N12<525486077 021
ubTÜBINGEN
A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift
für das Geistesleben der Gegenwart

132.
BAND

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

Alle Rechte vorbehalten

Gw 2449

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

Inhalt des einhundertzweiunddreißigsten Bandes

Abhandlungen

	Seite
Ordensleute als Jugenderzieher (Josef Schröteler)	1
Vom Verein zum hierarchischen Apostolat (Constantin Noppel)	12
Katholischer Nationalismus in Flandern (Jakob Overmans)	25
Vom Neuerwachen der Metaphysik in Frankreich (Leslie J. Beck)	33
Valamo (Albert Maria Ammann)	41
Die mythische Religion der Alten und das Christentum (Karl Prümm)	69
Das Geheimnis der Selbsterziehung (Friedrich Schneider)	80
Die christliche Gemeinschaft in heutigen Romanen (Hubert Becher)	92
Katholische Kulturschau (Jakob Overmans)	103 316
Zum Weltbild der Deutschen Glaubensbewegung (Ludwig Faulhaber)	135
Amerikanische Philosophie (Bernhard Jansen)	143
Hölderlins Götter (Heribert Fischer)	156
Christliche Vaterschaft (Joseph Kuckhoff)	169
Die Macht des Kleinen (Gottfried Richen)	176
Ferdinand Ebner ein Denker des christlichen Lebens? (Alfred Delp)	205
«Dogmatische Physik» in der Lehre vom Altarssakrament? (Joseph Ternus)	220
Léon Bloy: Gnade und Grenzen einer Sendung (Franz Hillig)	230
Unendlich und Unbegreiflich (Erich Przywara)	242
Tilmann Riemenschneiders Glaube (Engelbert Kirschbaum)	250
Descartes und sein Erbe (August Brunner)	273
Gilbert Keith Chesterton (Irene Behn)	283
Nulla poena sine lege (Ivo Zeiger)	297
Talisman und Zauberwahn (Ph. Schmidt)	304
Flucht aus der «Sorge» (Joh. Bapt. Schoemann)	341
Der Christusglaube eine Tatsache (Ludwig Kösters)	350
Dichtung — Volk — Gott (Johannes Kirschweng)	357
Zwischen Kosmos und Chaos (Erich Przywara)	366
Liquidation des Mittelalters (Heinrich Weisweiler)	373
Die religiöse Lage im heutigen Ägypten (Wilhelm Bönner)	380

Umschau

	Seite
Gedanken zur Ethikotherapie (Johannes Lindworsky)	48
Zum Erscheinungsbild Adams und Evas (Felix Rüschkamp)	52
Konzertmessen (Georg Straßenberger)	55
Die religiöse Unruhe (Erich Przywara)	118
Das Vorurteil (Georg A. Lutterbeck)	124

Seite

Urkirche und Ostkirche (Max Pribilla) 185
Naturrecht in der Gegenwart (Joh. Bapt. Schuster) 189
Mythos und Mysterium (Hubert Becher) 192
Um die Offenbarung des Alten Bundes (Gustav E. Closen) 259
Erziehung trotz Vererbung (Josef Schröteler) 261
Roswitha Bitterlich (Josef Kreitmaier) 326
Hellas im Evangelium (Karl Prümm) 329
Um Volk und Nation in der Heilsordnung (Theo Hoffmann) 386
Katholische Wertung deutscher Literatur (Jakob Overmans) 391
Calderons Welttheater in Einsiedeln (Georg Straßenberger) 395

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Einhundertzweiunddreißigster Band

Seite

Allers, R., Temperament und Charakter 65
Arkas, Die Kunst, anständig zu sein . . 398
Arnold, F. X., Naturrecht bei Luther . 401

Bachmann, L. G., Der Thomaskantor . 248
Bauer, J. M., Das Haus am Fohlenmarkt 132
Bäumer, G., Adelheid 254
Beielstein, F. W., Die große Unruhe . 251
Bergengruen, W., Der Großtyrann und das Gericht 98
Besseler, H., Musik des Mittelalters und der Renaissance 130
Beumelburg, W., Mont Royal 93
Bezděk, C., Das Rätsel von Krankheit und Tod 48
Bier, J., Tilmann Riemenschneider . . 254
Bihlmeyer, K., Kirchengeschichte . . 66
Binkowski, J., Religiöse Erwachsenenbildung 269
Bitterlich, R., Schwarz-Weiß-Kunst . . 327
— Licht im Schnee 327
— Kindergedichte 327
Bloy, L., Das Blut des Armen 231
Boba, G., s. Schlözer.
Böckmann, P., Hölderlin und seine Götter 157
Bogler, Th., Soldat und Mönch . . . 198
Böhm, A., Opus 60 57
Bohner, Th., Der ehrbare Kaufmann . 270
Bovet, J., Messe du Divin Rédempteur . 56
Brandl, A., Zwischen Inn und Themse . 197
Braunfels, W., Opus 37 56
Breitenstein, D., Houston Stewart Chamberlain 197
Bremond, H., Das wesentliche Gebet . 121
— Was würde Christus tun? 199
Buomberger, F., Unsere Kulturkrise und die ewigen Gesetze 271
Burger, L., Die Ehen des Pastors Mauerberg 339

Calès, J., Le livre des psaumes . . . 316
Chesterton, G. K., Autobiography . . 284

Seite

Dacqué, E., Versteinertes Leben . . . 196
Dietze, H. H., Naturrecht der Gegenwart 189

Ebner, F., Wort und Liebe 206
Egenter, R., Wagnis in Christo . . . 267
Ellbracht, W., Erziehung in der Familie 270
Evertz, F., Die Gottestenne 201

Feuling, D., Hauptfragen der Metaphysik 194
Fliche u. Martin, Histoire de l'Eglise . 325
Franke, H., Das Heil der Völker . . . 388
Fuhrmann, E., u. Schneider, A., Stätten deutscher Heiligkeit 338
Furfey, P. H., Fire on the Earth . . . 403

Glogger, P., Die große Antwort . . . 200
Goes, A., Lob des Lebens 407
Griesebach, E., Freiheit und Zucht . . 195
Gröber, C., Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen 324
Guardini, R., Das Bild von Jesus, dem Christus im Neuen Testament . . . 263
Günter, H., Das deutsche Mittelalter . 111

Hammerschmidt, F., Der christliche Erlösungsgedanke 59
Haecker, Th., Schönheit 372
Hagen, H., Einfluß der Maschine . . . 402
Hasert, K., Das Wunder der Weltordnung 61
Hauer, E.; Ziegenfuß, W.; Junk, G., Philosophenlexikon 117
Hausenstein, W., Buch einer Kindheit 67
Heiler, Fr., Urkirche und Ostkirche . . 185
Heiler, J., Gottgeheimnis im Sein und Werden 195
Heimeran, E., Anstandsbuch für Anständige 398
Heinrich, K. B., Schwester Gertrud erzählt 203
— Weisheit der Altväter 203
Herzog, P., Herrlichkeit Gottes . . . 397
Hessen, J., Die Geistesströmungen der Gegenwart 271

	Seite
Heuser, Die Erlösergestalt in der belletristischen Literatur	60
Heyse, H., Idee und Existenz	366
Hieronimi, M., Junger Deutscher vor Gott	389
Hirsch, E., Das Alte Testament	259
Höck, M., Denn Dein ist das Reich	398
Hoffmann, P. Th., Die Welt vor Gott	244
Hohenlohe, C., Einfluß des Christentums auf das Corpus Iuris civilis	399
Ihlenfeld, K., Die Stunde des Christentums	392
Janáček, L., M'ša glagolskaja	56
Jaspers, L., Der Begriff der menschlichen Situation	118
Jonasson, M., Recht und Sittlichkeit bei Pestalozzi	402
Jone, H., Kath. Moraltheologie	398
Junk, F., s. Hauer.	
Kallenbach, A., Der dritte Blick	337
Kampe, W., Die Nation in der Heilsordnung	390
Katann, O., s. Hasert.	
Kaye-Smith, Sh., Das Ende des Hauses Alard	131
Kirschweng, J., Feldwacht der Liebe	94
Klein, T., Lebendige Zeugen — Deutsche Gestalten im Gefolge Christi	263
Kneip, J., Feuer vom Himmel	130
Kösters, L., Unser Christusglaube	357
Kötter, E., Bildung und Erziehung in christlicher Wertschau	270
Kraenzlin, G., Die Philosophie vom unendlichen Menschen	243
Kuckhoff, J., Vater	201
Kues, N. v., Weisheit	122
Künkel, H., Schicksal und Liebe des Niklas von Cues	407
Kuß, O., Theologie des Neuen Testaments	334
Lützeler, H., Die christl. Kunst Deutschlands	272
Marcks, E., Der Aufstieg des Reichs	128
Maritain, J., Religion und Kultur	196
Mauriac, F., Leben Jesu	263
Mauro, F., s. Schlözer.	
Mersenne, M., Correspondance	316
Miller, A. M., Klaus von der Flüe	133
Mitterer, A., Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik	60
Morus, Th., Von der Kunst des gottseligen Sterbens	201
Müller, A., Das östliche Fenster	339
Müller, G., Amerikanische Philosophie	144
Niedermeyer, A., Grundriß der Pastoralmedizin	335
— Pastoralmed. Propädeutik	336
Newman, J. H., Ausgewählte Werke	119
Nohl, H., Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie	63
Noppel, C., Aedificatio Corporis Christi	334
Oberkofler, J. G., Die Knappen von Prettau	202
Oldham, J. H., Kirche, Volk und Staat	268
Petermann, M., Illuminare — Transparente	263
Peuler, P. W., Hohe Zeiten im Priestertum	132
Pfahler, G., Warum Erziehung?	262
Pfliegler, M., Der Religionsunterricht	397
Picht, W., Das Schicksal der Volksbildung in Deutschland	64
Pintard, R., s. Mersenne.	
Pölnitz, G. v., Joseph Görres und die Pressepolitik	393
Rademacher, A., Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen	268
Rall, Th., Deutsches katholisches Schrifttum	394
Rockenbach, M., Lob der deutschen Familie	132
Rommen, H., Die ewige Wiederkehr des Naturrechtes	191
Ros, F. de, Le Père François d'Osuna	321
Rotter, Fr., Das Seelenleben in der Gottesliebe	199
Rubatscher, M. V., Meraner Mär	339
— Wie der König seine Soldaten warb	202
Sailer, M., u. Schlags, W., Ignaz Valentin Heggelin	200
Schaper, E., Das Leben Jesu	264
Schaumann, R., Ansbacher Nänie	340
— Der Kreuzweg	338
Schingnitz, W., Mensch und Begriff	405
Schlags, W., s. Sailer.	
Schlözer, L. v., Alpine Schriften des Priesters Dr. Achille Ratti. Ges. von G. Boba und F. Mauro	269
Schmidt, Ph., Talisman und Zauberwahn	304
Schmid-Noerr, F. A., Unserer guten Frauen Einzug	193
Schmitz, J., Wir Königskinder	201
Schnabel, Fr., Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert Bd. IV	116
Schnack, Fr., Die wundersame Straße	131
Schneider, Fr., Neuere Anschauungen der deutschen Historiker zur Beurteilung der deutschen Kaiserpolitik des Mittelalters	66
— Die Selbsterziehung	90
Schöffler, H., Die Reformation	66
Schöllgen, W., Vererbung und sittliche Freiheit	271
Schöllig, O., Die Verwaltung der Sakramente	338
Schönebeck, H. U. v., Der Mailänder Sarkophag	338
Schröder, C. M., Rasse und Religion	399
Schuster, L., Der Legendenmaler	340
Scott, E., Die Stuarts	129
Seifert, Fr., Schöpferische deutsche Philosophie	62
Sellin, E., Das Alte Testament	259

