz. gr. 8° (362 S.) Hamburg 1936, Hanseatische Verlagsanstalt. Geb. 12.80 M.

Hieronimi, M., Junger Deutscher vor Gott. 8° (128 S.) Frankfurt a. M. 1937, Diesterweg. Kart. 2.40 M.

Homeyer, H., Dichterinnen des Altertums und der christlichen Frühzeit. kl. 8° (110 S. u. 4 Tafeln) Paderborn 1937, Schöningh. 1.60 M.; geb. 2.80 M.

Hoornaert, G., S. J., Le lépreux volontaire. kl. 8° (102 S.) Paris 1936, Desclée. 10 Fr.

Inglisian, V., Armenien in der Bibel. [Studien zur armenischen Geschichte VII.] gr. 8° (120 S.) Wien 1935, Mechitaristen-Kongregation.

Klatt, F., Rainer Maria Rilke. Sein Auftrag in heutiger Zeit. 8° (82 S.) Berlin 1936, Schneider. 1.85 M.

Klute, F., Handbuch der geographischen Wissenschaft. Lfg. 81—88. 4° (je 32 S. mit Abb. u. 2 Tafeln) Potsdam 1936, Athenaion. Je 2.40 M.

Kosch, W., Das Katholische Deutschland. [Biograph.-bibliograph. Lexikon 23. Lfg.] Lex. 8° (160 Sp. u. 8 Tafeln) Augsburg 1937, P. Haas & Cie. 3.60 M.

Künkel, H., Schicksal und Liebe des Nikolaus von Cues. 8° (435 S.) Leipzig 1936, Reclam. 4.50 M.; geb. 6.50 M.

Mersenne, M., O.F.M., Correspondance. II. Bd. 1628 bis 1630. (Hrsg. von M^me^ P. Tannery u. C. De-Waard.) 8° (XII u. 705 S.) Paris 1936, Beauchesne. 120 Fr.

Meurers, J., Wilhelm Diltheys Gedankenwelt und die Naturwissenschaft. [Neue Deutsche Forschungen Bd. 102.] gr. 8° (125 S.) Berlin 1936, Junker u. Dünnhaupt. 5.50 M.

Mie, G., Die Denkweise der Physik und ihr Einfluß auf die geistige Einstellung des heutigen Menschen. gr. 8° (37 S.) Stuttgart 1937, Enke. 1 M.

Noppel, C., S. J., Aedificatio Corporis Christi. Aufriß der Pastoral. gr. 8° (XII u. 210 S.) Freiburg 1937, Herder. 2.60 M.; geb. 3.80 M.

Orel, A., Der deutsche Prophet. Richard Wagners sibyllinisches Lebenswerk. kl. 8° Klosterneuburg 1936, Augustinus-Druckerei.

5. Bd.: Das Rheingold. (145 S.) Kart. 2 S. (1.20 M.)
6. Bd.: Die Walküre. (135 S.) Kart. 2 S. (1.20 M.)

Petersen, C., Deutscher und nordischer Geist. 2. Aufl. 8° (170 S.) Breslau 1936, Hirt. Kart. 3 M.

Pfliegler, M., Vor der Entscheidung. Überlegungen zur seelischen Bedrohtheit des heutigen Menschen. kl. 8° (146 S.) Salzburg 1936, A. Pustet.

Pie XI. Actes: allocutions, encycliques etc. Texte latin et traduction française. Bd. VII (1931). 8° (425 S.) Paris 1936, Bonne Presse. 10 Fr.

Priester und Mission. Jahrbuch des Priester-Missionsbundes. 20. Jahrg. 1936. (Hrsg. von J. van der Velden.) 8° (192 S. u. 4 Tafeln) M.-Gladbach, Rhein. Druckerei.

Ramm, H., Der Ehrbegriff als Grundlage des Ehrenschutzes im Strafrecht. [Strafrechtliche Abhandlungen Heft 366.] gr. 8° (102 S.) Breslau 1936, Kurtze. 3.60 M.

Rendtorff, H., Soldatentum und Gottesglaube. kl. 8° (48 S.) Berlin 1937, Furche-Verlag. Geb. 0.80 M.

Rommen, H., Die ewige Wiederkehr des Naturrechtes. 8° (274 S.) Leipzig 1936, Hegner. Geb. 4.50 M.

Rüfner, V., Gemeinschaft, Staat und Recht. [Die Philosophie, ihre Geschichte und Systematik Abtg. 15.] gr. 8° (VI u. 163 S.) Bonn 1937, Hanstein. 5.20 M.

Rutten, F., Die Victorverehrung im christlichen Altertum. [Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XX. Bd., 1. Heft.] gr. 8° (182 S.) Paderborn 1936, Schöningh. 8.20 M.

Salazar, O., Neues Portugal. Zwei Reden des Ministerpräsidenten. kl. 8° (60 S.) Coimbra 1935, Universitäts-Bibliothek.

Schaumann, R., Lied vom Kinde. Eine Bildfolge zu dem Gedicht von Clemens Brentano. 8° (48 S.) Freiburg 1937, Herder. Geb. 3.20 M.

Schnabel, F., Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert. 4. Bd.: Die religiösen Kräfte. gr. 8° (XII u. 616 S.) Freiburg 1937, Herder. Geb. 13.80 M.

Schöllgen, W., Vererbung und sittliche Freiheit. gr. 8° (95 S.) Düsseldorf 1936, Schwann. Kart. 2.85 M.

Stehr, H., Das Stundenglas. Reden, Schriften, Tagebücher. kl. 8° (326 S.) Leipzig 1936, List. Geb. 5.50 M.

Tiedemann, L., Vom ewigen Du. Ein Liebesroman. kl. 8° (396 S.) Regensburg 1936, Habbel. Geb. 4.80 M.

Tinti, A., Die weibliche Ehre. 8° (58 S.) Wien 1935, Waldheim-Eberle.

Wagner, E., Christusjugend. 3. Aufl. 8° Freiburg 1935/36, Herder.

1. Tapfere Jungen. (112 S. u. 3 Bilder) 1.40 M.
2. Christuskämpfer. (110 S. u. 3 Bilder) 1.40 M.
3. Heilige Mägdlein. (106 S. u. 3 Bilder) 1.40 M.
4. Freundinnen Gottes. (112 S. u. 3 Bilder) 1.40 M.

Weismantel, L., Dill Riemenschneider. Der Roman seines Lebens. kl. 8° (302 S.) Freiburg 1936, Herder. Geb. 4.20 M.

Winterswyl, L., Otto der Große und das erste Reich der Deutschen. 8° (110 S. mit Bildern u. 1 Karte) Berlin 1937, Obelisk-Verlag. Geb. 4.50 M.

Wust, P., Ungewißheit und Wagnis. 8° (318 S.) Salzburg 1936, A. Pustet. 5.70 M.; geb. 6.80 M.

Zoepfl, F., Das Reich als Schicksal und Tat. Die deutsche Geschichte dem Volke erzählt. gr. 8° (XI u. 594 S. mit Bildern) Freiburg 1937, Herder. Geb. 6.80 M.

Anzeigen

das vollkommene MESSBUCH für den Laien SCHOTT

Anerkannte **Diabetiker-Rotweine**
nach dem Ergebnis letzter fachärztlicher Untersuchungen
Wenn Sie diese benötigen, fordern Sie bitte kostenlos Angebot ein. Auf Wunsch dabei auch neueste, interessante Ausführungen eines anerkannten Facharztes.

in Fl. einschl. Glas u. Kiste
Naturreiner Traubensaft Ernte 1936, weiß garantiert natur **RM. 1.10**
für den geistigen Arbeiter. Wirkt wohltuend auf Gehirn und Nerven, energiehaltig, köstlich mundend, vollaromatisch, ideale Zwischennahrung.

Außerdem **sämtliche deutschen Weine,** auch Rotwein, Südwein, Weinbrand, Sekt, Likör. **Ausführliche Liste kostenlos**

Franz Astor Nachf. Astoria-Weinkellerei, **Bernkastel-Kues a. d. Mosel**
Meßweinlieferant
Postscheckkonto Köln Nr. 1289

Dr. Josef Heiler
Unser Glaube an den Auferstandenen
Eine geschichtsmethodische Darlegung
Oktav / 112 Seiten / Kartoniert 2.40 Mark

Die kleine Schrift hat sich die Aufgabe gesetzt, die Auferstehung Christi als eine geschichtliche Tatsache nachzuweisen. Sie tut es auf klare und eingängige Weise. Sie vermag darüber hinaus Begeisterung für Christus, den Auferstandenen, zu wecken.

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder / Freiburg im Breisgau

Unsere Schulkind-Klassenarbeitsblätter

für Gesamtunterricht sind als wertvolles Lehrmittel bei der Gestaltung der Schularbeit im neuen Deutschland tausendfach erprobt. In dreifacher Gliederung sind unsere Klassenarbeitsblätter aufgeteilt:

Das kleine Schulkind (für 1. bis 3. Schuljahr)
Das Schulkind (für 4. bis 5. Schuljahr)
Das große Schulkind (für 6. bis 8. Schuljahr)

Der Preis ist ganz niedrig: 5 Pfennig pro Heft und Monatseinheit bei klassenweisem Bezug.

In organischem Zusammenhang damit steht unsere Zeitschrift:

Moderne Unterrichtspraxis
Bezugspreis nur 1 Mark pro Quartal bei monatlichem Erscheinen.

Fordern Sie kostenlos:
Die neuen Lehrplanskizzen für das Schuljahr 1937/38

Rennebohm & Hausknecht Verlag
Inhaber: Alfred Hausknecht
Bielefeld, Postschließfach 1017

EHE **Katholisches Sichfinden**
bietet Katholiken höherer Stände d. kirchl. genehm. Anbahnungs-Hilfe
M. Charlotte BEHR, Augsburg 2/188

Schenkt Bücher zu jedem Fest!

Die Geschichte der Konversion eines genialen Menschen, Dichters und leidenschaftlichen Denkers, der aus dem Bannkreise freimaurerischer Ideologien heraus schließlich den Weg vom Freigeist zum geweihten Priester der katholischen Kirche fand, ist das hinreißend interessante, von der Kritik glänzend gefeierte Meisterwerk der Memoiren-Literatur:

Zacharias Werner

Der Roman eines Lebens. Von Erich Klein

Das Buch kostet in vornehmem *Ganzleinenband,* mit Kunstblatt (Bild Zacharias Werners), gedruckt auf holzfreiem Bütten, nur **RM. 4.50** und ist **für jede Pfarr- oder Borromäusbücherei** geeignet. Es sollte in keiner solchen Bibliothek fehlen! Es wird sofort zu den meistgelesenen Büchern gehören.

Aus dem Inhalt: Zwischen den Tagen. — Der Student. — Auf Wanderschaft. — Warschau. — Die Loge zum Goldenen Leuchter. — Jahrhundertwende. — Maria. — Fatum. — Ob neutrum dissensum. — Berlin. — Die Stadt der Freude. — Weimar I. — Das Medusenhaupt. — Tagebücher. — Weimar II. — Köln und Coppet. — Rom. — Schluß.

Zwei kurze Textproben aus dem Werke mögen über den faszinierenden Stil und die erregende Spannung aussagen, die dieser bedeutenden Dichtung eignen:

...In der Mitternachtsstunde vom 18. auf den 19. November des Jahres 1768 wurde dem Professor Werner in Königsberg sein erster und einziger Sohn geboren. Mitternachtsgeburt — nach alten astrologischen Meinungen ein böses Zeichen, so anzusehen, als ob kein Tag die Last einer solchen Geburt auf sich nehmen mochte; als ob der 18. sie dem 19. zuschieben und der 19. sie wiederum auf den 18. zurückverweisen wollte. Zwischen den Tagen geboren; während die Zeit den Atem anhält, um in stummem Schrei einen neuen Tag aus ihrem Schoß zu ringen; mit dem Glockenschlag geboren, an dem die Geister, empörerisch gegen den jungen Tag, aufstehen, um unheilbrütend über die Welt zu fliegen. Welch böser Geist mochte da mit verderblichem Atem um das Neugeborene hauchen?...