	Seite
Selzer, A., St. Wendelin	406
Siegmund, G., Gottesglaube und seelische Gesundheit	337
— Psychologie des Gottesglaubens	336
Spee, Fr. von, Trutznachtigall	58
Somogyi, J., Die Begabung im Lichte der Eugenik	65
Steinbüchel, Th., Der Umbruch des Denkens	205
Strzygowski, J., Spuren indogerm. Glaubens in der Kunst	400
Stupperich, R., Staatsgedanke und Religionspolitik Peters d. Gr.	401
Tannery, P., s. Mersenne.	
Tromp, S., Actio catholica	16
Tyciak, J., Christus und die Kirche	263
Verschaeve, C., Flanderns Seemöwe	27
— Meersinfonien	27
— Schönheit und Christentum	27
— Verzameld Werk	28
Vries, J. de, Denken und Sein	404
— Leben aus dem Heiligen Geist	198
Waard, C. de, s. Mersenne.	
Waitz, S., Paulus Bd. V	200
Walschap, G., Begegnung mit Christus	380
Wechßler, E., Hellas im Evangelium	329
Wedenik, A., Auf dem Wege zu Gott	200
Weidauer, Fr., Objektivität, voraussetzungslose Wissenschaft und wissenschaftliche Wahrheit	61
Weingartner, J., Der Christ im Alltag	200
Weinheber, J., Adel und Untergang	370
— Späte Krone	371
Weismantel, L., Bauvolk am Dom	340
— Dill Riemenschneider	253
Weißleder, K. W., Goethes „Faust“ und das Christentum	59
Weisweiler, H., Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon usw.	375
Welzel, A., Die Welt des Xantener Domes	272
Wenzl, A., Wissenschaft und Weltanschauung	405
Wimmer, R., Nationalsozialismus und Jugenderziehung	64
Wintermayr, S., St. Leopold	407
Winterswyl, L. A., Albert der Deutsche	128
Wirtz, H., Das große Ärgernis — Christus und die Christen	263
— Paulus im Umbruch der Zeit	201
Wisgens, H., Katholisches Wahrheitsgut und Rassenlehre	197
Wulf, Th., Die Bausteine der Körperwelt	225
Wust, P., Ungewißheit und Wagnis	62
Zatschek, Das Volksbewußtsein	387
Ziegenfuß, W., s. Hauer.	

Ordensleute als Jugenderzieher

Von Josef Schröteler S. J.

Nennt man die beiden Wörter „Ordensleute“ und „Jugenderziehung“ zusammen, dann taucht im Kopf vieler Menschen eine Fragestellung auf, die unlöslich scheint. Drum sei Anliegen dieser kleinen Studie, möglichst objektiv deutlich zu machen, nicht was Ordensleute für die Erziehung irgendwie bedeuten — es könnte ja zufällig sein, daß ein tüchtiger Erzieher auch Ordensmann ist —, sondern wie sie als Ordensleute in der Erziehung der Jugend zu bewerten sind.

Es wäre unangebracht, die Schwierigkeiten, welche man gegen die erzieherische Eignung der Ordensleute macht, zu verharmlosen. Den Orden selbst würde mit einer Vogel-Strauß-Politik der schlechteste Dienst erwiesen. Der kritische Beurteiler, dem Objektivität höchstes Gesetz ist, kann das Problem Ordensleute und Jugenderziehung nicht richtig sehen, wenn er nicht den Mut besitzt, mit unvoreingenommenem Blick auch die Wirklichkeit der Fragwürdigkeiten zu schauen. Und so wollen wir zunächst einmal die Schwierigkeiten, die erhoben werden, zusammenstellen.

I.

Der Ordensmann[1] ist der Mensch der Weltabgeschiedenheit und für viele der Weltfremdheit. Er lebt im umfriedeten Hag, „hinter Klostermauern“, vielleicht gar in strenger Klausur. Das Getöse der Welt dringt nur von weitem in seine stille Zelle. Es hat seine Farbigkeit und Fülle, die Wucht seiner Spannungen und Fährnisse verloren, wenn es durch die Klosterpforte geschritten ist. Und dort stößt es erst auf das Haupthindernis, auf die Welt der Ideen und Kräfte des Ordensmannes, die es, wenn sie ihm überhaupt Einlaß gewähren, sogleich innerlich zurechtrücken und ihm ein völlig verändertes Gesicht geben. Ja selbst wenn er die „Welt“ betritt, trägt er zudem das geistliche oder Ordenskleid, das ihn schon äußerlich von ihr abhebt und ihn vor ihrer Zudringlichkeit schützt. Wie soll ein solcher Mensch der Weltferne Jugend, die aus der Welt kommt, mitten in ihr steht und für sie leben und schaffen soll, erziehen können? Fehlt ihm dazu nicht von vornherein jene für den Lehrer und Erzieher so unerläßliche Voraussetzung der „existentiellen Nähe“ der Wirklichkeit? Wer nur schattenhaft abgeblaßte Umrisse des heiß pulsierenden Lebens kennt, wer darum nur sozusagen vom Hörensagen weiß, der muß doch wohl verständnis- und ratlos gerade gegenüber den schwierigsten und brennendsten Lebensproblemen stehen. Wie soll da echter erzieherischer Einsatz möglich sein?

---

[1] Was hier vom Ordensmann gesagt wird, gilt entsprechend auch für die Ordensfrau.

Dazu tritt die erschwerende Tatsache, daß sich der Ordensmann dem Ideal jungfräulicher Ehelosigkeit verschrieben hat. So steht er in einer persönlichen Lebensform, die selbst nach den Worten der Schrift nur Sache einzelner auserwählter, heroischer Seelen sein soll (Matth. 19, 18). Die Jugend aber, die der Ordensmann erzieht, soll mit warmem Herzen das Ideal ehelichen Lebens bejahen, soll in der Familie der Erhaltung und Vermehrung des Volkes dienen, soll ein Leben führen, auf das die Ordensleute bewußt verzichten und dessen Reichtümer und dessen Abgründe ihnen daher fremd bleiben müssen. Die Gemeinschaft, in der sie leben, ist streng gleichgeschlechtlich. In Frauenklöstern fehlt daher die Härte der männlichen Führung und in Männerklöstern die Zartheit fraulicher Hände. Der Ordensmann wächst wie von selbst in einen einseitigen Menschentypus hinein, dem der Ausgleich und die so notwendige Ergänzung fehlt. Muß sich das nicht um so verhängnisvoller auswirken, als gerade die Jugend, soll sie gedeihen, des Zusammenklingens von väterlicher Strenge und mütterlicher Liebe nicht entraten kann? Muß nicht ein solcher Mangel besonders in der Abgeschlossenheit klösterlicher Internate zu unlösbaren Spannungen und damit zu schwersten Erziehungshemmungen führen?

Die Ehelosigkeit ist aber nur ein, wenn auch besonders markanter Zug im Erscheinungsbild des Ordensmannes, das ja gekennzeichnet ist durch das eherne Gesetz der Aszese, des ständigen freigewollten Verzichtes nicht bloß auf die Dinge der Welt, die unerlaubt sind, sondern auch weithin auf an sich erlaubte oder indifferente Lebensgüter. Der in Fasten und Bußübungen sich abtötende Aszet soll eine Jugend bilden, die die Dinge der Welt zu gebrauchen hat, die nicht mit der einfachen Methode des Verzichtes auszukommen und in heroischer Distanz über der Erde zu schweben vermag, sondern die mit beiden Füßen im Leben stehen, mit den Dingen arbeiten und sie in den rechten Grenzen genießen soll. Ist die Lebensart des Ordensmannes nicht viel zu einfach und unkompliziert, als daß sie für die schwere Problematik des rechten Maßhaltens vorbildlich sein könnte?

Zu alledem kommt, daß Ordensleute in einer geschlossenen Gemeinschaft leben. Mag diese auch für die Erziehung des eigenen Ordensnachwuchses eine hervorragende Eignung besitzen, so ist sie doch von Kräften beherrscht, die eine Erziehung von Jugend aus der Welt und für die Welt geradezu in Frage zu stellen drohen. Die Ordensgemeinde ist straff organisiert, meist nach monarchischem Führerprinzip geleitet. Sie ist Teil eines größeren, vielleicht die Welt umspannenden Gesamtordens, der wiederum zentralistisch geführt wird. Von jeher hat man darauf verwiesen, solcher Zentralismus müsse auf den guten Mittelschlag ausgerichtet sein, von dem er Norm und Regel der Anforderungen erhalte. Je größer die Gemeinschaft werde, um so stärker bestehe die Gefahr, daß „Masse" einströme, und um so mehr müsse Drill und Schablone zur Herrschaft kommen. Man spricht von dem unentrinnbaren Schicksal der Nivellierung aller Einrichtungen, der Uniformierung der Charaktere und Lebensformen in den Orden. Damit sei eine Einengung der Individualität

Gh 2449

und die Beschränkung des persönlichen Einsatzes gegeben, die sich mit der wagnisfrohen Initiative des Erziehers schwerlich vertrage. Das Einerlei gehe in die bis ins kleinste festgelegte Tagesordnung; alles sei durch Regel, Brauch oder Anordnung reglementiert. So müsse es dem Ordensmann notwendig mangeln an der so wichtigen Elastizität, an der „Wendigkeit", die allein dem steten Wechsel der Erziehungssituation gerecht zu werden vermöge.

Eine solche Erstarrung werde dadurch beschleunigt, daß die Orden vielfach seit Jahrhunderten an dieselben Vorschriften gebunden seien und dem lähmenden Gesetz beharrender Tradition unterlägen. Man leugne nicht, daß ein gewisses Maß an Konservatismus der Erziehung zuträglich sei. Aber es gelte, die Jugend einer bestimmten Zeit zu erziehen. Und daher sei der Erzieher stets von neuem vor die Aufgabe gestellt, die ewigen Grundsätze auf die neuen Verhältnisse anzuwenden und ihnen die Form zu geben, die bei aller Beharrung im Wesentlichen den sich wandelnden Erfordernissen der Zeitepochen entspreche. Die starke Traditionsgebundenheit aber verhindere geradezu die rechte Unterscheidung des Wesentlichen vom Wandelbaren. Was unter bestimmten Zeitverhältnissen brauchbar oder allenfalls erträglich gewesen sei, das verkruste und erbe sich wie eine böse Krankheit schleichend fort durch die Geschlechter. Damit sei jeder echte Fortschritt in Frage gestellt, und das sei der tiefste Grund, warum die Erziehung in den Orden aufgehört habe, schöpferisch zu sein. Die etwa noch vorhandene Entwicklung gehe in so behutsamen Schrittchen voran, daß sie notwendig hinter dem Tempo der Zeit zurückbleiben müsse.

In dieser Traditionsverbundenheit wurzele noch eine andere Problematik: die besondere Schärfe, die das „Generationenproblem" in der Ordensgemeinschaft annehme. Kaum irgendwo sei Jugend und Alter so eng auf denselben Raum und in dieselbe Lebensform gebannt wie in der Ordensfamilie. Jugend aber stürme hoffnungsfroh in die Zukunft, möchte mit fliegenden Fahnen Neuland erobern, huldige dem Fortschritt. Das Alter dagegen sei geruhsam, bedächtig, ja müde. Es stehe zu den bewährten Rezepten der Vergangenheit, es verschreibe sich der Formel: Das war früher nicht so, warum denn heute? Es lehne sich mit dem ganzen Übergewicht, das seine Autorität und seine Stellung im Orden ihm gäben, gegen den Elan der „Jungen" auf. In der barmherzigen Täuschung des Gedächtnisses — man weiß, daß wir uns viel stärker und länger an die lust- als die unlustbetonten Inhalte erinnern — sei die ältere Generation geneigt, die Vergangenheit, „die gute alte Zeit", im rosigsten Licht zu sehen, wogegen die von „finsteren Schatten und Gefahren" erfüllte Gegenwart schroff kontrastiere. Der Wagemut der Jugend stoße auf Widerstände, die bisweilen so fest seien, daß die Schwungkraft erlahme, daß gerade die Besten enttäuscht und mißmutig sich in ein unwandelbares Schicksal ergäben: „man könne die Verhältnisse doch nicht ändern".

Ja, dieser Nachwuchs! Das Auswahlbecken sei eng und klein; die Anforderungen aber groß und vielgestaltig. Und so müsse mancher, der weder Talent noch Neigung zum Erzieherberuf habe, sich in ein Joch

spannen lassen, das zu tragen er kaum imstande sei. Besonders kritisch werde diese Not des Nachwuchses in der Internatserziehung, die an die Persönlichkeit des Erziehers so große und umfassende Ansprüche stelle, daß nur wenige ihr gewachsen seien.

Bei alledem habe man noch nicht davon gesprochen, daß die Ordensleute für manche heute besonders wichtige Unterrichtsfächer und Erziehungsgebiete nur schwerlich brauchbar seien. Man denke nur daran, daß die Ordensfrauen moderne Körperkultur lehren sollen, um die ganze Wucht dieser Schwierigkeiten zu spüren, gar nicht zu reden davon, daß viele auch gute katholische Eltern eine instinktive Abneigung gegen die Orden hätten und sich beharrlich sträubten, ihre Kinder Ordensleuten zur Erziehung zu geben.

Daß eine Sicht des Problems, wie sie oben gekennzeichnet wurde, einseitig ist und an Wesentlichem vorbeisieht, ergibt sich, wenn man nun die unbestechliche Sprache der Tatsachen vernimmt.

II.

Ordensleute als Lehrer und Erzieher stehen mit ihren Leistungen im hellen Licht der Geschichte. Es ist weder möglich noch notwendig, die einzelnen Blätter dieser ruhmreichen Vergangenheit aufzuschlagen. Nur an das eine oder andere sei in gedrängtester Kürze erinnert[2].

Schon seit Beginn des organisierten Mönchtums finden wir in den Klöstern Kinder, die dort, allerdings für den Ordensstand, erzogen wurden[3]. Oft wurden diese Kinder von den Eltern bereits im zarten Alter Gott im Kloster dargebracht. Das geschah in der morgenländischen Kirche so, daß sie nach Ausweis der Basiliusregel mit beginnender Reife frei entscheiden konnten, ob sie die Gelübde ablegen oder in die Welt zurückkehren wollten. Im Abendland erhielt das Institut dieser „pueri oblati" seit der Regula S. Benedicti (c. 59) einen so verpflichtenden Charakter, daß den Kindern die Rückkehr in die Welt verschlossen blieb. Zahlreiche Kinder kamen so in die Klöster und fanden dort ihre wissenschaftliche und aszetische Ausbildung[4]. Allmählich gliederte sich in manchen Klöstern dieser sog. „innern" Schule eine „äußere" an, die vornehmlich der Ausbildung von Weltgeistlichen diente. In diesen Schulen wurden auch arme Kinder in nicht geringer Zahl unentgeltlich unterrichtet. Man darf sich allerdings vom Maß der im frühen Mittelalter für gewöhnlich vermittelten Bildung keine allzu große Vorstellung machen.

Seit dem 6. und 7. Jahrhundert haben wir Zeugnisse dafür, daß in den

---

[2] Leider fehlt es bisher an einer gründlichen, zusammenfassenden Darstellung der klösterlichen Erziehung und ihrer Bedeutung.

[3] Vgl. H. Leclercq, Art. „Ecole" im Dictionnaire d'Archéologie chrétinne IV 2 (1825 ff.); J. Schröteler, Das Elternrecht in der katholisch-theologischen Auseinandersetzung (München 1936) 44 ff. 49 52 ff., und diese Zeitschrift Bd. 131 (1937) 298 ff.

[4] Vgl. J. Schröteler a. a. O. S. 44—99; dort auch Belege für die Art der Erziehung sowie für die Mißbräuche, die sich aus dieser Einrichtung ergaben und die im 12. Jahrhundert zur Abschaffung des Instituts in seiner verpflichtenden Form führten.

Klöstern auch Kinder unterrichtet und erzogen wurden, die für das Leben in der Welt bestimmt waren. Das zeigt sich in stärkerem Maße seit der Zeit Karls d. Gr., wenn es sich auch damals vornehmlich um Söhne von Grafen und Adeligen handelte, die im Reichsdienst Verwendung finden sollten. Je weiter die Zeit voranschritt, um so mehr wurden die Klöster neben den Dom- und Stiftsschulen die bevorzugten Stätten der Ausbildung sowohl der weiblichen wie der männlichen Jugend.

Wollte man diese von Ordensleuten geleistete Erziehung voll erfassen, so müßte man ein erhebliches Stück der abendländischen Bildungsgeschichte überhaupt schreiben.

Hätten die Klöster nichts anderes getan, als Lehrer und Erzieher heranzubilden, die in gründlicher Stoffbeherrschung und hingebender Geduld und Treue ihren Beruf erfüllten, sie hätten eine große Tat vollbracht und ihre Erziehungstüchtigkeit jedenfalls für die damalige Zeit glänzend unter Beweis gestellt. Aber größer war ihr Einfluß auf die Jugend selbst. Das ersieht man aus der hohen Wertschätzung, der sich die Klosterschulen bei Eltern und Schülern erfreuten, ebenso wie bei der geistlichen und weltlichen Obrigkeit[5].

Der Grund dieses Ansehens lag vor allem darin, daß die klösterlichen Erzieher aus einer einheitlichen Bildungsidee schafften[6]. Im Mittelpunkt der Arbeit standen die religiösen Werte, die aber nicht in supranaturalistischer Vereinseitigung den Blick für die profanen Bildungsgüter versperrten, sondern sich mit ihnen zu einer geschlossenen Bildungsform verschmolzen. Gewiß war diese Erziehungsarbeit in ausgeprägtem Maße traditionsgebunden. Allein man darf nicht vergessen, was O. Willmann in seiner „Didaktik als Bildungslehre“[7] über das mittelalterliche Bildungswesen überhaupt sagt: es sei zunächst auf Empfangen, Fortführung, Nachahmung von Vorhandenem gestellt und von jener Starrheit und Schwerfälligkeit nicht frei gewesen, die jeder Art von Anfängerschaft unvermeidlich anhafte.

Man entwirft vielfach von diesen mittelalterlichen Klosterschulen ein düsteres Bild: es habe in ihnen ein öder Lernbetrieb geherrscht, der sozusagen ganz auf Rezeption abgestellt gewesen sei und den schöpferischen Kräften keinen Raum gelassen habe; vom „Baculus“ sei reichlichster Gebrauch gemacht worden; der Geist sei aszetisch finster und streng gewesen.

Allein eine solche Charakteristik entspricht doch, wie die neuere Forschung einwandfrei festgestellt hat[8], nur zu einem Teil der Wirklichkeit.

[5] Vgl., um nur einige Beispiele zu erwähnen, über das Ansehen der Klosterschulen im 9. und 10. Jahrhundert: Fulda, F. A. Specht, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland 298 ff.; Reichenau a. a. O. S. 307 ff.; St. Gallen a. a. O. S. 313 ff. usw.

[6] Es braucht hier nicht auf gewisse Schwankungen zwischen „weltflüchtiger“ und „weltfreudiger“ Haltung eingegangen zu werden, die sich während dieser Epoche zeigten.

[7] 4. Aufl. Braunschweig 1929, S. 161.