...Am 22. Juli 1813 verließ Werner Rom, um sich nach Deutschland zurückzubegeben. ...Sein Wunsch, in der Stadt der sieben Hügel die Priesterweihe zu empfangen, hatte ihm nicht erfüllt werden können; denn der Papst, der ihm als Bischof von Rom die Dispens von seinen drei Ehen erteilen mußte, war von Rom abwesend und befand sich in Napoleons Gefangenschaft.... Am 16. Juli 1814 wurde Werner zum Priester geweiht. Der Lieblingswunsch seines Lebens war damit erfüllt; er war, nachdem er sich selber zur Läuterung durchgerungen hatte, ein Apostel des Höchsten und ein Wegweiser der Menschheit geworden. War er zu schwach gewesen, um aus eigener Kraft ein Erlöser der Welt zu werden, so wurde er stark als Diener eines gewaltigen Glaubens....

Verlag Rennebohm & Hausknecht
Inhaber: Alfred Hausknecht / Bielefeld i.W.
Postscheckkonto: Hannover 459 10

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Angela, Sr., O. S. U., Die Lichtsucherin. Eine Erzählung aus dem Leben. 12° (60 S.) Konstanz, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Arkas, Die Kunst, anständig zu sein. kl. 8° (256 S.) Waldshut 1936, Benziger & Co. 3.60 M.; geb. 4.60 M.

Baumer, K., Perter Kerl oder vom Teufel zum Heiligen. 12° (126 S.) Konstanz 1935, Kanisiuswerk. 0.40 M.

Berdiajew, N., Von der Bestimmung des Menschen. Deutsch von J. Schor. 8° (398 S.) Bern 1935, Gotthelf-Verlag. Geb. 15 Fr.

Bernhart, J., u. a., Vom Wert des Leibes in Antike, Christentum und Anthropologie der Gegenwart. kl. 8° (130 S.) Salzburg 1936, Pustet.

Bitterlich, R., Schwarz-Weiß-Kunst. Mit 75 Bildern. 4° (148 S.) Innsbruck 1936, Rauch. Kart. 10 S. (6 M.)

Bremond, H., Was würde Christus tun? Religiöse Charaktere. Übertragung aus dem Französischen von R. v. d. Wehd u. H. Bockmann. kl. 8° (XIV u. 302 S.) Freiburg 1936, Herder. 2.80 M.; geb. 3.80 M.

Camenzind, J., Die Stimme des Berges. Eine Erzählung vom Rigi und seinen Menschen. kl. 8° (532 S.) Freiburg 1936, Herder. Geb. 5.60 M.

Deißmann, A., Una Sancta. Zum Geleit in das ökumenische Jahr 1937. 8° (66 S.) Gütersloh 1936, Bertelsmann.

Derckx, H., De Kerk als Christus mystiek lichaam en het moederschap van Maria. 8° (VIII u. 284 S.) Brügge 1935, Beyart. 40 Fr.

Erich, O., u. R. Beitl, Wörterbuch der deutschen Volkskunde. Mit 158 Bildern. kl. 8° (VIII u. 861 S.) Leipzig 1936, Kröner. Geb. 6.50 M.

Funk, F. X. v., Kirchengeschichte. gr. 8° Paderborn, Schöningh.
I. Tl.: Das christliche Altertum. Neubearbeitet von K. Bihlmeyer. 10. Aufl. [XVI u. 404 S.) 1936. 7.20 M.; geb. 9 M.

Furfey, P. H., Fire on the Earth. 8° (X u. 160 S.) New York 1936, Macmillan. Geb. $2.—

Gilson, St., Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux. Übersetzt von Ph. Böhner O. F. M. kl. 8° (330 S.) Wittlich 1936, Fischer. 4.50 M.; geb. 5.80 M.

Görlich, E. J., Garcia Moreno. 12° (64 S.) Konstanz 1935, Kanisiuswerk. 0.20 M.

— Thomas Morus. 12° (64 S.) Konstanz 1935, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Görres-Coudenhove, J. F., Von der Last Gottes. Ein Gespräch über den Menschen und den Christen. Neubearbeitet und ergänzt. 7. Aufl. (102 S.) Freiburg 1936, Herder. Kart. 1.90 M.; geb. 3.— M.

Gottron, A., Liturgischer Kirchenchor. Mit 18 Bildern. 8° (124 S.) Mainz 1936, Grünewaldverlag. 3.50 M.; kart. 4.50 M.

Gravogl, F., Der heilige Judas Thaddäus. 12° (64 S.) Konstanz 1936, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Grisar, J., S. J., De historia Ecclesiae Catholicae Austriacae saeculi XIX. et de vita Principis-Episcopi Tridentini, Venerabilis Servi Dei Ioannis Nepomuceni de Tschiderer, quaestiones selectae. gr. 8° (XVIII u. 586 S.) Rom 1936, Schola Tipographica.

Groos, K., Die Unsterblichkeitsfrage. gr. 8° (106 S.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. 4.80 M.

Hartig, M., Die oberbayerischen Stifte. 2 Bde. Mit 20 Tafeln. 8° (Zusammen 416 S.) München 1936, Manz. Geb. zus. 6 M.

Hegler, A., Zur Strafprozeßerneuerung. [Tübinger Abhandlungen zum öffentl. Recht. 38. Hft.] gr. 8° (46 S.) Stuttgart 1936, Enke. 3 M.

Hempel, J., u. a., Werden und Wesen des Alten Testamentes. Mit 3 Tafeln. gr. 8° (VIII u. 240 S.) Berlin 1936, Töpelmann. 12 M.

Huwiler, S., Das Professorenverzeichnis des Jesuitenkollegiums in Luzern (1573—1773). 8° (134 S.) Stans 1935, v. Matt.

Jaspers, K., Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. gr. 8° (VIII u. 438 S.) Berlin 1936, de Gruyter. 7 M.

Ignis, M. A., Katharina Emmerick. 12° (64 S.) Konstanz 1935, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Katholische missionsärztliche Fürsorge. Jahrbuch 1936. Hrsg. von C. Becker u. K. Boßlet. Mit Bildern. 8° (158 S.) Würzburg, Missionsärztliches Institut.

Kayser, A., Der Ruf des Herrn. 12° (64 S.) Konstanz, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. Hrsg. von der amtl. Zentralstelle für kirchl. Statistik des kath. Deutschlands Köln. 8° Köln, Bachem.
XIX. Bd. (XVI u. 366 S.) 1936. Geb. 12.80 M.

Kirsch, A., Dienst am Kunden und Anderen. Geschäftsmoral für Käufer und Verkäufer, Unternehmer und Arbeiter, für jedermann. gr. 8° (352 S.) Köln-Riehl 1934, Selbstverlag. Kart. 11.80 M.

Maria Theresia, Sr., von der heiligsten Dreifaltigkeit. Von einer Karmelitin. 12° (62 S.) Konstanz 1935, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Meinhold, P., Rousseaus Geschichtsphilosophie. 8° (36 S.) Tübingen 1936, Mohr. 1.50 M.

Melber, J., Olympia. Aufstieg und Verfall der olympischen Spiele, ihr Untergang und ihre Wiederbelebung in der Gegenwart. 12° (154 S.) München 1936, Oldenbourg. Kart. 2.50 M.

Schilling, O., Apologie der katholischen Moral. gr. 8° (256 S.) Paderborn 1936, Schöningh. 4.30 M.; geb. 5.80 M.

Schuk, P., Der Sohn des Mautners. 12° (64 S.) Konstanz, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Spee, F., Trutz-Nachtigall oder geistlich-poetisch Lustwäldlein. kl. 8° (VI u. 346 S.) Halle (Saale) 1936, Niemeyer. Geb. 4.80 M.

Stachelberger, A., Dr. Josef Pörner. 12° (64 S.) Konstanz 1935, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Steinböhmer, G., Soldatentum und Kultur. 8° (84 S.) Hamburg 1936, Hanseatische Verlagsanstalt. Kart. 2 M.

Stepkes, J., Wehrhaft — Mannhaft. Lebens- und Charakterschule für deutsche Soldaten. kl. 8° (80 S.) Freiburg 1936, Herder. Kart. 1.20 M.

Steuer, G., Studien über die theoretischen Grundlagen der Zinslehre bei Thomas von Aquin. 8° (128 S.) Stuttgart 1936, Kohlhammer. 5.80 M.

Walschap, G., Begegnung mit Christus. Ein Roman. kl. 8° (126 S.) Leipzig 1936, Hegner. Geb. 3.80 M.

Wedenik, A., Auf dem Wege zu Gott. Zeitgemäße Betrachtungen. kl. 8° (196 S.) Graz 1936, Styria. 2 M.

Weinzierl, K., Die Restitutionslehre der Frühscholastik. gr. 8° (VIII u. 200 S.) München 1936, Hueber. 6.80 M.

Wolfram, G., Eine feste Burg ist unser Gott. Die Entstehungszeit und der ursprüngliche Sinn des Lutherlieds. 8° (32 S.) Berlin 1936, de Gruyter. 1 M.

Zihlmann, S., Der heilige Aloisius. 12° (62 S.) Konstanz 1935, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Zuber, Sr. M. L., Anna von Xainctonge. Eine starke Frau. 12° (64 S.) Konstanz 1935, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Wir suchen

folgende Hefte der „Stimmen aus Maria Laach" bzw. der „Stimmen der Zeit" zurückzuerwerben:

1871	Heft	1—6
1872	„	3
1873	„	3, 4
1890	„	3—9
1891	„	4
1892	„	1, 3
1898	„	2–4, 8, 10
1899	„	2, 3
1900	„	3, 9
1901	„	1—4
1902	„	3, 8
1903	„	2—5
1907	„	2—10
1909	„	2—5
1913/14	„	2—4
1914/15	„	2—5, 7
1915/16	„	3, 8
1916/17	„	3, 12
1919/20	„	2—6
1920/21	„	3—6, 12
1921/22	„	3, 5, 6
1922/23	„	3, 4, 8, 10, 11

Dafür bieten wir Bücher unseres Verlags nach freier Wahl an. (Ladenpreis gegen Ladenpreis gerechnet.)

Angebote an:

Verlag Herder Freiburg i. Br.

Die Weinprobe

mit der Astor Auswahlkiste!

20 verschiedene Genüsse, vom guten Winzerwein bis zur feinen Creszenz, auch Sekt und alkoholfreier Traubensaft

Die Qualität steigert sich von Flasche zu Flasche. Veranstalten Sie mit Ihren Freunden und Bekannten eine Weinprobe! Eine Anleitung „Vom Kosten u. Proben" mit all. Wissenswerten über deutschen Wein liegt bei

Die Astor Auswahlkiste mit **20 verschiedenen Marken, einschließl. Glas mit Kiste** kostet ab Station Bernkastel-Kues **25.87**

Franz Astor Nachf. Astoria-Weinkellerei, **Bernkastel-Kues** a. d. Mosel
Meßweinlieferant — Postscheckkonto Köln 1289

Gustav Gundlach S.J.

Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens

Großoktav. 120 Seiten. 4 Mark

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder / Freiburg im Breisgau

EHE **Katholisches Sichfinden**
bietet Katholiken höherer Stände d. kirchl. genehm. Anbahnungs-Hilfe
M. Charlotte BEHR, Augsburg 2/188

Deiner Zeitschrift ist die Zeitschrift

Literaturwissenschaftliches Jahrbuch

der Görres-Gesellschaft

In Verbindung mit Josef Nadler herausgegeben von Günther Müller

VIII. Band. gr. 8° 280 Seiten; 8 Mark

Das stets mit besonderer Sorgfalt durchgestaltete Jahrbuch bringt diesmal vorwiegend Darstellungen und Studien zur Artbestimmung von Romantik und Barock: Beiträge zu Eichendorff und Görres (A. Dyroff), Lamartine (Rheinfelder), Barock und Aufklärung (G. Müller, Getzeny), Lohenstein, Schlüter, Schlegel, Brentano, Ph. O. Runge, Gertrud v. le Fort u. a.

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder / Freiburg im Breisgau

AUS BIBEL UND LEBEN

von Willibald Lauck

Oktav / 356 Seiten / Leinen 4.50 M.

Der bekannte Mitherausgeber des großen Herderschen Bibelkommentars behandelt in psychologisch fein abgewogenen Essays eine Reihe von Gewissensfragen des modernen Menschen im Geiste der Heiligen Schrift. Er spricht von Gott und seinen Führungen, von Jesus und seiner Mutter, vom Kampffeld der Seele, von Lebensweihe und Lebensweisheit.