[8] Vgl. z. B. die grundsätzliche Einstellung des hl. Anselm von Canterbury (Erzbischof von Canterbury 1093—1109) MPL 158, 67 f.; andere Belege bei J. Schröteler a. a. O. S. 90 f.

Man darf nicht vergessen, daß der mittelalterliche Mensch viel einfacher, kräftiger und härter war als die oft allzu verzärtelte Jugend der Neuzeit. Aber entscheidend dürfte doch auch hier der Erfolg gewesen sein. Fr. Paulsen[9] weist darauf hin, daß das plötzliche Aufsteigen der Universitäten im 13. Jahrhundert nur möglich gewesen sei durch die Leistungen der damaligen Schulen; denn diese Entwicklung sei vom Zuströmen großer Massen wissensdurstiger Kleriker und Laien bedingt gewesen, und zwar von solchen, die schon einen Schatz elementarer Bildung, besonders auch die Kenntnis der lateinischen Sprache besaßen. Man sollte auch nicht übersehen, daß in diesen oft so verlästerten Dom- und Klosterschulen jene Menschen herangebildet wurden, die uns die großartigen Schöpfungen des Hochmittelalters in Wissenschaft und Kunst schenkten, vor denen wir heute noch voll Bewunderung stehen.

Die Neugründungen der Orden im 13. Jahrhundert, vor allem der Franziskaner und Dominikaner, kamen anfangs für die eigentliche Jugenderziehung unmittelbar kaum in Betracht. Dagegen stellten sie bedeutende Hochschullehrer und trugen so mittelbar zur Förderung der Jugendbildung erheblich bei. Nicht vergessen werden darf auch die Leistung der großen scholastischen Meister für die Klärung wichtiger bildungstheoretischer Fragen. Es sei hier nur erinnert an das in zahlreichen Formulierungen geradezu modern anmutende Werkchen des hl. Thomas von Aquin „Über den Lehrer" (Quaestio disputata de Veritate 11).

In der angehenden Neuzeit erweist sich neben den Klöstern der alten Orden vor allem eine Neugründung im niederländischen Kulturkreis als starker Faktor für eine fortschrittliche Jugenderziehung: die „Brüder vom gemeinsamen Leben". Mit genialem Blick, starkem pädagogischem Eros und tiefster Religiosität rangen diese Männer um die Formung des Bildungsideals der Zeit. Die uns zum Teil unglaublich klingenden hohen Besuchszahlen ihrer Schulen (1000 und mehr Schüler) zeugen von der Wertschätzung, die diese Ordensschulen als Erziehungsstätten und ihre Lehrer als Erzieher genossen.

Und nun bricht in der Zeit der Glaubensspaltung die Blüteperiode jener neuen Orden an, die sich bewußt in den Dienst der Jugenderziehung stellen. Erinnert sei nur an die Ursulinen, die 1535 von der hl. Angela Merici, an den Schulorden des Notre Dame, der 1597 vom hl. Peter Fourier gegründet wurde, an die Stiftung der Somasker durch den hl. Hieronymus Aemiliani (1532), der Piaristen durch den hl. Joseph von Calasanz (1556—1648) und nicht zuletzt der Gesellschaft Jesu durch den hl. Ignatius von Loyola (1534). Ihnen schlossen sich im Laufe der Zeit immer neue Lehrorden an; ein Zeichen, wie stark das Bedürfnis nach tüchtigen Erziehern und Erzieherinnen der Jugend und wie groß das Vertrauen der Eltern zu diesen Schulen der Ordensleute war. So gründete 1608 Maria Ward das Institut der Englischen Fräulein; 1610 die hl. Franziska von Chantal die Salesianerinnen (Orden

[9] Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlichen Entwicklung (Leipzig [4] 1920) 9 f.

von der Heimsuchung); 1681 der hl. Johann Baptist de la Salle die Schulbrüder. Und so geht es fort bis in unsere Tage.

Man wird einwenden, die Leistungen der Ordensleute in der Vergangenheit könne man allenfalls gelten lassen. Sie seien aber unter Berücksichtigung der Zeitverhältnisse zu bewerten, die in ihrer Einfachheit viel geringere Anforderungen an die Erzieher gestellt hätten. Inzwischen aber habe sich die Zeit gründlich geändert. Darum aber gehe es gerade, ob die Ordensleute als Jugenderzieher unserer Zeit bestehen könnten.

Demgegenüber sei daran erinnert, daß sich auch in der Gegenwart die Erziehungsarbeit der Ordensleute kaum weniger fruchtbar erweist als in vergangenen Tagen.

Wer sich eine lebendige Vorstellung von den Leistungen katholischer Ordensleute in Unterricht und Erziehung machen will, der besichtige etwa die katholischen Schulen Nordamerikas[10]. Von der Volksschule bis zur Universität liegen sie zum weitaus größten Teil in den Händen von Ordensleuten. Diese Erzieher haben die Anerkennung zahlloser Eltern gefunden, die aus allen Schichten der Bevölkerung ihre Kinder den Ordensschulen zuführen. Dabei braucht nicht in Abrede gestellt zu werden, daß es auch in den „Staaten" katholische Eltern gibt, die der Erziehung durch Ordensleute kritisch gegenüberstehen. Die Jugend, die aus diesen Anstalten hervorging, hat sich im Leben durchweg bewährt und ist ihren früheren Lehrern und Erziehern in treuer Anhänglichkeit zugetan. Schwerer aber wiegt zweifelsohne das anerkennende Urteil der öffentlichen Unterrichtsinstanzen, namentlich der Staatsuniversitäten, die in vielen Staaten die Examina der Schulen unter ihrer Kontrolle haben. Jeder Besucher wird bestätigen, daß diese Schulen trotz der beschränkten Mittel, die ihnen zur Verfügung stehen, mit dem pädagogischen Fortschritt der Zeit, soweit er berechtigt ist, nicht nur Schritt halten, sondern ihn auch maßgeblich mitzugestalten suchen.

Wie es in den Vereinigten Staaten von Nordamerika ist, so auch in all jenen Ländern in Europa und Übersee, in denen die Ordensschulen und Ordensinternate sich frei entfalten können. Nicht vergessen werden dürfen in diesem Zusammenhang die Verdienste um die Förderung und Erhaltung des Deutschtums im Ausland, die sich die katholischen deutschen Auslandsschulen, von denen nicht wenige der Leitung von Ordensleuten unterstehen, erworben haben und noch ständig erwerben.

Und bei uns in Deutschland? Die Tatsachen sprechen auch hier eine deutliche Sprache. Nach der neuesten Statistik besuchen beispielsweise in Preußen heute über 64 Prozent aller studierenden katholischen Mädchen Ordensschulen. Gewaltige Summen haben diese der katholischen Initiative entsprungenen Schulen Staat und Gemeinden im Laufe der Zeit erspart und ersparen sie auch heute noch. Man übersieht es oft, daß die Ordensfrauen durch viele Jahrzehnte hindurch sozusagen allein und aus

[10] Vgl. J. Schröteler, Das katholische Schulwesen in den Vereinigten Staaten von Nordamerika: Schule und Erziehung 15 (1927) 22 ff.; ders., Die Lösung der Schulfrage in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, Die Erziehung 6 (1931) 507 ff.; Directory of Catholic Colleges and Schools (Washington, jährlich).

eigener Kraft die weibliche Jugend heranbildeten, als der Staat seine Verpflichtung auf diesem wichtigen Kulturgebiet kaum zu spüren schien. Die Leistungen dieser Schulen sind so oft von den unparteiischsten Beurteilern des In- und Auslandes anerkannt worden, daß es sich erübrigt, dazu auch nur ein Wort zu sagen. Nur auf eines sei hier hingewiesen: die Ordensfrauen haben ganz wesentlichen Einfluß auf die innere Ausgestaltung unseres Mädchenschulwesens ausgeübt. Man denke etwa, um nur das eine oder andere Beispiel anzudeuten, an den Beitrag zur innern Entwicklung des bayerischen Schulwesens durch die „Armen Schulschwestern Unserer Lieben Frau" (Generalat München). Vor kurzem ist diese Leistung in einer vorzüglichen Monographie über diesen Orden durch Sr. Maria Liobgid Ziegler[11] schlicht, objektiv und überzeugend herausgestellt worden. Oder man denke an das nicht weniger förderliche und richtungweisende Wirken der „Englischen Fräulein" in Bayern, dem Dr. M. Theodolinde Winkler in dem Buch „Hundert Jahre im Dienst der höheren Mädchenbildung"[12] ein schönes Denkmal gesetzt hat.

III.

Aber trotz dieser Tatsachen stellen viele Menschen von heute die Eignung der Ordensleute zur Jugenderziehung in Frage. Niemand wird leugnen, daß auch bei den Klosterschulen Fehler und Mängel vorgekommen sind. Das könnte aber nur dann ernstlich ins Gewicht fallen, wenn diese Schwächen durch ihre unverhältnismäßig starke Häufung oder ihre krasse Form als eindeutige Zeichen grundsätzlichen Versagens der Ordensleute aufgewiesen würden.

Allein ein solcher Nachweis ist bisher nicht gelungen. Fest und unerschütterlich stehen die Ordensschulen und Ordensinternate im Vertrauen des katholischen Volkes. Es ist sich der Grenzen klösterlicher Erziehung wohl bewußt; es weiß um die Bedenken, die wir kurz umrissen haben. Aber es spürt, daß hier wahr ist: Die Grenzen und Gefahren sind nur die Schatten hellstrahlenden Lichtes.

Bei unserem raschen Gang durch die Geschichte konnten wir bereits auf das eine oder andere erhobene Bedenken Antwort geben. An dieser Stelle soll das Geheimnis der Erfolge, die den Ordensleuten in der Jugenderziehung beschieden sind, noch ein wenig tiefer begriffen werden.

In der Weltabgeschiedenheit liegt der Grund für die dem Erzieher so notwendige Konzentriertheit auf die eine Aufgabe, ganz der Jugend zu leben. Der Ordensmann ist dadurch von tausend Abhaltungen und Verpflichtungen befreit, die dem Erzieher in der Welt ein so gerütteltes Maß an Zeit und Kraft nehmen.