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder / Freiburg im Breisgau

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Bartelt, W., u. O. Cohausz S.J., Das Evangelium des hl. Lukas und die Apostelgeschichte [Die Heilige Schrift für das Leben erklärt Bd. XII. Herders Bibelkommentar]. gr. 8° (XVI u. 503 S.) Freiburg 1936, Herder. 11 M.; geb. 14.40 M.; Hld. 16.80 M.

Bayerschmidt, P., Mechtild von Dießen. Eine deutsche Heilige des frühen Mittelalters. 8° (XII u. 140 S.) München 1936, Dreifaltigkeits-Verlag. Kart. 1.80 M.; geb. 2.50 M.

Berra, L., La Francia nel volto di due età. 8° (270 S.) Mailand 1936, Vita e Pensiero. 9 L.

Böhner, Ph., Vom Adel des Menschengeistes [Die religiöse Entscheidung 7. H.]. 8° (56 S.) Warendorf (Westf.) 1936, Schnell. 1.20 M.

Breitenstein, D., Houston Stewart Chamberlain [Die religiöse Entscheidung 10. H.]. 8° (82 S.) Warendorf Westf. 1936, Schnell. 1.50 M.

Ebner, F., Wort und Liebe. kl. 8° (290 S.) Regensburg 1935, Pustet. Kart. 4.80 M.

Evertz, F., Die Gottestenne. kl. 8° (248 S.) Leipzig 1936, Bohn & Sohn. Geb. 3.85 M.

Fuchs, A., Der Dom zu Paderborn. 8° (56 S. u. 48 Tafeln) Paderborn 1936, Bonifacius-Druckerei. Kart. 2 M.

Gilson, E., u. Ph. Böhner, Die Geschichte der christlichen Philosophie. gr. 8° Paderborn 1936, Schöningh. I. Die patristische Philosophie. (238 S.) 3.80 M.

Glogger, Pl., O.S.B., Die große Antwort. Behandlung wichtiger Fragen unserer hl. Religion. 2. Aufl. 8° (XXI u. 391 S. u. 11 Tafeln) Nürnberg 1935, Sebaldus-Verlag. Geb. 6.50 M.

Gößmann, F., O.E.S.A., Der Kirchenbegriff bei Wladimir Solovjeff [Das östliche Christentum 1. H.]. 8° (120 S.) Würzburg 1936, Rita-Verlag. Kart. 4.50 M.

Hagen, H., Der Einfluß der Maschine auf die Arbeitslosigkeit. 8° (306 S.) Stuttgart 1935, Boorberg-Verlag.

Hammerschmidt, F., Der christliche Erlösungsgedanke [Die religiöse Entscheidung 9. H.]. 8° (70 S.) Warendorf (Westf.) 1936, Schnell. 1.50 M.

Hendrikx, E., O.E.S.A., Augustins Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung [Cassiciacum 1. Bd.]. 8° (204 S.) Würzburg 1936, Rita-Verlag. Kart. 5 M.

Jone, H., Für Ferdinand Ebner. Stimmen der Freunde. kl. 8° (54 S.) Regensburg 1935, Pustet. Kart. 0.50 M.

Kallenbach, A., Der dritte Blick. Ein Beitrag zum biblischen Menschenverständnis. 8° (95 S.) Berlin 1936, Furche-Verlag. Kart. 1.80 M.

Kampe, W., Die Nation in der Heilsordnung. Eine natürliche und übernatürliche Theologie vom Volk. 8° (V. u. 189 S.) Mainz 1936, Grünewald.

Kindermann, H., Handbuch der Kulturgeschichte. Lieferung 21—27. 4° (je 45 S. u. 2 Tafeln und Bilder im Text) Potsdam 1936, Athenaion. Je 2.80 M.

Kunz, P., Jesu Jugendleben. Eine Kinderandacht. 12° (30 S. mit 11 Bildern) Kempen (Ndrh.) 1936, Thomas-Druckerei. 0.20 M.

Lauck, W., Das Evangelium des hl. Matthäus und des hl. Markus (2. Teil) [Die Heilige Schrift für das Leben erklärt Bd. XI, 2. Herders Bibelkommentar]. gr. 8° (XII u. 332 S.) Freiburg 1936, Herder. 5.60 M.; geb. 7.80 M.; Hld. 9.60 M.

Liener, J., Psychologie des Unglaubens [Die Zukunft der Religion I. Bd.] 2. Aufl. gr. 8° (258 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia. 5.50 M.; geb. 7.20 M.

Niedermeyer, A., Pastoralmedizinische Propädeutik. Grundlagen der Pastoralmedizin und Pastoralhygiene. 8° (XII u. 150 S.) Salzburg 1935, Pustet. 6 S. (3.60 M.); geb. 8 S. (4.80 M.).

Schneider, F., Bildungskräfte im Katholizismus der Welt seit dem Ende des Krieges. gr. 8° (XXII u. 403 S.) Freiburg 1936, Herder. Geb. 8.20 M.

Schoeps, H., Gestalten an der Zeitenwende. Jakob Burckhardt, Friedrich Nietzsche, Franz Kafka. kl. 8° (77 S.) Berlin 1936, Vortrupp-Verlag. Kart. 1.80 M.; geb. 2.60 M.

Selzer, A., S.V.D., St. Wendelin. Leben und Verehrung eines alemannisch-fränkischen Volksheiligen. gr. 8° (408 S. u. 64 Tafeln sowie 3 Karten) Saarbrücken 1936, Saarbrücker Druckerei und Verlag. Geb. 15 M.

Stöhr, H., So half Amerika. Die Auslandshilfe der Vereinigten Staaten. 8° (328 S.) Stettin 1936, Oekumenischer Verlag. Geb. 5.60 M

Stolz, A., O.S.B., Theologie der Mystik. kl. 8° (251 S.) Regensburg 1935, Pustet. Kart. 4 M.

Wagner, A., Gog und Magog und ihr Ansturm gegen die Kirche. 16° (16 S.) Saarbrücken 1936, Saarbrücker Druckerei und Verlag.

Waitz, S., Erzbischof, Paulus. 8° Innsbruck 1936, Tyrolia. V. Bd.: Missionsbotschaft und Völkerschicksale. (367 S.) Kart. 7.50 S. (4 M.); geb. 9.50 S. (5.20 M.).

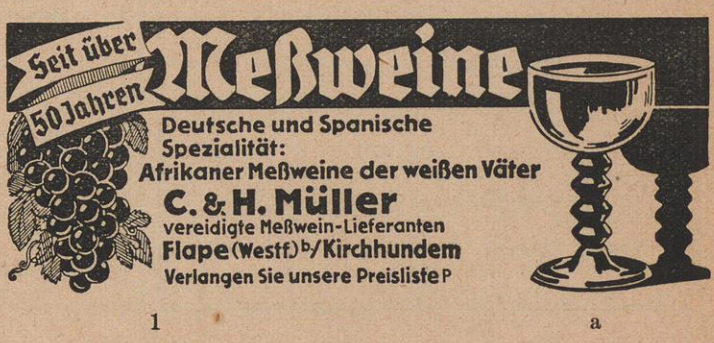
Welch, S. R., Europe's Discovery of South Africa. 8° (368 S.) Kapstadt 1936, Juta & Co. Geb. 15 s.

Welzel, A., Die Welt des Xantener Domes. kl. 4° (56 S. mit 38 Abb.) Düsseldorf 1936, Schwann. Kart. 2 M.

Wisgens, H., Katholisches Wahrheitsgut und Rassenlehre [Die religiöse Entscheidung 8. H.]. 8° (60 S.) Warendorf (Westf.) 1936, Schnell. 1.20 M.

Zimmermann, F., Männliche Frömmigkeit. 8° (160 S.) Innsbruck 1936, Tyrolia. Kart. 4.50 S. (2.70 M.)

Anzeigen



Prospekte

liegen allen nach Deutschland, Österreich, Luxemburg, Freie Stadt Danzig, Litauen und ins Memelgebiet gehenden Exemplaren unserer Zeitschrift bei. Die Versendung unserer Zeitschrift mit Beilagen als Kreuzband (Drucksache) in die Länder mit ermäßigtem Auslandporto ist nicht zulässig. Solchen Beziehern können auf Wunsch die betreffenden Prospekte vom Verlag Herder in Freiburg im Breisgau gegen Erstattung der Porto-Mehrkosten nachgeliefert werden.

Leistungserzeugnisse des deutschen Weinbaues

finden Sie in großer Auswahl in der Herbstliste H. 36. Verlangen Sie diese bitte kostenlos.

Die Weinprobe mit der Astor-Auswahlkiste!

Zum Kennenlernen Ihres persönlichen Geschmackes finden Sie in der Auswahlkiste **20 Sorten verschiedenartiger, aber nur bester Weine, auch Sekt und alkoholfreien Traubensaft,** zusammengestellt.

Machen Sie mit Freunden einmal eine Weinprobe, das ist riesig interessant. Eine Anleitung „Vom Kosten und Proben" mit allem Wissenswerten über deutschen Wein liegt bei.

Diese **20 Flaschen** kosten **einschl. Glas mit Kiste**
ab Station Bernkastel-Kues . . . . . RM 26,32
bei spesenfreier Nachnahme 3% Skonto RM —.79 = **RM 25.53**

10 versch. Fl. gute Winzerweine, einschl. Glas und Kiste . . RM **9.35**
10 Fl. alkoholfr. Traubensaft, gar. **natur,** einschl. Gl. u. K. RM **10.67**

Franz Astor Nachf. Astoria-Weinkellerei, Bernkastel-Kues a. d. Mosel

Was kein Auge gesehen

Von Engelbert Krebs

Unser Leben im Jenseits, unsere Gottesschau und seliges Wiedersehen mit unseren Lieben nach den Lehrentscheidungen und Gebeten der Kirche dargelegt

11. und 12. Auflage
22. bis 24. Tausend
Umfang 200 Seiten
Leinen etwa 3.20 M.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Katholisches Sichfinden
EHE
bietet Katholiken höherer Stände d. kirchl. genehm. Anbahnungs-Hilfe
M. Charlotte BEHR, Augsburg 2/188

In Vorbereitung befindet sich

Aedificatio Corporis Christi

Ein Aufriß der Pastoral

Von Constantin Noppel S. J.

Das Werk bietet eine Untersuchung über den lebendigen Aufbau des Corpus Christi mysticum, vor allem in der Pfarrgemeinde, und führt zu einem tieferen Verständnis der Pfarrei als Gemeinschaft der Gläubigen.

Das Buch erscheint gegen Ende des Jahres

*

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder / Freiburg im Breisgau

19. November

Die Geschichte der heiligen Elisabeth

den Kindern erzählt

von Elisabeth von Schmidt-Pauli, mit vielen schönen Bildern: in Halbleinwand 2.70 Mark, in Leinwand 3.10 Mark.

Auch die neue Jugend wird eine solche, im guten Sinne moderne Heiligengeschichte gern lesen. Da ist nichts übertrieben. Die hl. Elisabeth wird zum Vorbild, dem man gerne folgt. Wirklich kindertümlich und fesselnd: wie die kleine Elisabeth schon mit vier Jahren aus Ungarn, als vorbestimmte Braut des Landgrafen Ludwig, auf die Wartburg kam und was es da alles zu sehen gab: Sängerwettkämpfe, Ritterspiele, Volksfeste.... Wie Ludwig schon als Knabe anfangen mußte zu regieren, wie Elisabeth eine so gute Fürstin und Mutter und mit Gottes Gnade eine Heilige wurde. Handlung und Geschehen von Anfang bis zu Ende. Die Kinder hören nicht auf zu lesen.

dem Volk erzählt

von Alban Stolz

Noch heute das schönste Buch über die heilige Elisabeth. 112000 Stück sind bis jetzt schon gedruckt.

426 Seiten, gebunden 4 Mark, geheftet 2.80 Mark

Verlag Herder
Freiburg im Breisgau

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Buchberger, M., Bischof, Lexikon für Theologie und Kirche. VIII. Bd.: Patron bis Rudolf. Lex.-8° (VIII S. u. 1040 Sp. mit 11 Kartenskizzen u. 171 Textabb.) Freiburg 1936, Herder. Geb. 30 M.; Halbfranz 34 M.

Cues, N. v., Der Laie über die Weisheit. (Ins Deutsche übertragen von E. Bohnenstädt.) kl. 8° (110 S.) Leipzig 1936, F. Meiner. 3.50 M.

Deutsches Dante-Jahrbuch. 18. Bd. [Neue Folge 9. Bd.] Hrsg. von Fr. Schneider. gr. 8° (VI u. 222 S.) Weimar 1936, H. Böhlau. Geb. 14 M.

Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke. (Hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgesellschaft.) Stuttgart 1936, W. Kohlhammer.

Die lateinischen Werke, V. Bd., 1./2. Lfg. 4° (128 S.) Nur Subskr. 2 M.

Giraud, S. M., Sacerdote e Ostia. Versione italiana del Sac. M. Andreoletti. kl. 8° (XX u. 670 S.) Mailand 1936, Vita et Pensiero. 15 L.

Heinrich, K. B., Weisheit der Altväter. 12° (129 S.) München 1936, G. J. Manz. Kart. 3.50 M.

— Schwester Gertrud erzählt. 12° (230 S.) München 1936, G. J. Manz. Kart. 4.20 M.

Hoeber, K., Erwin Hensler. Ein Cicerone deutscher Kunst. kl. 8° (154 S.) Berlin 1936, F. Dümmler. 2.80 M.

Holl, L., Vom wahren Dasein. Ein Weihnachtsbuch für viele. 8° (62 S. mit 6 Tafeln) München 1935, Ars sacra. Geb. 3.50 M.

Jaspers, L., Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie von Karl Jaspers. 8° (V u. 193 S.) Würzburg 1936, C. J. Becker. 3 M.

Jonasson, M., Recht und Sittlichkeit in Pestalozzis Kulturtheorie. gr. 8° (195 S.) Berlin 1936, Junker u. Dünnhaupt. 8.50 M.

Jone, H., O. M. Cap., Katholische Moraltheologie. 8. Aufl. kl. 8° (688 S.) Paderborn 1935, F. Schöningh. 6 M.; geb. 7.50 M.

Knies, R., Träume aus verborgenem Leben. Gedichte. 8° (IV u. 90 S.) Wiesbaden 1936, M.-Grünewald-Verlag. Geb. 4 M.

Kuckhoff, J., Vater. kl. 8° (VI u. 140 S.) Wiesbaden, M.-Grünewald-Verlag. Geb. 2.80 M.

Lauck, W., Aus Bibel und Leben. kl. 8° (VIII u. 347 S.) Freiburg 1936, Herder. 3.30 M.; geb. 4.50 M.

Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. (Hrsg. von G. Müller u. J. Nadler.) VIII. Bd. gr. 8° (IV u. 273 S.) Freiburg 1936, Herder. 8 M.

Nadler, J., u. H. v. Srbik u. a., Österreich. Erbe und Sendung im deutschen Raum. 3. Aufl. gr. 8° (VII u. 404 S.) Salzburg 1936, A. Pustet. 5.70 M. (10.25 S.)

Das natürliche Recht der Familie: Die Naturrente der Kinderaufzucht. (Hrsg. von den Ostmärkischen Sturmscharen.) gr. 8° (45 S.) Wien 1936, Kulturpolitische Monatschrift. 1 M.

Nebe, O. H., Die Ehre als theologisches Problem. 8° 118 S.) Berlin 1936, Furche-Verlag. Kart. 3.80 M.

Ogliati, F., u. F. Orestano, Il Realismo. kl. 8° (VIII u. 150 S.) Mailand 1936, Vita e Pensiero. 5 L.

The Ordinal and Customary of the Abbey of Saint Mary York. (Hrsg. von The Abbess of Stanbrook u. a.) 8° (VIII u. 182 S.) London 1936, H. Bradshaw Society.

Papini, G., Dante. Ein ewiges Leben. 8° (277 S.) Leipzig 1936, R. A. Höger. Kart. 6.80 M.

Pieper, J., u. H. Raskop, Katholische Christenfibel. kl. 8° (126 S.) Köln 1936, J. P. Bachem. Kart. 1 M.; geb. 1.80 M.

Raimund-Almanach. (Hrsg. von O. Zausmer.) kl. 8° (172 S. u. 8 Tafeln) Innsbruck 1936, Tyrolia. Kart. 4 S. (2.50 M.)

Rockenbach, M., Lob der deutschen Familie. Ein Hausbuch älterer und neuer deutscher Dichtung. gr. 8° (XVI u. 316 S. mit Bildern) Freiburg 1936, Herder. Geb. 5.40 M.

Rovighi, S. V., L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII. gr. 8° (VII u. 385 S.) Mailand 1936, Vita e Pensiero. 25 L.

Sauerbruch, F., u. H. Wenke, Wesen und Bedeutung des Schmerzes. 8° (118 S.) Berlin 1936, Junker u. Dünnhaupt. Kart. 3.50 M.

Schäfer, G., Kampf ums Brot. Roman einer Siedlung. kl. 8° (345 S.) Freiburg 1936, Herder. Geb. 4.50 M.

Schneider, F., Neuere Anschauungen der deutschen Historiker zur Beurteilung der deutschen Kaiserpolitik des Mittelalters. 2. Aufl. 8° (86 S. u. 4. Stammtafeln) Weimar 1936, H. Böhlau. 3.60 M.

Schöffler, H., Die Reformation. Einführung in eine Geistesgeschichte der deutschen Neuzeit. 8° (106 S. u. 2 Karten) Bochum 1936, H. Pöppinghaus. Kart. 2.30 M.

Schöllig, O., Die Verwaltung der heiligen Sakramente unter pastoralen Gesichtspunkten. gr. 8° (X u. 445 S.) Freiburg 1936, Herder. 5.80 M.; geb. 7 M.

Schreiber, G., Volk und Volkstum. Jahrbuch für Volkskunde II. Bd. gr. 8° (380 S. u. 16 Tafeln) München 1936, Kösel & Pustet. 7.50 M.

Schwartz, E., Concilium universale Chalcedonense [Acta conciliorum oecumenicorum, tom. II, vol. II, 2] 4° (XX u. 120 S.) Berlin 1936, W. de Gruyter. 35 M.

Scott, E., Die Stuarts. Die frühen Stuarts bis zum Verlöschen der Linie im Jahre 1807. 8° (525 S. 15 Tafeln u. 8 Dokumente) München 1936, G. Callwey. 8.50 M.

Seifert, F., Schöpferische deutsche Philosophie. kl. 8° (63 S.) Köln 1936, H. Schaffstein. 0.40 M.

Sieber, W., Das frühgermanische Christentum. Ein Rundblick über seine Wesensart und seine Leistungen. 8° (384 S.) Innsbruck 1936, F. Rauch.

Stadler, E., Bolschewismus als Weltgefahr. 2. Aufl. gr. 8° (274 S.) Düsseldorf 1936, Neue-Zeit-Verlag. Geb. 4 M.

Tandetzki, A., Der Rosenkranz Unserer Lieben Frau. Briefe an moderne Menschen. 8° (296 S. mit Bildern) Graz 1936, Styria. 7.50 S. (4.50 M.)

Tyciak, J., Christus und die Kirche. kl. 8° (149 S.) Regensburg 1936, F. Pustet. Kart. 2.50 M.

Usadel, G., Freiheit und Forderung. kl. 8° (64 S.) Potsdam 1936, L. Voggenreiter. Kart. 1 M.

Vleugels, R., S. J., Zwölf kleine Sterne um das Luxemburger Gnadenbild der Trösterin aller Betrübten. 8° (102 S.) Luxemburg 1936, St.-Paulus-Druckerei.

Weber, M., Jugendbriefe [Hrsg. von Marianne Weber]. 8° (VII u. 375 S.) Tübingen 1936, J. C. Mohr. 4.80 M.

Wintermayr, S., St. Leopold. Festschrift des Augustiner-Chorherrenstiftes Klosterneuburg zur 800jährigen Gedenkfeier des Todes des Heiligen. 4° (331 S. mit 50 Abb.) Klosterneuburg 1936, Augustinus-Druckerei. Kart. 8 S.

Wittlin, A., Isabella, Begründerin der Weltmacht Spanien. 8° (440 S. u. 4 Tafeln) Erlenbach-Zürich 1936, E. Rentsch. 6 M.; geb. 7.70 M.

Für Weinkenner und solche, die es werden wollen, die

Astor-Auswahlkisten

mit dem Aufklärungsbüchlein „Vom deutschen Wein"

Kiste Nr. 1: Kennwort: **Feierabend,** 10 Flaschen gute Winzerweine, 8 Flaschen Mosel- und 2 Flaschen Rheinweine **RM. 10.15**
Kiste Nr. 2: Kennwort: **Sonnengold,** 10 Flaschen alkoholfreier Traubensaft, garantiert **natur** . . . . . **RM. 11.—**
Kiste Nr. 3: Kennwort: **Schatzkammer,** 10 Flaschen allerfeinste Kreszenzen, Moselweine . . . . . **RM. 23.25**
Kiste Nr. 4: Kennwort: **Festfreude,** 20 Flaschen, 11 Fl. Mosel-, 4 Fl. Rheinweine, auch Sekt, Weinbrand und Likör **RM. 27.75**

Sämtliche Preise **einschl. Glas mit Kiste** ab Station Bernkastel-Kues. Ziel 2 Monate, auf Wunsch bis 5 Monatsraten. Spesenfr. Nachn. 3% Skonto. Ausf. Liste kostenlos.

Franz Astor Nachf. Astoria-Weinkellerei, **Bernkastel-Kues a. d. Mosel**
Meßweinlieferant Postscheckkonto Köln Nr. 1289

das vollkommene MESSBUCH für den Laien SCHOTT

Wir von der Somme

Drei Fronten um ein Dorf

Von Franz Franziß

Oktav. 404 Seiten. In Leinen 4.50 Mark

Verlag Herder, Freiburg im Breisgau

ALPHONSE DE CHATEAUBRIANT

DIE ANTWORT DES HERRN

Gebunden RM 4.40

Neuland im Roman. Der Roman der Schöpfung und des Geschöpfes. Das Werk eines Dichters und eines tiefen Mystikers.

Durch alle Buchhandlungen

BENZIGER VERLAG EINSIEDELN-KÖLN

Die Lehre der Kirche

Eine Laiendogmatik
von Prof. Dr. J. P. Junglas

390 Seiten. Mit 3 Abbildungen auf Kunstdruckpapier u. einem farbigen Titelbild. Großformat

Preis RM 5.80

. . . Nicht die Privatansicht eines Gelehrten und nicht die Sondermeinung einer religiösen Gruppe innerhalb der Kirche wird hier dargelegt, sondern die Botschaft, die die Kirche, ihre göttliche Sendung erfüllend, verkündigt. Nur diese gibt die Entscheidung in der geistigen Lage von heute. In wuchtig zusammengedrängten Übersichten erfahren wir von dem Ringen der edelsten Geister um das der Kirche anvertraute Gotteswort. Katholische Weite waltet gegenüber den Meinungen einzelner Zeiten und Schulen der kirchlichen Theologie. Aus den vielen Stimmen hören wir immer wieder die des hl. Augustinus herausklingen. (Prof. Dr. Ign. Backes, Trier.)

Zu beziehen durch jede Buchhandlung

Verlag der Buchgemeinde Bonn

Die Komplet

Ausgabe A: Lateinisch und deutsch (mit Noten)
48 Seiten / Kartoniert / 30 Pfg., ab 50 Stück 25 Pfg., ab 500 Stück 22 Pfg.

Ausgabe B: Nur deutsch (mit Noten)
32 Seiten / Kartoniert / 18 Pfg., ab 50 Stück 15 Pfg., ab 500 Stück 14 Pfg.

Ausgabe C: Deutscher Text (ohne Noten)
12 Seiten / 6 Pfg., ab 50 Stück 5 Pfg., ab 500 Stück 4 Pfg.

Orgelbegleitung zur Komplet von J. Frei
erschien im Verlag Pustet / Regensburg. 40 Seiten / Halbleinen / 2.20 M.