Aber diese „Weltferne" bringt noch einen andern, kostbareren Gewinn: Der Ordensmann hat den „erhöhten Punkt gefunden, von dem aus die Landschaft ganz überschaubar" wird. Das ist ja zweifelsohne die Gefahr des Erziehers in der Welt, daß er der Dämonie der „existentiellen Nähe"

[11] München 1935, Verlag Benno Filser.
[12] München 1935, Verlag Benno Filser.

nur zu leicht unterliegt. Damit verliert er jene innere Souveränität, die zur rechten Wertung der Geschehnisse unerläßlich ist. Es will uns scheinen, daß jene „Distanz", die ein Über-den-Dingen-Stehen ermöglicht, für den Erzieher bedeutsamer ist als das Hineingerissensein in den Strom der Welt. Er muß ja der Jugend das Echte zu vermitteln suchen, jene in Wahrheit bildenden Werte, die das schnell vorüberhuschende Jetzt des Augenblicks überdauern. Er wird das nur können, wenn er die Welt „sub specie aeternitatis" sieht.

Dabei irren die Menschen, die glauben, der Ordensmann lebe in einer „ganz andern" Welt. Er ist ein Mensch von Fleisch und Blut; er muß die entscheidenden Kämpfe mit den Dämonen des Lebens Tag für Tag in seiner Brust durchfechten; er muß zu einer möglichst kompromißlosen Lösung vordringen und so nach der Erfüllung des Menschenideals streben. Da ihm als Erzieher Kinder und Jugendliche d i e s e r Zeit zu formen aufgegeben ist, muß er mit allem Ernst die Höhen und Tiefen unserer Epoche und unseres Volkes zu begreifen trachten. Die literarische Tätigkeit der Ordensleute beweist ebenso wie ein Einblick in ihre stille Arbeit in der Schulstube, wie ernst sie es mit diesem Imperativ Gottes nehmen. Doch Ordensleute kennen die Welt auch aus ihren eigenen Studienjahren an staatlichen Universitäten und sehen sie immer von neuem im verständnisvollen Verkehr mit den zahlreich in Ordensschulen aus- und eingehenden Eltern und ehemaligen Schülern oder Schülerinnen. Außerdem haben sie als Angehörige von Orden, die in vielen Ländern verbreitet sind, meist mehr Berührung mit dem wirklichen Leben der großen Welt als die Lehrkräfte anderer Schulen.

Gewiß, Ordensleute leben in jungfräulicher Ehelosigkeit. Sie sind sich der Grenzen bewußt, die ihnen damit gezogen sind. Durch Aufnahme geeigneter Laienkräfte suchen sie diesen Mangel in der Erziehungsgemeinschaft auszugleichen. Aber das wäre nur etwas Äußeres. Ist nicht gerade das heroisch verwirklichte Ideal jungfräulichen Lebens für die um Reinheit ringende Jugend häufig von entscheidender Bedeutung? Man braucht hier nicht bloß zu denken an die kaum ersetzbare Wirkung dieser Lebensform bei jenen ins Laster versunkenen Jugendlichen, wie sie etwa in den Anstalten des „Guten Hirten" und andern Ordensgenossenschaften erzogen werden; nein, überall, wo es um die Formung junger Menschen geht, kann die erlebte Tatsache gar nicht hoch genug angeschlagen werden, daß die völlige Beherrschung des Geschlechtlichen nicht ein in weiter Ferne aufleuchtendes Wunschbild, sondern eine reale Möglichkeit ist, wenn sie nur aus gültigem Motiv, mit ganzem Ernst und unter Einsatz der rechten Mittel angestrebt wird.

Die aus der gleichgeschlechtlichen Zusammensetzung der Ordensfamilie entstehenden Grenzen wird man sicherlich in einer Zeit wie der unsrigen, welche die hohe Bedeutung der Geschlechtsunterschiede erkannt hat, weniger betonen. Zudem gibt es den „mann-männlichen" Mann und die „frau-frauliche" Frau nur selten, wenn sie überhaupt existieren. Wer einen Einblick in die erhebliche Breite der Charakterverschiedenheit in den Ordenshäusern hat, den wundert es nicht, daß die Gefahr der Einseitig-

keit, die man beschwört, in der Tat viel geringer ist, als der Theoretiker anzunehmen geneigt scheint.

Damit ist auch bereits dem Einwand begegnet, der aus dem aszetischen Lebensideal hergeleitet wird. Erziehung ist ohne ein erhebliches Maß an freiwilligem Verzicht nicht möglich. Wo das Sich-versagen-Können nicht zum zentral wirksamen Grundsatz des Menschen geworden ist, fehlt die entscheidendste Voraussetzung für das Finden jenes Maßes, das Ziel aller Erziehungsarbeit sein muß. Man sollte meinen, je notwendiger einem Volke der Gedanke des Verzichtes und des Opfernkönnens sei, um so aufgeschlossener müsse man dafür sein, daß es Erzieher gibt, die dieses der Jugend so schwer eingängige und doch so notwendige Lebensprogramm nicht nur aufstellen, sondern Tag für Tag still und selbstverständlich durchführen.

Geradezu erstaunlich aber wäre es, wenn man die straffe Führung und innere Geschlossenheit der Ordensfamilie als einen Mangel ansehen wollte, da man doch, vielleicht schon zu weitgehend, betont, daß nur die „geschlossene Gruppe" erziehungsfähig sei. Gewiß, je größer der soziale Organismus ist, um so mehr muß damit gerechnet werden, daß er nicht ausschließlich aus Elite zusammengesetzt ist. Wer aber die Auswahlgrundsätze der Orden kennt, wer weiß, wie methodisch dort lange vor dem nur zu oft versagenden Testverfahren oder der so hoffnungsvoll sich entwickelnden Heerespsychologie die Ausscheidung Untauglicher vorgenommen wurde, der wird zwar nicht in Abrede stellen, daß neben hervorragend geeigneten auch mittelmäßige Menschen vorhanden sind; er wird aber, aufs Ganze gesehen, anerkennen, daß die Ordensfamilien den Vergleich mit andern Gemeinschaften wohl auszuhalten vermögen, zumal da sie auch rein natürlich durch die Abgeschlossenheit günstigere Vorbedingungen für höhere Leistungen in den Unterrichtsfächern haben und sich schon um ihres eigenen Bestandes willen zu edlem Wetteifer mit den besten staatlichen Anstalten angetrieben fühlen.

Traditionsgebunden sind die Klöster und ihre Erziehung. Das deucht uns gegenüber der Reform- und Experimentiersucht mancher Zeiten kein geringer Vorteil. Wenn irgendwo, muß im Erziehungswerk der Fortschritt, jedenfalls, wenn er in breiterem Ausmaß Platz greifen soll, so viel Bewährung in sich tragen, daß nicht nur etwas Neues, sondern etwas Besseres geschaffen wird. Daher werden die Stätten der Traditionsgebundenheit vor allem in der Erziehung immer ihre lebenswichtige Funktion behalten. Allerdings darf keine Erstarrung eintreten. Die klösterliche Erziehung hat in ihrer Geschichte gezeigt, daß sie, aufs Ganze gesehen, diese Gefahr zu bannen durchaus in der Lage war. Sie hat nicht nur den berechtigten Anforderungen der Zeiten Rechnung getragen, sondern auch mit gesundem Sinn und glücklichem Griff Neues angebahnt und gefördert.

Das Generationenproblem dürfte in den Orden kaum erheblich anders gelagert sein als sonst in der Welt. Die lebendige Spannung zwischen alter und junger Erzieherschaft gehört zum Köstlichsten, was eine Erziehergemeinschaft in sich zu bergen vermag. Diese Spannung kann um so

stärker sein, je lebendiger und fester das geistige Band ist, in dem das Ganze zusammengehalten wird. Wo aber wäre eine Gemeinschaft mehr in sich gefügt als jene, die aus einer großen Idee, aus tiefstem religiösem Ethos, aus persönlichster mitbrüderlicher Liebe und Verbundenheit zusammenwächst? Gerade dadurch wird der Einsatz und Ausgleich verschieden gearteter Kräfte ermöglicht, die alle in ihrer Eigenart wertvoll, aber auch begrenzt sind. Alle Gemeinschaft fordert von jedem Glied Opfer und Verzicht. Aber je freudiger sie im Interesse des Ganzen gebracht werden, je lebendiger bei allen die Grundhaltung echter Gemeinschaft, die Selbstlosigkeit, ist, desto mehr wird das Wohl und Gedeihen des Ganzen nicht bloß erstrebt, sondern auch verwirklicht, und das ist vor allem für die Erziehungsgemeinschaft bedeutsam.

Nur von diesem Ganzen her ist klösterliche Erziehung zu begreifen. Die junge Generation wächst in das Ganze hinein, in seinen Geist und seine Tradition. Getragen von diesen starken Kräften, vermögen auch Schwächere viel eher als in einer locker gefügten Gesellschaft Nützliches, ja Erkleckliches zu leisten. Nicht der einzelne ist es ja, der hier erzieht, so wichtig auch sein Wirken sein mag. Die Erziehung der Ordensleute hat ihr Geheimnis in den Kräften der aus einer Idee schaffenden, spannungsreichen und geschlossenen Gemeinschaft. Diese ist mehr als die Summe ihrer Teile; sie wirkt nicht wie ein mechanisches Gebilde nach dem Gesetz vom Parallelogramm der Kräfte, in ihr ist der erzieherische Geist in stärkster Ausprägung lebendig. Übrigens ist gerade in Klöstern durch den Hilfsdienst, der in Aufsicht, Spiel und Wanderung von jugendlichen, selber noch in der Ausbildung stehenden Ordensangehörigen geleistet wird, weit mehr als in den meisten weltlichen Schulen dafür gesorgt, daß ein jugendliches Lebensgefühl diese Erziehungsgemeinschaft kräftig durchpulst.

Aber damit ist das letzte noch nicht gesagt. Diese Erziehergemeinschaft ist religiös: eine Gemeinschaft, in deren Zentrum Gebet und Opfer stehen, die getragen und beherrscht ist von dem Erzieher der Menschenseelen, vom lebendigen Gott selbst. Dem Ordensmann ist Erziehung hohe und verantwortungsbewußte Lebensäußerung seines „Opus Dei", eine der höchsten Formen der Nächstenliebe, Dienst an den Kindern Gottes, Aussaat auf den Ackerboden des Himmelreiches. Daher sucht sich der Ordensmann immer mehr zu einem tauglichen Werkzeug in der Hand des großen Erziehers zu formen, der allein Zugang hat zu der geheimsten Kammer des menschlichen Herzens, zu der Stelle, wo in tiefer Verborgenheit Wachstum und Entfaltung der werdenden menschlichen Persönlichkeit vor sich geht.