Die Grüssauer Komplet unterlegt auch den deutschen Text der Choralmelodie und ermöglicht so engsten Anschluß an die „Betende Kirche". Dieses Prinzip findet vielseitige Zustimmung. So schreibt z. B. der Fachreferent P. Winfred Ellerhorst: „Die Grundvoraussetzung für die allgemeine Verbreitung des kirchlichen Gebetes unter das Volk ist eine fließende, sich den Choralmelodien völlig anschmiegende Übersetzung. Dies ist bei der Grüssauer Kompletausgabe ganz und gar erreicht. Damit ist dann gewährleistet, daß unsere Pfarrgemeinden sie leicht erlernen und mit Freude, Liebe und seelischem Gewinn singen."

Nach dem gleichen Grundsatz gearbeitet ist die

Sonntagsvesper

die in nur deutscher Ausgabe (mit Noten) jetzt erschienen ist. 32 Seiten / Kartoniert / 18 Pfg., ab 50 Stück 15 Pfg., ab 500 Stück 14 Pfg.

Verlag für Liturgik / Grüssau (Schles.)

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Allers, R., Heilerziehung bei Abwegigkeit des Charakters. 8° (364 S.) Einsiedeln 1936, Benziger. Kart. 9.30 Fr. (7.75 M.); geb. 10.80 Fr. (9 M.)

Barth, K., Theologische Aufsätze. (Zum 50. Geburtstag Karl Barths.) gr. 8° (X u. 622 S.) München 1936, Chr. Kaiser. Geb. 16.50 M.

Beielstein, F., Die große Unruhe. Ein Tilman-Riemenschneider-Roman. kl. 8° (342 S.) Braunschweig 1936, G. Westermann. Geb. 4.80 M.

Beumelburg, W., Mont Royal. Ein Buch vom himmlischen und vom irdischen Reich. kl. 8° (290 S.) Oldenburg 1936, G. Stalling. Geb. 5.50 M.

Bezdek, St., Das Rätsel von Krankheit und Tod. Heilung durch Sittlichkeit. (Deutsch von Ida Singer.) 8° (203 S.) Zürich 1935, Rascher. 2.85 M.; geb. 4.80 M.

Bierbaum, A., Anstößiges im Alten Testament. [Bibel und Volk Bd. 7.] kl. 8° (81 S.) Kevelaer 1936, Butzon & Bercker. Kart. 1 M.

Bremond, H., Das wesentliche Gebet. (La Métaphysique des saints.) 8° (290 S.) Regensburg 1936, F. Pustet. Kart. 5.80 M.

Browe, P., S.J., Die Geschichte der Entmannung. Eine religions- und rechtsgeschichtliche Studie. gr. 8° (IV u. 125 S.) Breslau 1936, Müller & Seiffert. 7.20 M.

Calès, J., S.J., Le Livre des Psaumes traduit et commenté. 2 Bde. gr. 8° (VIII u. 699 + 688 S.) Paris 1936, G. Beauchesne. 2 Bde. zus. 100 Fr.

Deutsch, J., Wie steht's um Konnersreuth? Offener Brief an den Erzbischof von Lemberg, Dr. Jos. Teodorowicz. 8° (42 S.) Lippstadt i. W. 1936, Selbstverlag.

Dimitriewna, O., 18 Jahre Sowjetherrschaft. Erlebnisse und Erfahrungen einer Frau. 8° (VII u. 224 S.) Wien 1936, W. Braumüller. 3 M. (6 S.)

Dunin Borkowski, St. v., S.J., Aus den Tagen Spinozas. Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt. III. Teil: Das Lebenswerk. gr. 8° (IV u. 587 S.) Münster 1936, Aschendorff. 28 M.

Dürken, B., Entwicklungsbiologie und Ganzheit. Ein Beitrag zur Neugestaltung des Weltbildes. gr. 8° (VI u. 207 S. mit 56 Abb.) Leipzig 1936, Teubner. 5.80 M.; geb. 6.80 M.

Dwinger, E., Und Gott schweigt...? Bericht und Aufruf. kl. 8° (154 S.) Jena 1936, E. Diederichs. Geb. 2.40 M.

Gemelli, A., O.F.M., Metodi compiti e limiti della psicologia nello studio e nella prevenzione della delinquenza. gr. 8° (XIV u. 155 S.) Mailand 1936, Vita e Pensiero. 12 L.

Görres, I. F., Die Quelle. Ein Buch für Mädchen. gr. 8° (318 S. mit 8 Abb.) Freiburg 1936, Herder. Geb. 4.80 M.

Guardini, R., Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament. 8° (126 S.) Würzburg 1936, Werkbund-Verlag. Geb. 3.20 M.

Hattingberg, H. v., Über die Liebe. Eine ärztliche Wegweisung. 8° (362 S.) München 1936, J. F. Lehmann. 5.40 M.; geb. 6.60 M.

Haugg, D., Das Wort Gottes an uns. [Bibel und Volk Bd. 5.] kl. 8° (53 S.) Kevelaer 1936, Butzon & Bercker. Kart. 0.60 M.

Herzog, F. A., Die Propheten und ihre Zeit. [Bibel und Volk Bd. 6.] kl. 8° (54 S.) Kevelaer 1936, Butzon & Bercker. Kart. 0.80 M.

Hessen, J., Briefe an Suchende, Irrende, Leidende. kl. 8° (114 S.) Regensburg 1936, F. Pustet. Kart. 1.90 M.

Heussi, K., Der Ursprung des Mönchtums. 8° (XII u. 308 S.) Tübingen 1936, J. C. Mohr. 8.60 M.

Hirsch, E., Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums. 8° (VII u. 87 S.) Tübingen 1936, J. C. Mohr. Kart. 2.60 M.

Hirt, H., Germanen und Indogermanen. Volkstum, Sprache, Heimat, Kultur. (Festschrift, hrsg. von H. Arntz.) 2 Bde. gr. 8° (zus. XXIV u. 1060 S. mit 92 Abb.) Heidelberg 1936, C. Winter. Zus. 38 M.

Höfer, J., Vom Leben zur Wahrheit. Katholische Besinnung an der Lebensanschauung Wilh. Diltheys. gr. 8° (XII u. 342 S.) Freiburg 1936, Herder. 7 M.; geb. 8.60 M.

Kaye-Smith, Sh., Das Ende des Hauses Alard. Roman. 8° (396 S.) Köln 1936, J. P. Bachem. Kart. 4.70 M.; geb. 5.80 M.

Ketter, P., Das Neue Testament. Stuttgarter Kepplerbibel. 16° (520 S.) Stuttgart 1936, Kepplerhaus-Verlag. Geb. 1 M.

Kirschweng, J., Feldwache der Liebe. Roman. kl. 8° (270 S.) Saarlautern 1936, Hausen-Verlag. Geb. 4.50 M.

Laros, M., Evangelium hier und heute. Frage und Antwort. 8° (245 S.) Regensburg 1936, F. Pustet. Kart. 3.60 M.

— Moderne Ehefragen. I. Teil: Die Beziehungen der Geschlechter. kl. 8° (188 S.) Köln 1936, Staufen-Verlag. Kart. 2.80 M.; geb. 3.40 M.

Lenz, J., „Die Himmel rühmen..." Bilder vom Weltall. 8° (279 S. u. 24 Bilder) Innsbruck 1936, Tyrolia. Kart. 4 S (2.50 M.).

Lippert, P., S.J., Einsam und Gemeinsam. kl. 8° (VI u. 234 S.) Freiburg 1936, Herder. 2.60 M.; Halbleder 4.20 M.

Lipphardt, W., Choral und Pfarrgemeinde. [Werkhefte für die kath. Pfarrgemeinde Nr. 8.] kl. 8° (111 S.) Kevelaer 1936, Butzon & Bercker. Kart. 1.35 M.

Mai, R., Katholische Kolonialmission. (Hrsg. von E. C. Scherer.) gr. 8° (95 S. mit 28 Abb.) Berlin 1936, Reichsverband für die kath. Auslanddeutschen.

Mauriac, F., Leben Jesu. (Übersetzt von R. Scherer.) kl. 8° (XV u. 281 S.) Freiburg 1936, Herder. 2.60 M.; Kart. 3 M.; Halbleder 4.20 M.

Miller, A. M., Klaus von der Flüe. Der Retter des Schweizer Volkes. 8° (126 S.) München 1936, Kösel & Pustet. Geb. 3.60 M.

Möller, W., Die christliche Banditen-Comedia. gr. 8° (78 S.) Hamburg 1936, Ibero-Amerikanisches Institut. Kart. 3 M.

Morus, Th., Von der Kunst des gottseligen Sterbens. kl. 8° (78 S.) Kevelaer 1936, Butzon & Bercker. Kart. 1.20 M.

Müller, A., Das östliche Fenster. Roman. 8° (118 S.) München 1936, Kösel & Pustet. Geb. 4.20 M.

Newman, J. H., Kard., Ausgewählte Werke. II. Bd.: Zur Philosophie und Theologie des Glaubens. 1. Teil. (Deutsch von M. Hofmann.) 8° (XII u. 336 S.) Wiesbaden 1936, M.-Grünewald-Verlag. 9 M.; geb. 10 M.

Pfahler, G., Warum Erziehung trotz Vererbung? 2. Aufl. 8° (VII u. 154 S. mit 6 Tafeln) Leipzig 1936, B. G. Teubner. Geb. 3.20 M.

Przywara, E., S.J., Heroisch. 12° (195 S.) Paderborn 1936, F. Schöningh. Geb. 3.60 M.

Reinartz, H., O.S.C., Der Kranke in der Pfarrgemeinde. [Werkhefte für die kath. Pfarrgemeinde Nr. 6.] kl. 8° (86 S.) Kevelaer 1936, Butzon & Bercker. Kart. 1 M.

Religione e filosofia. Relazioni e communicazioni all'XI. congresso nazionale di filosofia. Genova, settembre 1936. gr. 8° (VIII u. 178 S.) Mailand 1936, Vita e Pensiero. 15 L.

La Riforma Letteraria. (Hrsg. von A. Carocci u. G. Noventa.) 1. Jahrg., 1. Heft, Nov. 1936. 8° (72 S.) Florenz, Fratelli Parenti. Jährl. in Italien 30 L., im Ausland 40 L.

Scheeben, M. J., Maria Schutzherrin der Kirche. (Hrsg. von J. Schmitz.) kl. 8° (104 S.) Paderborn 1936, F. Schöningh. Kart. 1.50 M.; geb. 2.50 M.

Schmid-Noerr, F., Unserer Guten Frauen Einzug. Mythos der deutschen Welt. 8° (660 S.) Leipzig 1936, P. List. Geb. 6.80 M.

Schmitt, O., Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. 9. Lfg.: Archivolte—Astkreuz. Lex.-8° (128 Sp.) Stuttgart 1936, J. B. Metzler. Subskr. 5.85 M.

Schröder, Chr., Rasse und Religion. Eine wissenschaftliche Untersuchung. gr. 8° (XVI u. 313 S.) München 1936, E. Reinhardt. 8 M.

Schuster, L., Der Legendenmaler und andere Geschichten. 8° (150 S.) München 1936, Kösel & Pustet. Geb. 3.80 M.

Schwartz, E., Concilium universale Chalcedonense [Acta conciliorum oecumenicorum, Tom. II, Vol. III]. 4° (VII u. 180 S.) Berlin 1936, W. de Gruyter. 48 M.

Seewald, R., Zu den Grenzen des Abendlandes. Eine Reise nach Stambul und Palästina, Cypern, Rhodos und Griechenland. 8° (189 S. mit 160 Zeichn.) München (o. J.), G. J. Manz. 7 M.

Siegmund, G., Gottesglaube und seelische Gesundheit. gr. 8° (74 S.) Fulda 1936, Fuldaer Aktiendruckerei.

Sträter, P., S. J., Die Seele der Gottesmutter. Ein Blick in das Gedankengut der Marienverehrung. kl. 8° (204 S.) Kevelaer 1936, Butzon & Bercker. Kart. 3 M.; geb. 3.60 M.

Strzygowski, J., Spuren indogermanischen Glaubens in der bildenden Kunst. kl. 4° (XX u. 496 S. mit 362 Abb.) Heidelberg 1936, C. Winter. 29.50 M.

Veit, L. A., Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter. gr. 8° (275 S. mit 12 Tafeln) Freiburg 1936, Herder. 5 M.; geb. 6.20 M.

Weber, L., Schichtung und Vermittlung im pädagogischen Denken Georg Kerschensteiners. gr. 8° (XII u. 166 S.) Leipzig 1936, S. Hirzel. 5.40 M.

Weidauer, F., Die Wahrung der Ehre und die sittliche Tat. gr. 8° (108 S.) Leipzig 1936, S. Hirzel. Kart. 4.50 M.

Weis, M., Pfarrgemeinde auf dem Lande. [Werkhefte für die kath. Pfarrgemeinde Nr. 9.] kl. 8° (63 S.) Kevelaer 1936, Butzon & Bercker. Kart. 0.80 M.

Winterswyl, L., Albert der Deutsche. Das Leben und Wirken des Albertus Magnus. 8° (120 S. u. 6 Tafeln) Potsdam 1936, Athenaion. Geb. 3.50 M.

Wirtz, H., Das große Ärgernis. Christns und die Christen. kl. 8° (324 S.) Innsbruck 1936, Tyrolia. Geb. 8.60 S (5.20 M.).

Zimmermann, F., Die beiden Geschlechter in der Absicht Gottes. Zur Metaphysik der Geschlechter im Christentum. kl. 8° (128 S.) Wiesbaden 1936, M.-Grünewald-Verlag. Geb. 3.20 M.

Anzeigen

Volksfrommes Brauchtum und Kirche

im deutschen Mittelalter

Ein Durchblick

Von D. Dr. Ludwig Andreas Veit

Mit 12 Bildtafeln / gr. 8° / 276 Seiten / In Leinen 6.20 Mark

Professor Veit, der gründliche Kenner mittelalterlich-deutschen Volkstums, erklärt das volksfromme Brauchtum des Mittelalters aus der kirchlichen Liturgie und dem Dogma und zeigt ihre Zusammenhänge. Er bietet in den drei Abschnitten „Volkhafte Frömmigkeit", „Im Ablauf des Kirchenjahres" und „Lebensringe" einen bis heute noch nicht versuchten geschichtlichen Durchblick und läßt auch das in unserer Gegenwart noch bestehende alte religiöse Brauchtum verstehen. Eine Fülle höchst interessanten und merkwürdigen Stoffes ist in diesem Buche ausgebreitet. Jeder Deutsche, der im Schritt der Zeit geht, sollte dieses Buch, aus dem kerndeutsche Auffassung leuchtet, lesen.

Durch alle Buchhandlungen **Verlag Herder / Freiburg im Breisgau**

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Adam, K., Gesammelte Aufsätze zur Dogmengeschichte und Theologie der Gegenwart (Hrsg. von F. Hofmann). gr. 8° (420 S.) Augsburg 1936, Haas & Co. Geb. 6.50 M.

Aland, K., Wer fälscht?! Die Entstehung der Bibel. Zu den „Enthüllungen" von E. und M. Ludendorff. 8° (47 S.) Berlin 1936, Evangel. Presseverband für Deutschland. 0.75 M.

Anselm v. Canterbury, Leben, Lehre, Werke (Übersetzt und erläutert von R. Allers). kl. 8° (658 S.) Leipzig 1936, Hegner. Geb. 14 M.

Athenaion-Abreißkalender „Kultur und Natur" 1937. gr. 8° (370 S. mit Bildern) Potsdam, Athenaion. 1.95 M.

Bachmann, L., Der Thomaskantor. Introduktion, Toccata und Fuga über Bach. kl. 8° (460 S.) Paderborn 1937, Schöningh. 4.50 M.; geb. 5.80 M.

Bauer, M., Das Haus am Fohlenmarkt. Roman. 8° (344 S.) Berlin 1936, Propyläen-Verlag. Geb. 5 M.

Bäumer, G., Adelheid, Mutter der Königreiche. 8° (640 S.) Tübingen 1936, Wunderlich. 7.50 M.; geb. 9.50 M.

Bergengruen, W., Der Großtyrann und das Gericht. 8° (304 S.) Hamburg 1935, Hanseatische Verlagsanstalt. Geb. 5.80 M.

Bernanos, G., Tagebuch eines Landpfarrers. Ein Roman. 8° (335 S.) Leipzig 1936, Hegner. Geb. 6.50 M.

Bloy, L., Das Blut des Armen (Übersetzt von Cl. ten Holder). kl. 8° (186 S.) Salzburg 1936, Pustet.

Bogler, Th., O.S.B., Soldat und Mönch. Ein Bekenntnisbuch. 8° (360 S.) Köln 1936, Bachem. Kart. 4.80 M.

Bohner, Th., Der ehrbare Kaufmann. Ein Jahrhundert in Deutschlands Kontoren und Fabriken. 8° (343 S. mit 16 Tafeln und vielen Bildern) Berlin 1936, Ullstein-Verlag. 6.75 M.; geb. 8.75 M.

Brandl, A., Zwischen Inn und Themse. Lebensbeobachtungen eines Anglisten. 8° (364 S. u. 18 Tafeln) Berlin 1936, Grote. 9 M.

Brugger, J., Maria geht übers Gebirge. Novellen. 8° (116 S.) Innsbruck 1936, Rauch. Kart. 2.90 S. (1.70 M.)

Clemen, P., Lob der Stille. 8° (66 S.) Düsseldorf 1936, Schwann. Geb. 1.50 M.

Davis, H., S.J., Moral and Pastoral Theology. Supplement. 8° (20 S.) London 1936, Sheed and Ward. 1 s.

— Pastoral Theology. Authentic Replies on the canons of the Codex Juris Canonici 1918—1936. 8° (35 S.) London 1936, Sheed and Ward. 1 s 6 d.

Ellbracht, W., Erziehung in der Familie. 8° (176 S.) Paderborn 1936, Schöningh. Kart. 2.40 M.; geb. 3.30 M.

Emonds, J., Glaube und Symbol. 8° (272 S. mit 3 Abb.) Regensburg 1936, Pustet. Kart. 4.75 M.

Franke, H., Das Heil der Völker. kl. 8° (156 S.) Paderborn 1937, Schöningh. Kart. 2.40 M.; geb. 3.30 M.

Geiger, K., Der römische Kalender und seine Verbesserung durch Julius Cäsar. kl. 8° (50 S.) München 1936, Hueber. Kart. 1.80 M.

Gentzkow, L. v., Königliche Frauen der Wanderungszeit und des frühen Mittelalters. 8° (117 S. u. 4 Tafeln) Freiburg 1936, Herder. Geb. 2.40 M.

Goes, A., Lob des Lebens. Betrachtungen. 12° (170 S.) Stuttgart 1936, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. 3.50 M.

Gottschling, E., Frommer Schein und Wirklichkeit. Das Doppelgesicht des Mönchtums. 8° (176 S.) Leipzig 1936, Fritsch. Kart. 2.90 M.

Grisebach, E., Freiheit und Zucht. 8° (382 S.) Zürich 1936, Rascher & Co. 4 M.

Haecker, Th., Schönheit. Ein Versuch. 8° (150 S.) Leipzig 1936, Hegner. Geb. 5.80 M.

Hammerle, K., Von Ockham zu Milton. gr. 8° (66 S.) Innsbruck 1936, Tyrolia. 2.50 M.

Hauret, Ch., Comment le „Défenseur de Nicée" a-t-il compris le dogme de Nicée? gr. 8° (VII u. 103 S.) Brügge 1936, Beyaert. 22.50 fr.

Hausenstein, W., Buch einer Kindheit. 8° (274 S.) Frankfurt a. M. 1936, Societäts-Verlag. Geb. 5.80 M.

Heiler, F., Urkirche und Ostkirche [Die katholische Kirche des Ostens und Westens Bd. I]. gr. 8° (XX u. 607 S.) München 1937, Reinhardt. 11 M.

Heschel, A., Die Prophetie [Polnische Akademie der Wissenschaften, Krakau 1936]. 8° (VI u. 195 S.) In Berlin durch Reiß-Verlag.

Heussi, K., War Petrus in Rom? 8° (69 S.) Gotha 1936, Klotz. Kart. 2 M.

Hoffmann, P., Die Welt vor Gott. gr. 8° (VI u. 378 S.) Jena 1936, Diederichs. 7.50 M.; geb. 9.50 M.

Hopf, L., Materie und Strahlung [Verständl. Wissenschaft 30. Bd.]. kl. 8° (VII u. 162 S. mit 56 Abb.) Berlin 1936, Springer. Geb. 4.80 M.

Imbart de la Tour, P., Calvin. Der Mensch — die Kirche — die Zeit. 8° (477 S. mit 22 Abb.) München 1936, Callwey. 8.50 M.; geb. 10 M.

Jost, L., Baum und Wald [Verständl. Wissenschaft 29. Bd.]. kl. 8° (VI u. 149 S. mit 74 Abb.) Berlin 1936, Springer. Geb. 4.80 M.

Junglas, J., Die Lehre der Kirche. Eine Laiendogmatik. gr. 8° (XIV u. 375 S. mit 3 Tafeln) Bonn 1936, Buchgemeinde. Geb. 5.80 M.

Klein, T., Lebendige Zeugen. Deutsche Gestalten im Gefolge Christi. 8° (382 S.) Berlin 1937, Wichern-Verlag. Geb. 5 M.

Kraenzlin, G., Die Philosophie vom unendlichen Menschen. gr. 8° (VIII u. 664 S.) Leipzig 1936, Hirzel. 18 M.; geb. 20 M.

Krebs, E., Was kein Auge gesehen. Unser Leben im Jenseits, unsere Gottesschau und seliges Wiedersehen mit unseren Lieben. 11. u. 12. Aufl. kl. 8° (X u. 188 S.) Freiburg 1936, Herder. Geb. 3.20 M.

Lewalter, E., Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. gr. 8° (85 S.) Hamburg 1935, Ibero-amerikanisches Institut. 3.50 M.

Liturgischer Taschenkalender für das Kirchenjahr 1937. 16° (342 S.) Klosterneuburg b. Wien, Volksliturgisches Apostolat.

Marcks, E., Der Aufstieg des Reiches. Deutsche Geschichte von 1807 bis 1871/78. 2 Bände. 8° (zus. 1145 S.) Stuttgart 1936, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. 24 M.

Maritain, J., Religion und Kultur (Aus dem Französ. übertragen von J. Niederehe). kl. 8° (108 S.) Freiburg 1936, Herder. 1.30 M.; kart. 1.60 M.

Marmion, C., O.S.B., Christus unser Ideal (Übertragen von B. v. Spiegel O.S.B.). 4. Aufl. 8° (XV u. 539 S.) Paderborn 1936, Schöningh. 4 M.; geb. 5.80 M.

Martin, A., Weihnacht. Ein Kunstbuch für religiöse Menschen. 3. Aufl. gr. 8° (148 S. mit 74 teils farbigen Bildern) Regensburg 1936, Habbel. Kart. 2.50 M.

Maxsein, A., Mönchtum heute. 8° (177 S. und 32 Tafeln) Graz 1936, Styria. Kart. 4.50 M. (7.50 S.); geb. 5.40 M. (9 S.)

Minkus, F. v., Tyrol 1809. Der Freiheitskampf eines deutschen Heldenlandes. 8° (122 S. und 8 Tafeln) Freiburg 1936, Herder. Geb. 2.40 M.

Moßhamer, O., Werkbuch der religiösen Mädchenführung. gr. 8° Freiburg, Herder.

I. Teil: Leben in der Zeit. (XVIII u. 327 S.) 1936. 4 M.; geb. 5.20 M.

Müller, J., S. J., Der ganze Mensch. Exerzitienlesungen. 12° (X u. 118 S.) Freiburg 1936, Herder. Geb. 2.20 M.

Niedermeyer, A., Grundriß der Pastoralmedizin. gr. 8° Paderborn, Bonifacius-Druckerei.

I. Teil: Pastoral-Psychiatrie. (168 S.) 1936. Kart. 4 M.

Orel, A., Der deutsche Prophet [Rich. Wagners sibyllin. Lebenswerk]. kl. 8° Klosterneuburg, Augustinus-Druckerei.