Mancher Ordensmann — niemand leugnet das — versagt in diesem Ringen. Menschliche Armseligkeit und Kleinheit finden sich auch hinter Klostermauern. Wie so vieles andere in Kirche und Christentum machen auch die Ordensschulen heute — wenigstens in einigen Ländern — eine Krise durch. Eine neue Zeit mit ihren Anforderungen pocht an ihre Tür und verlangt Einlaß. Da ist es Pflicht der Ordensleute, sich nicht auf überkommene Formen und Rechte einseitig zu versteifen, sondern mit

offenem Blick „alles zu prüfen und das Gute zu behalten" (1 Thess. 5, 21). Mehr als sonst muß heute neben der Treue zur Tradition die Aufgeschlossenheit für das Neue und die Fähigkeit der Anpassung stehen. Niemals wird man das Mittel zum Selbstzweck werden lassen! Daher sollen Ordensleute nicht in jeder Kritik gleich einen „Angriff" sehen, sondern vielmehr einen Aufruf zum Fortschritt. Sie können dabei auch von der Jugend lernen, die ein feines Gefühl dafür hat, ob sie richtig oder falsch, mit Einsicht und Weite oder mit Unverstand und Enge geführt wird. Damit diese Anpassungsfähigkeit gewahrt bleibt, ist es gerade in solchen Zeiten Pflicht der kirchlichen Autorität, darüber energisch zu wachen, daß nicht in den oberen Leitungen der Ordensgenossenschaften eine Überalterung eintritt, die auch beim besten Willen den wechselnden Anforderungen unserer gärenden Zeit nicht gewachsen sein kann und die Initiative lähmt. Auch die Laien, besonders die Eltern, können mitwirken zur Blüte der Ordensschulen: durch Unterstützung, Anerkennung, Verteidigung, aber auch durch offenes Hinweisen auf Mängel, Versagen, Notwendigkeit neuer Einrichtungen usw.

Aber im letzten Grund bleibt entscheidend etwas anderes: Von den Anfängen an bis auf unsere Tage stand und steht vor den Ordensleuten das leuchtende Bild echter Erzieherschaft, lebt in ihrem Herzen und in ihrer Mitte jener, der von sich gesagt hat: „Einer ist euer Meister, Christus!" Solange die Orden ihrem hohen Ideal treu sind, werden sie trotz aller Mängel im einzelnen das bleiben, als was sie sich in der Geschichte bewährt haben: hochwertige Pflanzstätten der Jugendbildung, die im reichen Kranz des Bildungswesens unserer Zeit eine bedeutsame Stelle einnehmen.

Vom Verein zum hierarchischen Apostolat

Von Constantin Noppel S. J.

Die Hervorkehrung der Lehre vom mystischen Leibe Christi — so schreibt Ludwig Kösters — „hat in unsern Tagen ohne Zweifel sehr viel dazu beigetragen, Verständnis und Liebe der Kirche zu wecken."[1] Mit der richtig verstandenen Definition der Kirche als des mystischen Leibes Christi[2] ist nicht nur, wie Kösters a. a. O. ausführt, Seinsgrund und Einheitsprinzip für die Rechtskirche und Liebeskirche zugleich ausgesprochen; es werden dadurch selbst so willkürliche Gebilde, wie es die verschiedenen Vereine waren und großenteils noch sind, in eine neue Beziehung zur Kirche als dem lebendigen Leibe Christi gebracht. Den Einfluß, den die Erkenntnis der Kirche als des geheimnisvollen Herrenleibes auf diese Gebilde ausübt, kann man vergleichen mit der Kraft eines Magnetes, der alles, was in sein magnetisches Kraftfeld eintritt, nach bestimmten von ihm ausgehenden Gesetzen und Bahnen ordnet und lagert, in seinen

[1] Ludwig Kösters, Die Kirche unseres Glaubens (1935) 151.

[2] Kardinal Franzelin, Theses de ecclesia Christi (Rom 1887) 308—319.

Wirkkreis in verschiedenster Abstufung bis zum restlosen Anschluß einbezieht.

Diese Kraft teilt sich der Kirche nicht nur als Liebes-, sondern auch als Rechtskirche, also auch in ihrem hierarchischen Aufbau nach dessen rechtlich-organischer Seite hin mit. Die einzelnen Gliederungen der Kirche, also vorab die Diözesen und in ihnen die Pfarreien, werden wieder klarer erkannt als belebt und durchwaltet vom Geist und von der Kraft, die von den lebendigen Organen am Leibe Christi, den Bischöfen bzw. den von diesen beauftragten Priestern, vorzüglich den Pfarrern vermittelt wird. Die Vollmacht, die ihnen von der Kirche übertragen ist, erscheint wieder mehr als ein Ausfluß der Macht dessen, der redete wie einer, der Macht hat[3]. Somit erscheinen sie selbst wieder als potestatem habentes, als Machtträger, Träger heiliger Macht, von der lebendige Kraft und Anziehung ausgeht und die sich nicht erschöpft im eng umschriebenen Aufgabenkreis einer bestimmten Funktion gleich der irgend eines Angestellten. Die Ausstrahlung dieser Kraft in den ganzen Bereich der Diözese oder Gemeinde zwingt nun aus innerer Notwendigkeit all die im Laufe der Zeit mehr oder weniger unabhängig von der kirchlichen Hierarchie gewordenen Einrichtungen und Zusammenschlüsse der Christen, zu dieser neu erwachten oder doch neu gefühlten Kraft Stellung zu nehmen, sich in irgend einer Weise diesem geheimnisvollen Kraftfelde einzufügen.

I.

Mehr äußerlich gesehen, stellt sich dieses Streben als ein Zug zum Organischen dar, wie er gleichzeitig auch auf dem Gebiete der allgemeinen Soziologie, dem Werden und Sich-wandeln der natürlichen Gesellschafts- und Gemeinschaftsformen, beobachtet werden kann. Die Wende zum Organischen setzt besonders nach dem Kriege stark ein. Der Krieg hatte ja in alle noch bestehenden Gebilde mit rauher Hand schonungslos eingegriffen, viele völlig zerstört. Aber dadurch hat er, der Lebenszerstörer, doch wieder die Sehnsucht nach echter Lebensgemeinschaft geweckt, die nach der Nacht des Grauens und des Todes neues Leben spendet und gebiert. So schwand weithin Geschmack und Freude an der rein äußerlich aus dem Aneinanderreihen von Individuen entstandenen Gesellschaft. Unter Überwindung alter liberaler Auffassungen wurden wieder Begriffe wie Volkstum und vor allem Volksgemeinschaft lebendig[4]. Dies macht sich vor allem in dem Ruf nach der Familie geltend. Mochte dieser Ruf manchmal allzu ausschließlich erschallen und nicht beachten, daß auch der Weg zur Familie erst sorgfältig bereitet werden muß und hierzu wiederum Organe notwendig sind, so war er doch nur allzu verständlich, nachdem ja gerade der Familie durch den Krieg die tiefsten Wunden geschlagen waren[5].

Bald erkannte denn auch die Seelsorge die Bedeutung der Familie als Lebenszelle für die christliche Gemeinde und ließ endlich lebendig werden,

[3] Matth. 7, 29.
[4] Vgl. unsere Schrift „Der Weg zur christlichen Volksgemeinschaft" (1921).
[5] Vgl. „Zurück zur Familie": „Stimmen der Zeit" Bd. 100 (1921) 161—171.

was an sich ständige Lehre der Kirche war und besonders noch von dem die Zeiten wie wenige überschauenden Leo XIII. in seinen Schreiben über die christliche Familie betont worden war, so besonders in den Enzykliken „Arcanum" vom 10. Februar 1880 und „Rerum novarum" vom 15. Mai 1891 und den Breven zur Ausbreitung des Vereins der christlichen Familie „Neminem fugit" vom 14. Juni 1892 und „Cum nuper" vom 20. Juni 1892. Diese Schreiben nahmen zum Teil ausdrücklich auf die Zersetzungsarbeit des Sozialismus Bezug. Pius XI. hat nicht nur in „Quadragesimo anno" vom 15. Mai 1931 die Gedanken Leos in „Rerum novarum" neu aufgenommen und zeitentsprechend weitergeführt, sondern auch der neubetonten Bedeutung der Familie in einem eigenen Rundschreiben „Casti conubii" vom 31. Dezember 1930 umfassend Rechnung getragen.

Zunächst richtete sich jedoch im kirchlichen Leben Deutschlands die neue Betonung der Familie nach dem Kriege gegen die aus der Vorkriegszeit bestehenden mannigfachen kirchlichen Vereine, namentlich die Standesvereine. Die sog. Vereinsmüdigkeit wurde fast zu einem geflügelten Wort. Sie war gewiß oft ehrlich vorhanden und aus dem Streben nach Innerlichkeit und Stille im Gegensatz zum Zerschlagen des Heimes durch den Weltkrieg und zu seinem lauten Tosen und Toben hervorgegangen. Oft freilich mußte dieses Wort auch als Deckmantel dienen für eine Müdigkeit, die tatsächlich Erschlaffung und unrühmliche Unlust zu Auf- und Weiterbau war. Aber über die Vereinsmüdigkeit hinweg ging die Entwicklung zum gärenden Suchen nach neuen, aus innerer Kraft gewachsenen Formen. In unserem Aufsatz „Gärung im katholischen Vereinswesen" schrieben wir, man könne diese Vorgänge auf die überspitzte Frage Pfarrgemeinde oder Standesgemeinde bringen[6].