I. Bd.: Sibylle des Menschheitsmorgens. (87 S.) 1936.

II. Bd.: Der fliegende Holländer. (69 S.) 1936.

III. Bd.: Tannhäuser und der Sängerkrieg auf der Wartburg. (82 S.) 1936.

IV. Bd.: Lohengrin. Der Irrtum des Rationalismus. (207 S.) 1936.

Petermann, M., Illuminare, Transparente. gr. 8° (45 S.) München 1936, Kösel & Pustet. Geb. 4 M.

Priester-Jahrheft 1936 (Hrsg. vom Generalvorstand des Bonifatiusvereins). 8° (72 S.) Paderborn, Bonifacius-Druckerei.

Romeis, K., O. F. M., Die kinderreiche Familie und ihr Segen [Völkische Kraft aus heiligen Quellen 1. H.]. 8° (80 S.) Berlin 1936, Germania-Buchverlag. Kart. 0.90 M.

Das Römische Rituale (Übersetzt von P. Lieger O. S. B.). kl. 8° (592 S.) Klosterneuburg 1936, Volksliturgisches Apostolat. Geb. 5 S. (3 M.)

Rubatscher, M., Meraner Mär. kl. 8° (100 S. mit 15 Bildern) Berlin 1936, Grote.

Rupprecht, J., Das Wunder in der Bibel. Eine Einführung in die Welt der göttlichen Offenbarung und der biblischen Weltanschauung. 8° (246 S.) Berlin 1936, Furche-Verlag. Kart. 3.80 M.

Schaumann, R., Ansbacher Nänie. kl. 8° (94 S.) Berlin 1936, Grote.

Schnack, F., Die wundersame Straße. Roman von Unruhe und Liebe. kl. 8° (253 S.) Berlin 1936, Propyläen-Verlag. Geb. 5 M.

Schröteler, J., S. J., Das Elternrecht in der katholisch-theologischen Auseinandersetzung. gr. 8° (XXIV u. 435 S.) München 1936, Neuer Filser-Verlag. 12 M.

Seppelt, F., Das Papsttum in der neueren Zeit. 8° Leipzig, Hegner.

Bd. V: Geschichte der Päpste von Paul III. an bis zur französ. Revolution. (434 S.) 1936. Geb. 12.50 M.

Ström, A. v., Allegorie und Wirklichkeit im Hirten des Hermas. gr. 8° (45 S.) Leipzig 1936, durch Lorentz.

Stützer, A., Mensch aus Schatten. Roman. 12° (260 S.) Bonn 1936, Verlag der Buchgemeinde. Geb. 3.80 M.

Thomas v. Aquin, Summa Theologica. Deutsch-lateinische Ausgabe (Hrsg. vom Kathol. Akademikerverband). kl. 8° Salzburg, Pustet.

Bd. IV: Schöpfung und Engelwelt. 2. Aufl. (XVI u. 668 S.) 1936. 9 M. (17.95 S.)

— Über das Sein und Wesen (Übersetzt und erläutert von R. Allers). kl. 8° (165 S.) Leipzig 1936, Hegner. Geb. 5.50 M.

Thomé, J., Erlösender Glaube. kl. 8° (100 S.) Regensburg 1937, Pustet. Kart. 1.80 M.

Tilmann Riemenschneider. Ein Gedenkbuch (Hrsg. von J. Bier). 2. Aufl. Lex.-8° (30 S. u. 96 Tafeln) Wien 1936, Schroll & Co. 4 M.; geb. 5.50 M.

Volksliturgischer Wochen-Abreißkalender 1937. kl. 4° (92 Bl.) Klosterneuburg, Volksliturgisches Apostolat. 2.80 S. (1.50 M.)

Walterscheid, J., Heilige deutsche Heimat. Das deutsche Kirchenjahr mit seinen Festen und Heiligen. gr. 8° Hannover, Giesel.

Bd. II: Juni bis November. (XI u. 407 S. mit 16 Tafeln) 1936. Geb. 5.20 M.

Weiger, J., Mutter des neuen und ewigen Bundes. kl. 8° (XI u. 288 S.) Burg Rothenfels a. M. 1936, Werkbund-Verlag. Geb. 4.80 M.

Wiese, L. v., Sozial, geistig und kulturell. Elemente des zwischenmenschlichen Lebens. 8° (31 S.) Leipzig 1936, Buske. 1.20 M.

Wiget, J., Jungchristliches Heldentum in China. 8° (105 S. mit 4 Tafeln) Freiburg 1936, Herder. Kart. 1.40 M.; geb. 1.80 M.

Wunderle, G., Die gestaltende Kraft der Religion im Seelenleben des Menschen. 8° (36 S.) Würzburg 1936, Becker. 1 M.

Anzeigen

RUTH SCHAUMANN
Lied vom Kinde Eine Bildfolge zu dem Gedicht von Clemens Brentano
Oktav. 48 Seiten. Pappband 3.20 Mark
Verlag Herder, Freiburg im Breisgau

EHE **Katholisches Sichfinden**
bietet Katholiken höherer Stände
d. kirchl. genehm. Anbahnungs-Hilfe
M. Charlotte BEHR, Augsburg 2/188

Diesem Hefte liegen folgende Prospekte bei:

Verlag Herder, Freiburg i. Br.
betr. François Mauriac, Werke; Leo Weismantel, Dill Riemenschneider; Wissenschaft u. Weisheit.

Bonifacius-Druckerei, Paderborn
betr. Rintelen, Ich lebe und ihr lebet.

Wir bitten um freundliche Beachtung.

Der Verlag

Anerkannte Diabetiker-Rotweine
nach dem Ergebnis letzter fachärztlicher Untersuchungen
Wenn Sie diese benötigen, fordern Sie bitte kostenlos Angebot ein. Auf Wunsch dabei auch neueste, interessante Ausführungen eines anerkannten Facharztes.

in Fl. einschl. Glas u. Kiste
Naturreiner Traubensaft Ernte 1936, weiß garantiert natur **RM. 1.10**
für den geistigen Arbeiter. Wirkt wohltuend auf Gehirn und Nerven, energiehaltig, köstlich mundend, vollaromatisch, ideale Zwischennahrung.

Außerdem **sämtliche deutschen Weine,** auch Rotwein, Südwein, Weinbrand, Sekt, Likör. **Ausführliche Liste kostenlos**

Franz Astor Nachf. Astoria-Weinkellerei, **Bernkastel-Kues a. d. Mosel**
Meßweinlieferant
Postscheckkonto Köln Nr. 1289

1936 Hg 8696

Stimmen der Zeit

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Zur Theodizee der Geschichte (Max Rast) S. 1

Cromwell (Peter Lippert) S. 11

Harnack und Newman (Jakob Overmans) S. 20

Christliche Philosophie (Bernhard Jansen) S. 31

Ringen um Gott: Hans Fr. Blunck (Erich Przywara) S. 38

Die Vatikanische Sternwarte (D. Wattenberg) S. 51

Schöpfer und Werk in katholischer Sicht (Hubert Becher) S. 59

Gibt es atonale Musik? (Gg. Straßenberger) S. 62

Besprechungen von Büchern (S. 66): Biblische Theologie; Ethik; Christliche Kunst.

Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung / Freiburg im Breisgau

67. Jahrgang 1. Heft / 131. Band / Oktober 1936

U-B. TÜB.
15 OKT 1936

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. 6 Hefte bilden einen Band, 12 Hefte einen Jahrgang.
Preis: halbjährlich 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

H. Becher: Godesberg a. Rh., Elisabethstr. 18.

B. Jansen: Bonn a. Rh., Hofgartenstraße 9.

E. Kirschbaum, W. Koester, H. Wiesmann: Frankfurt a. M.-Süd 10, St. Georgen.

D. Wattenberg: Berlin O 112, Weserstr. 21/III.

G. Straßenberger: Feldkirch (Vorarlberg), Stella matutina.

M. Rast, J. B. Schuster: Pullach bei München, Berchmanskolleg.

J. Braun, P. Lippert, J. Overmans, E. Przywara: München 2 NO, Veterinärstraße 9.

Dr. Otto Schöllig
Professor am Priesterseminar zu St. Peter im Schwarzwald

Die Verwaltung der Sakramente

unter pastoralen Gesichtspunkten

Bestandteil der Sammlung „Herders theolog. Grundrisse“ / gr. 8° / 456 S. / 5.80 M.; Leinen 7 M.

Der Verfasser hat der kirchenrechtlichen und moraltheologischen Seite der Sakramentenspendung große Sorgfalt gewidmet und dabei auch dem Praktiker wertvolle Winke für die Lösung schwieriger Fragen gegeben. Daneben hat er besonderes Gewicht gerade auf die seelsorgerliche Auswertung der Sakramente gelegt. Seine Darlegungen zeigen, daß er neben den neuen Bedürfnissen auch die neuen Strömungen und Bewegungen, die ihnen abhelfen wollen, kritisch beobachtete und das Wertvolle an ihnen für die praktische Seelsorge festzuhalten sucht. Eingehend sind namentlich die Darlegungen über die erfolgreiche Leistung und Führung der verschiedenen Klassen von Pönitenten. Dankbar wird der vielbeschäftigte Pfarrer auch sein für die kurze, klare Darstellung der wichtigsten eherechtlichen Bestimmungen und der in der Praxis an ihn herantretenden Fragen auf diesem Gebiete. Das Studium dieser Abschnitte wird ihm manche Unannehmlichkeit und Arbeit ersparen und ihn auch in der heutzutage so notwendigen Familienpastoration unterstützen.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Die neue Pfarrei (Constantin Noppel) S. 73
Neue Katholizität? Zu Leopold Ziegler (Erich Przywara) S. 84
Das kirchliche Volkslied (Josef Kreitmaier) S. 97
Katholische Kulturschau (Jakob Overmans) S. 106
Nochmals «Kinderreiche Familien» (Hermann A. Krose) S. 124
Kirchenskandal im Roman (Jakob Overmans) S. 127
Die Kindertaufe (Joh. Bapt. Beumer) S. 129
Besprechungen von Büchern (S. 132): Zur Bibellesung; Kirche; Ethik; Philosophie; Anthropologie; Geschichte.

Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung / Freiburg im Breisgau

67. Jahrgang 2. Heft / 131. Band / November 1936

U.B.TÜB.

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. 6 Hefte bilden einen Band, 12 Hefte einen Jahrgang. Preis: halbjährlich 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

C. Noppel: Freiburg i. Br., Kneippstraße 13.

Th. Hoffmann, J. Kreitmaier, A. Koch, M. Pribilla, J. Overmans, E. Przywara, E. Böminghaus: München 2 NO, Veterinärstraße 9.

H. A. Krose: Münster i. W., Haus Sentmaring.

H. Becher: Godesberg a. Rh., Aloisiuskolleg.

M. Rast, J. B. Schuster, J. de Vries: Pullach bei München, Berchmanskolleg.

J. B. Beumer: Aachen, Kurbrunnenstraße 42.

L. Kösters, F. Rüschkamp: Frankfurt a. M., St. Georgen.

B. Jansen: Bonn a. Rh., Hofgartenstraße 9.

Lexikon
für Theologie und Kirche

Zweite, neubearbeitete Auflage des Kirchlichen Handlexikons

In Verbindung mit Fachgelehrten und mit Dr. Konrad Hofmann als Schriftleiter herausgegeben von

Dr. Michael Buchberger, Bischof von Regensburg

Achter Band:

Patron bis Rudolf

Mit 8 Tafeln, 11 Kartenskizzen u. 171 Textabbildungen

Mit dem 8. Bd. sind bereits 4/5 des Werkes erschienen!