Wie im allgemeinen öffentlichen Leben, so ermöglichten auch im kirchlichen Vereinsleben die nach außenhin wenigstens demokratischen Formen und Formeln diese innere Umwandlung, dieses lebendige Suchen und Tasten nicht nur nach neuen Ausdrucksformen, sondern mehr noch nach lebendigem Anschluß an einen wahren Lebensquell. Nie war der Kampf gegen alles Äußerliche, gegen alle Vereinsmeierei, gegen alles Hohle wohl heftiger als in jenen Tagen. Es ist erklärlich, daß sich diese Wandlung zunächst in den kleineren Gebilden, also vor allem im Rahmen der einzelnen Gemeinde, der einzelnen Pfarrei da und dort durchzusetzen begann. Und es ist ebenso erklärlich, daß die Spannung am längsten zwischen den höheren Instanzen, aufseiten der Vereine also, gegenüber den sog. Zentralen, bestand. So standen diese selbst dann, wenn sie sich bemühten, in der angegebenen Richtung voranzuschreiten, gar oft im lebhaftesten Feuer der Kritik und mußten ihre unbestreitbar große und unersetzliche Bedeutung hier und dort oft bis zur völligen Verkennung verkleinert sehen. Wie immer schoß man bei solchen Bestrebungen auch oft völlig über das Ziel. Statt einem ruhigen organischen Umbau, eben dem Eintreten der alten Gebilde in dieses neue Kraftfeld, Zeit und Raum zu geben, drängte man oft auf völlig neue Formen oder glaubte gar, ohne irgendwie ge-

[6] „Stimmen der Zeit" Bd. 104 (1923) 353.

staltete vereinsmäßige Gruppen auszukommen. Die Gefahr war nahe, daß man einen Organismus ohne Organe schaffen wollte.

Das Problem, das dieser eben geschilderten Entwicklung zu Grunde lag, war eigentlich die Frage: Wie finden die Laien lebendigen Anschluß an die Kirche, und zwar an die lebendige Kirche, wie sie rechtlich, organisiert in der Hierarchie ihnen entgegentritt? Damals freilich, mitten in der Entwicklung, lag diese Formulierung noch fern; heute sehen wir sie klar. Dennoch hatte schon 1922 am 23. Dezember im Rundschreiben „Ubi arcano Dei" Pius XI. die gleiche Losung ausgegeben, die Katholische Aktion gefordert. Vielleicht stieß dieses Wort unbewußt gerade in Deutschland deshalb so lange auf großen Widerstand, weil hier tiefer als sonstwo um seinen Inhalt gerungen wurde.

Parallel mit diesem Ringen der Laien in der Kirche um den lebendigen Anschluß an den hierarchischen macht- und geisterfüllten Aufbau der Kirche geht das Streben der Laien, in der lebendigen Teilnahme am kirchlichen Gnadenleben, durch Hineinwachsen in den Gottesdienst der Kirche, durch die Wiederbelebung der Liturgie, den lebensvollen Anschluß an die aus der Weihegewalt der Kirche strömenden Gnadenquellen zu erhalten[7]. Dieser Anschluß vollzieht sich sinn- und naturgemäß viel ruhiger und scheinbar unter ganz andern Gesetzen. Dennoch darf dieses doppelte oder besser zweigegliederte Streben nicht übersehen werden. So wie die Kirche gleich wesentlich Trägerin des göttlichen Willens und Trägerin der göttlichen Liebe, Rechtskirche und Liebeskirche[8] ist, so mußten auch diese beiden Wege aus einer innern Notwendigkeit heraus gemeinsam gegangen werden. Ja, wir dürfen gerade in dieser ungewollten Gemeinsamkeit ein Zeichen erblicken, wie diese Bewegung als Ganzes und somit auch in den beiden durch inneres Lebensgesetz mehr als in der äußern Erscheinung verbundenen Strömungen dem innersten Leben der Kirche wesensgemäß und somit Geist von ihrem Geiste ist.

Während diese große Doppelströmung darauf hinzielt, den Laien eben als Laien in die Hierarchie irgendwie einzuordnen, hat nicht zuletzt im deutschen Vereinswesen noch ein anderer Gedanke Gestalt gewonnen, nämlich Laienkräfte gleichsam in geradliniger Fortführung der Hierarchie einzusetzen. Wir möchten diesen Gedanken den diakonischen nennen. Er lehnt sich sehr eng an das Vorbild der Diakone der Apostelgeschichte 6, 1—4, den Diakonat der alten Kirche im allgemeinen, an und nähert sich anderseits den Diensten der tätigen Brüder- und Schwesternorden. Am ausgeprägtesten zeigt sich dieser Typ in der Seelsorgshilfe bzw. bei der Seelsorgshelferin, und er sucht sich auch durchzusetzen im sog. niederen Kirchendienst, der früher ja sicher in weit ausgedehnterem Maße an sich von Klerikern versehen wurde. Auch die Entwicklung mancher als Mitgliedervereine getätigten Gründungen zu Arbeitszentralen, die unmittelbar

---

[7] Betr. dieser zweifachen Hierarchie vgl. S. Tromp, Actio Catholica in Corpore Christi (1936) 33.

[8] Vgl. Kösters a. a. O. S. 150—151; besonders auch M. Gierens, Eucharistie und Corpus Christi Mysticum: Theol.-prakt. Quartalschrift 1933, 780—781: „Rechtskirche und Liebeskirche sind eins in der Gnadenkirche."

der kirchlichen Behörde eingegliedert sind und praktisch völlig unter der Leitung des Klerus stehen, gehört hierher; es ist die Umwandlung von Vereinen und Verbänden zu Diözesanstellen usw., die zum Teil auch auf eigene Mitgliederbeiträge verzichten und lediglich Quelle der Anregung und systematischen Durcharbeitung und Durchführung besonderer Seelsorgsaufgaben sein wollen. Wenn natürlich auch zahlreiche Laien unmittelbar, ja beruflich in diesem „Diakonate" stehen, so ist dieser Diakonat eben doch nicht wesentlich das Organ der Laienschaft im Rahmen der Kirche, wie wir dies von der Katholischen Aktion kennen lernen werden. Zu dieser Gruppe gehört seinem Wesen nach z. B. der Deutsche Caritasverband mit seinen Diözesanverbänden, in dem Vorsitzende und Geschäftsführer vom Bischof ernannte Geistliche, also Kleriker, sind, und der sich, zumal seit seiner offiziellen Anerkennung durch die Fuldaer Bischofskonferenz, auch gerne als Fortführung des alten Diakonates ansieht, soweit es sich nicht um die mit der Weihegewalt unbedingt verbundenen kirchlichen Funktionen handelt.

II.

Welches ist nun der Begriff des hierarchischen Apostolates? Was haben wir unter diesem Namen zu verstehen? Was bedeutet vor allem die Teilnahme des Laien am hierarchischen Apostolate? In der Beantwortung dieser Fragen wollen wir einer eben erst erschienenen Schrift von Sebastian Tromp S. J. „Actio Catholica in Corpore Christi" im wesentlichen folgen. Sie bietet auf Grund der Dogmatik und der Kundgebungen der Päpste, besonders Pius' XI., sowie eines fast lückenlosen Überblicks über die gesamte äußerst umfangreiche Weltliteratur auf diesem Gebiete in knappen, wohldurchdachten Worten und Sätzen eine vorzügliche und zugleich leichtverständliche Darstellung[9].

Im geheimnisvollen Organismus der Kirche können wir zunächst mit Tromp die Glieder schlechthin als Glieder ohne bestimmte Einzelfunktion auffassen. Diese Betrachtung entspricht der Betrachtung des Gläubigen, insofern er durch die Taufe in das Corpus Christi aufgenommen wurde und, soweit er ein lebendiges Glied ist, mit ihm in lebendigem Glauben verbunden bleibt. Bei dieser Betrachtungsweise unterscheiden sich die Glieder lediglich durch das Maß der Gnadenvereinigung mit Christus. Sie alle haben als Glieder am Leibe Christi ohne Unterschied die Pflicht des Apostolates, wenn auch dessen innere Kraft verschieden sein wird, je nach der Kraft der Liebe, die das Glied mit dem Haupte verbindet.

Wenn wir aber die Glieder nicht schlechthin als Glieder, sondern nach bestimmten, ihnen in der Kirche als dem Leibe Christi zukommenden

[9] S. Tromp S. J., Actio Catholica in Corpore Christi (Rom, Pont. Università Gregoriana, 1936), 51 S.; vom gleichen Verfasser: „De Corpore Christi Mystico et Actione Catholica ad mentem S. Ioannis Chrysostomi" (Rom, Pont. Università Gregoriana, 1933), 80 S. und „Actio Catholica et Hierarchia" in Periodica de re Morali, Canonica, Liturgica (Rom, Bd. XXV, Juni 1936). Vgl. ferner Dr. A. Menicucci im „Osservatore Romano" vom 30. 4. 1936 und in „Perfice Munus" (Turin XI. 1936) 200—204: La configurazione giuridica dell'Azione cattolica.

Funktionen, also als Organe betrachten, dann ergibt sich eine vielfache Abstufung mit Rücksicht auf Art und Dringlichkeit des in den einzelnen Funktionen enthaltenen apostolischen Auftrags. Diese Abstufung selbst ist nun nicht etwa schon die Hierarchie im eigentlichen Sinne des Wortes, wenn er auch landläufig ihm oft beigelegt werden mag. Es handelt sich wohl darum, daß jedes dieser Organe entsprechend den ihm eigenen Gnaden und Fähigkeiten bzw. Aufgaben richtig gewertet und dementsprechend sinngemäß innerhalb der heiligen Kirche eingesetzt werde, daß sie auch untereinander in der richtigen Weise sich zugeordnet seien. Dies alles besagt zwar eine „heilige Ordnung" von Glied zu Glied wie als Teil des Ganzen kraft der jedem dieser Organe eigenen Eingliederung unter das eine Haupt Christus. Christus sind sie alle eingegliedert, aber damit noch nicht im gleichen Sinne auch der Hierarchie.

Die Hierarchie bedeutet im eigentlichen Sinne nach dem kirchlichen Rechte zunächst die Rechts- und Gewaltenordnung innerhalb des Klerus und umfaßt somit, als Gruppenbezeichnung genommen, lediglich Kleriker[10]. Die Hierarchie ist somit im eigentlichen kanonischen Sinne nicht etwa die Gesamtheit der hier zu nennenden Organe des mystischen Herrenleibes, sondern lediglich deren erste Gruppe, Ordnung oder Stufe ausgestattet allerdings mit ganz besondern Gaben und Gewalten. Das von dieser Gruppe auszuübende hierarchische Apostolat stammt aus einer rechtlichen Sendung Christi, der der priesterliche Weihecharakter entspricht, durch den die Diener der Kirche in verschiedenem Maße unmittelbar Anteil haben am Priestertum Christi. Deshalb gilt auch ihnen vor andern das Wort des hl. Paulus: „Denn wenn ich das Evangelium predige, gereicht es mir nicht zum Ruhme; denn es obliegt mir als Pflicht. Wehe mir, wenn ich nicht das Evangelium predigte" (1 Kor. 9, 16).