Lexikonoktav. VIII Seiten und 1040 Spalten. Geheftet 26 Mark; in Leinen 30 Mark; in Halbfranz 34 Mark

«Alle Artikel sind ausgezeichnet durch strenge Methode und wissenschaftliche Objektivität. Die katholischen Grundsätze sind leitend für die ganze Arbeit; aber auch nichts von dem, was die positive Wissenschaft und Forschung darreicht, ist vernachlässigt. Ein sehr schätzenswertes Verdienst ist die Kürze und Klarheit der einzelnen Artikel. Praktische und theoretische, geschichtliche und profanwissenschaftliche Fragen, die für die Lehre und das Leben der Kirche näheres und entfernteres Interesse haben, finden in dieser einzigartigen Enzyklopädie eine unbefangene und gewandte, kurze und erschöpfende, vom Standpunkt der Wissenschaft und der Lehre aus unangreifbare Darlegung.» *Osservatore Romano.*

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder, Freiburg im Breisgau

Stimmen der Zeit

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Sicherungen? (Peter Lippert) S. 145

Über Charakterformen (Alexander Willwoll) S. 155

Zur Filmenzyklika Pius' XI. (Melchior Grossek) S. 167

Die Quellen des Rechts im Lichte der Gegenwart (Josef Schwering) S. 175

Bei den Altgläubigen am Peipus-See (Albert Maria Ammann) S. 185

Volkskundliche Beziehungen zwischen Deutschland und Spanien (Hubert Becher) S. 192

Religiöser Personalismus oder religiöse Sachlichkeit? (Erich Przywara) S. 195

Zur Geschichte der Mystik in Deutschland (Anton Pummerer) S. 201

Besprechungen von Büchern (S. 203): Theologie; Ehe; Religion und Leben; Philosophie; Volk; Schöne Literatur

Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung / Freiburg im Breisgau

67. Jahrgang 3. Heft / 131. Band / Dezember 1936

U-B. TÜB.

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. 6 Hefte bilden einen Band, 12 Hefte einen Jahrgang. Preis: halbjährlich 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

A. M. Ammann: Rom, Piazza St. Maria Maggiore.

H. Becher: Bad Godesberg a. Rh., Stella Rheni.

Pfarrer Melchior Grossek: Berlin-Friedrichshagen, Scharnweberstraße.

B. Jansen: Bonn a. Rh., Hofgartenstraße 9.

P. Lippert, M. Pribilla, E. Przywara, A. Pummerer: München 2 NO, Veterinärstraße 9.

C. Noppel: Freiburg i. Br., Kneippstraße 13.

E. Rommerskirch: Berlin, Saarlandstraße 66.

Dr. J. Schwering: Hamm i. W., Adolfstraße 15.

A. Willwoll, J. de Vries, J. B. Schuster: Pullach bei München, Berchmanskolleg.

A. Stockmann: Exerzitienhaus Rottmannshöhe, Post Leoni, Bayern.

I. Zeiger, F. Wulf, F. Messbacher, J. Neuner, H. Pauquet, H. Meisner: Aachen, Kurbrunnenstraße 42.

S. Nachbaur: Feldkirch (Vorarlberg), Stella matutina.

Dr. O. Jacobs, Brüssel

Dr. Eduard Poppe

Mit Christus geopfert

Lebensbild eines Priesters unserer Tage

Deutsche Bearbeitung von Firmin A. M. Hehemann, Wien

224 Seiten. Gebunden 4 Mark. Mit mehrfarbigem Schutzumschlag und Bildern

Seelen zu retten, das war sein „Traum“! Das Heldenlied eines schlichten katholischen Priesters unserer Tage ersteht vor unserem geistigen Blick. Wie Jakob mit den Engeln rang, um den Segen des Himmels an sich zu reißen, so kämpfte dieser kranke, leidüberschüttete Priester aus Flandern um seine Heiligung und um die eucharistische Entflammung der Welt. Sein Weg: Erst Gott, und von Gott aus alles andere beginnen. Seine Methode: Systematisch im Gebet, Studium und Seelsorge das Beste zu geben. Sein ständiges Gebet auf dem Schmerzenslager: „Herr, sende gute Arbeiter für die Ernte und nimm dafür mein elendes Leben als Opfer hin!“ Das Buch stellt überzeugend dar, was die moderne Welt so schwer zu glauben vermag: daß der Mensch nur in der Sonne der Gnade zur wahren Größe reifen kann.

Verlag des Johannesbundes / Leutesdorf am Rhein

Deine Bücher sind Deine besten Freunde

Stimmen der Zeit

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Unsterblichkeit. Das Fortleben nach dem Tode in christlicher und in deutschgläubiger Auffassung (Ludwig Faulhaber) S. 217

Gott der Liebe — über beiden Bünden (Theo Hoffmann) S. 231

Askese und Humanismus (Joseph Sellmair) S. 243

Psychologie oder Theologie der Ehe? (Erich Przywara) S. 252

Duino und Salzburg (Willy Schreckenberg) S. 262

Zur religiösen Weltlage (Max Pribilla) S. 273

Die Philosophie des heroischen Vorbildes (Alfred Delp) S. 277

Neue geistliche Musik (Georg Straßenberger) S. 279

Besprechungen von Büchern (S. 281): Theologie für Laien; Christlicher Lebensstil; Moral; Musik; Leben und Tod

Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung / Freiburg im Breisgau

67. Jahrgang 4. Heft / 131. Band / Januar 1937

U-B TÜB.

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. 6 Hefte bilden einen Band, 12 Hefte einen Jahrgang.
Preis: halbjährlich 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

Prof. Dr. Faulhaber: Bamberg, Wildenowstr.

K. Frank, A. Willwoll: Pullach bei München, Berchmanskolleg.

Th. Hoffmann, A. Koch, P. Lippert, M. Pribilla, E. Przywara: München 2 NO, Veterinärstr. 9.

W. Schreckenberg: Paderborn, Michaelsweg 6.

Dr. J. Sellmair: München, Fürstenstraße 7.

G. Straßenberger: Feldkirch (Vorarlberg), Stella matutina.

A. Delp: Aachen, Kurbrunnenstraße 42.

Stimmen der Zeit

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Fromm sein können (Peter Lippert †) S. 289
Theologische Kämpfe um das Elternrecht (Josef Schröteler) S. 298
Ordenswesen als Gemeinschaftsform (Gustav Gundlach) S. 308
Katholische Kulturschau (Jakob Overmans) S. 320
Werden und Wesen des Alten Testamentes (Hermann Wiesmann) S. 340
Die deutschen Bischöfe zum Genuß alkoholischer Getränke (Constantin Noppel) S. 342
Zum Römischen Thomisten-Kongreß (Joseph de Vries) S. 344
Besprechungen von Büchern (S. 348): Theologie; Lebensbilder; Leben und Schmerz; Schöne Literatur.

Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung / Freiburg im Breisgau

67. Jahrgang 5. Heft / 131. Band / Februar 1937

U:B.TÜB.

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. 6 Hefte bilden einen Band, 12 Hefte einen Jahrgang. Preis: halbjährlich 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

J. Overmans: München 2 NO, Veterinärstr. 9.

J. Schröteler, G. Gundlach, H. Wiesmann: Frankfurt a. M.-Süd 10, St. Georgen.

C. Noppel: Freiburg i. Br., St. Urban, Kneippstraße 13.

J. de Vries, K. Frank: Pullach bei München, Berchmanskolleg.

A. Mager: Salzburg, Benediktinerkloster.

B. Schultze: Rom 128, Piazza di S. Maria Maggiore 7.

S. Nachbaur: Feldkirch (Vorarlberg), Stella matutina.

H. Becher: Godesberg a. Rh., Aloisiuskolleg.

H. Kreutz: Frankfurt a. M., Im Trutz 55.

F. Wulf, H. Roos, F. Fuhl, L. Maurmann: Aachen, Kurbrunnenstraße 42.

In Kürze erscheint:

Werde Licht!

Liturgische Betrachtungen an den Sonn- und Wochentagen des Kirchenjahres

Von P. Benedikt Baur O.S.B.

2. Band: **Osterfestkreis,** umfassend die Vorfastenzeit, Fastenzeit, Karwoche, Ostern bis Samstag vor Dreifaltigkeit. 12° (Etwa 516 Seiten)

In rascher Folge werden noch erscheinen:

1. Band: **Advent — Weihnachtszeit**
3. Band: **Die Zeit vom Dreifaltigkeitsfest bis Advent**

Das Betrachtungsbuch zum Schott-Meßbuch. Erschließung der religiös-aszetischen Werte aus der Liturgie.

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder / Freiburg im Breisgau

Stimmen der Zeit

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Klerus und Kunst (Josef Kreitmaier) S. 357

Um Fortschritt, Christentum und Abendland (Willi Kölmel) S. 368

San Juan de la Cruz (Irene Behn) S. 381

Japanisches Ethos (Johann B. Kraus) S. 395

Nordischer Schicksalsglaube (Hch. Roos) S. 407

«Ein feste Burg» (Max Pribilla) S. 411

«Kirche, wo bist du?» (Hermann A. Krose) S. 416

Besprechungen von Büchern (S. 418): Christliche Frömmigkeit; Kirchl. Kunst; Aus der Jugendzeit

U.B. TÜB.
17. MRZ. 1937

Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung / Freiburg im Breisgau

67. Jahrgang 6. Heft / 131. Band / März 1937

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. 6 Hefte bilden einen Band, 12 Hefte einen Jahrgang.
Preis: halbjährlich 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

J. Braun, E. Kirschbaum, J. Kreitmaier, M. Pribilla: München 2 NO, Veterinärstraße 9.

I. Behn: Bonn a. Rh., Friedrich-Wilhelm-Str. 8.

Dr. W. Kölmel: Berlin-Charlottenburg 5, Suarezstraße 45.

J. B. Kraus: Tokio (Japan), Universität Jōchi Daigaku, Kōjimachi, Kioi-cho 7.

H. A. Krose: Münster i. W., Sentmaringer Weg 22.

S. Nachbaur: Feldkirch (Vorarlberg), Stella matutina.

A. Pummerer: München 2 NO, Kaulbachstraße 31 G.

H. Rahner: Innsbruck, Straße der Sudetendeutschen 6.

H. Roos: Aachen, Kurbrunnenstraße 42.

Dr. Conrad Gröber
Erzbischof von Freiburg

Gott

die Ur-Tatsache, der Ur-Grund das Ur-Geheimnis

Oktav / 74 Seiten / Kartoniert 0.60 M.

Diese neue Schrift des Freiburger Erzbischofs wendet sich an jene, die nach einer klaren Gotteserkenntnis verlangen. Die Schrift kündet anschaulich und lebendig den Menschen unserer Zeit die alte Wahrheit von dem ewig unwandelbaren Gott, der als persönliche und geistige Wirklichkeit über allen Menschen waltet. / Der niedrige Preis und der gut verständliche, nie ermüdende Stil machen das Büchlein zu einer Lektüre, die in weiteste Kreise wirken kann.

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder / Freiburg im Breisgau

Totale Philosophie und Wirklichkeit

Von Dr. phil. Amadeo Silva Tarouca

8° (216 Seiten). Geheftet 3.80 M., Leinen 4.80 M.

«Totale Philosophie gibt es nur dort, wo der Mensch nichts, aber auch gar nichts anderes will, als die Wirklichkeit erkennen, die Wirklichkeit des Kosmos, die Wirklichkeit des eigenen Wesens und die Wirklichkeit der eigenen Lebensaufgabe. Totale Philosophie zielt, auch als Wissenschaft, auf nichts anderes ab als darauf, die Wirklichkeit zu erkennen, die ganze, unverkürzte und nüchterne Wirklichkeit — um sie zu leben.
Die Wirklichkeit leben kann man aber nur dann, wenn menschliche Vernunft, menschliche Natur und menschliche Sittlichkeit ein unzerreißbares Ganzes, eine wirkliche Einheit bilden. Und dies ist tatsächlich die zweite Grundthese dieser Arbeit, nachzuweisen, daß es eine totale Philosophie darum und nur darum gibt, weil die totale Wirklichkeit existiert. ...
Und diese Wirklichkeit ist — so lautet schließlich die dritte Grundthese dieser Studie — ihrem tiefsten Wesen nach nichts anderes als kreatürliche Wirklichkeit, Einheit der Unterordnung alles Geschöpflichen unter Gott.»
Aus dem Vorwort des Verfassers

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder, Freiburg im Breisgau

Zeitschriften lesen heißt Anteil nehmen am Aufbau u. Fortschritt. Drum lest Zeitschriften.

Seit über 50 Jahren **Meßweine**

Deutsche und Spanische Spezialität:
Afrikaner Meßweine der weißen Väter
C. & H. Müller
vereidigte Meßwein-Lieferanten
Flape (Westf.) b/Kirchhundem
Verlangen Sie unsere Preisliste P

35. II. 6

3.25