Eine zweite Gruppe besonderer Organe am mystischen Leibe des Herrn sind die mit großen Gnadengaben ausgezeichneten Glieder, „die nach dem Willen Christi immer in der Kirche sein müssen". Wir alle kennen solch Gnadenbegabte aus jüngster Zeit, wie eine hl. Theresia vom Kinde Jesu, den heiligen Pfarrer von Ars und gewiß auch den jüngsten der Heiligen, den hl. Konrad von Parzham.

Eine weitere Gruppe bilden diejenigen, die den Weg der evangelischen Räte gehen, ob sie nun in beschaulichem Leben das Leben Christi, des Mittlers zwischen Himmel und Erde, fortsetzen oder als tätige Orden sein tätiges Leben, wie er Wohltaten spendend und alle tröstend umherging.

Als eigene Gruppe führt Tromp auch die Eheleute ein, die nach dem Paulusworte an die Korinther (1 Kor. 7, 7) ebenfalls ihre besondere Gabe von Gott haben und sich im Sakrament der Ehe als Werkzeuge des Heiligen Geistes gegenseitig die eheliche Standesgnade schenken. Tromp weist darauf hin, wie schon Chrysostomus die Familie eine Kirche im kleinen nennt.

Bevor wir die besondern Aufgaben der Laien im allgemeinen erwähnen,

[10] Vgl. CIC. can. 108 und 948.

weisen wir nochmals auf die oben geschilderte Gruppe derer hin, die ihr Leben vollständig in den Dienst der Diakonie, der Seelsorgs- und Hirtenhilfe stellen. Von der Apostolatsaufgabe gesehen, deckt sich ihre Funktion vielfach mit jener der tätigen Orden, lehnt sich grundsätzlich sogar noch enger an die Aufgaben der Hierarchie selbst an. Von der Laienschaft im allgemeinen unterscheiden sie sich eben dadurch, daß sie sich ausschließlich beruflich dem Dienste im Heiligtum und der Apostolatsarbeit widmen. Vorläufig freilich entbehrt diese sich erst allmählich bildende Gruppe noch einer bestimmten kirchlichen Form und somit auch eines bestimmten Standortes.

„Aber auch die Laien insgesamt haben ihr Amt im Herrenleibe, der die Kirche ist. Denn durch Tauf- und Firmcharakter nehmen sie auf ihre Art teil am Priestertum Christi und werden deshalb aus einem besondern Rechtsgrund (Titel) zum Apostolat des Gebetes, des Opfers, des Beispiels, des Wortes, der Tat ... gerufen. Ja noch mehr, in diesem Charakter wurzelt die Möglichkeit, daß sie berufen werden, den Priestern in ihrem kirchlichen Apostolat, zu dem allein die Hierarchie unmittelbar gesandt ist, aus nächster Nähe zu helfen" (S. 13).

Durch diesen ausdrücklichen Auftrag seitens der Hierarchie unterscheidet sich Katholische Aktion von irgend einer frei gewählten und gestalteten apostolischen Tätigkeit, dem Laienapostolat im allgemeinen Sinne. Denn durch den Ruf zur Katholischen Aktion seitens der Vertreter der Hierarchie wird die oben genannte Möglichkeit bzw. Fähigkeit des Laien, an dem direkt nur dem Priester aufgetragenen kirchlichen Apostolate (apostolatus ecclesiasticus) teilzunehmen, aktiviert. Es wird durch diesen ausdrücklichen Auftrag also eine besonders enge Verbindung zwischen Priester- und Laienapostolat hergestellt. Zu der gemeinsamen Gliedschaft des Klerus wie der Laien am Herrenleibe, der die Kirche ist, tritt noch die unmittelbare Verbindung zwischen den beiden Gliedern durch den Auftrag einerseits, durch dessen Übernahme und Ausführung anderseits.

Dieses Verhältnis bedeutet für das Laienapostolat zunächst, daß seine Werke, insoweit sie im Rahmen und Auftrag der Katholischen Aktion geschehen, aus der privaten Sphäre heraustreten und in den unmittelbaren Dienst der Hierarchie treten, der Christus der Herr den Auftrag gegeben hat, seine Schafe zu weiden, und den Beistand des Heiligen Geistes bis an das Ende der Zeiten verhieß. Über die Hierarchie nimmt also auch die Katholische Aktion an dieser Verheißung teil. Mit Recht heißt es also: „Die Abhängigkeit von der Hierarchie ist eine Ehre und verleiht Sicherheit."[11]

Dabei bleibt aber die Katholische Aktion wesentlich immer Laienapostolat und steht zum Apostolat des Priesters, des Hierarchen, immer im Verhältnis eines Hilfsapostolates. Die Katholische Aktion „ist Teilnahme am hierarchischen Apostolat, aber nicht an der Hierarchie selbst"[12]. Tromp schreibt: „Das Ziel der Katholischen Aktion ist,

[11] Azione Cattolica (Vatikan 1933) 10.
[12] Ebd. 8.

die Hierarchie zu unterstützen, insoweit diese selbst fühlt, der Hilfe zu bedürfen, nicht aber ihren Platz einzunehmen.... Denn während die Hierarchie alles, was sie ist und kann, unmittelbar von Christus hat, ist die Katholische Aktion in beider Hinsicht davon abhängig, wie weit jene aus dem ihr von Gott Anvertrauten den Laien mitzuteilen glaubt." (S. 36.)

Hieraus ergibt sich, daß die „Anteilnahme der Laien (oder auch der Laienschaft) am hierarchischen Apostolat der Kirche", wie Pius XI. „wiederholt bei feierlichen Gelegenheiten" die Katholische Aktion definiert hat (so Kardinal Gasparri an den Kardinal-Primas von Polen am 10. April 1929), natürlich nicht in dem Sinne zu verstehen ist, als ob dadurch die Laien Kleriker würden, ols ob sie als Glieder nunmehr der Hierarchie an deren Apostolat teilhätten, wie man dies etwa von einem neugeweihten Priester, der nunmehr seine Sendung von seinem Bischof erhält, sagen könnte. Diese Anteilnahme, auch oft Mitarbeit, Cooperatio, genannt, hat selbstverständlich immer ihren eigenen, wenn man will, analogen Sinn, wie oben ausgeführt wurde: eben Anteilnahme der Laien als Laien, auch im kirchenrechtlichen Sinne des Wortes.

Zur Bezeichnung der besonders engen Beziehung zwischen Hierarchie und Katholischer Aktion spricht man wohl auch von einer Eingliederung. Diese Bezeichnung wäre nicht zutreffend, sollte sie wörtlich eine seinsmäßig organische Verbindung bedeuten. Dieses Wort gilt wohl im übertragenen Sinn mit Hinblick auf die innige Verbindung des Gehorsams, der Einordnung, geistlichen Leitung, der kirchenrechtlichen Stellung und des apostolischen Auftrags. Wohl kann man die tiefere Wurzel dieses innigen Einflusses der Hierarchie auf die Katholische Aktion darin sehen, daß beide „lebendige Organe desselben Leibes Christi, der die Kirche ist, sind; Organe, die zwar absolut verschieden, dennoch nicht getrennt sind, da alle zugleich ... eins sind in Christo Jesu"[13].

Wenn hier zu dem Worte der Eingliederung bzw. Anteilnahme am hierarchischen Apostolat einige Einschränkungen gemacht werden, so ist dies eben notwendig, um dem Laienapostolat selbst in der Form der Katholischen Aktion, ja gerade auch in dieser, seinen Charakter als Apostolat der Laien zu wahren, wie es in der Taufe und besonders in der Firmung begründet ist. Wir haben schon oben bei der Behandlung der diakonischen Gruppe darauf hingewiesen, wie diese nicht wesentlich Organ der Laienschaft ist. Die Katholische Aktion soll und will aber das von der Kirche anerkannte eigene Organ des Laienapostolates sein. Darum ist auch die erste notwendige Eigenschaft der Katholischen Aktion, daß sie nicht nur von den Laien getragen, sondern von den Laien, unbeschadet der priesterlichen Assistenz, geführt werde (S. 34).

Nur kurz sei noch auf einige andere der von Tromp umschriebenen Wesensmerkmale der Katholischen Aktion hingewiesen. Hiernach ist die

[13] Actio Catholica et Hierarchia a. a. O. 115 ff.; vgl. auch diese Zeitschrift Bd. 125 (1933) 309 f. mit Bezug auf die der Hierarchie angepaßte Gliederung der Katholischen Aktion; treffender wäre hier der Ausdruck „Angliederung".

Katholische Aktion nicht beschränkt auf ein bestimmtes Alter oder Geschlecht, einen bestimmten Stand oder Beruf, wohl aber ist sie in sich, je nach den Umständen, nach den verschiedenen Gruppen gegliedert. Vor allem ist ihr Ziel religiös und übernatürlich, nicht wirtschaftlich, politisch oder sonst irgendwie diesseitig. „Dabei muß man aber vor Augen haben, daß das Ziel nicht mit dem Mittel zusammenfällt und daß auch natürliche Mittel helfen können, ein übernatürliches Ziel zu erreichen, da die übernatürliche Ordnung die Natur voraussetzt" (S. 34). Dies ist jenen gegenüber gesagt, die der Katholischen Aktion nur rein religiöse Mittel, wie Gebet, Predigt und Opfer, zuerkennen wollen. „Da das Ziel der Katholischen Aktion mit dem der Hierarchie und der Kirche sich deckt: die Ausbreitung des Reiches Christi in den Herzen, der Familie, der Schule, dem privaten und öffentlichen Leben, in Wissenschaft und Kunst ... mit einem Wort, die christliche Erneuerung der ganzen Gesellschaft, so darf kein geeignetes und erlaubtes Mittel ungenützt bleiben, aus dem Geist der Klugheit und jener allumfassenden Liebe, die allen alles wird, um alle zum Heil zu führen" (1 Kor. 9, 22) (S. 34).

Die Katholische Aktion unterscheidet sich schließlich von dem Laienapostolat im weiteren Sinne eben durch die schon vorher erwähnte ausdrückliche Sendung durch die Kirche, die nicht nur eine Erlaubnis oder Empfehlung umschließt. Dem entspricht der unbedingte Gehorsam gegenüber den Weisungen und Geboten der Hierarchie und auch ein Aufbau, der sich möglichst an die Struktur der Hierarchie selbst anlehnt. „Aus diesem Grunde wird auch die letzte Zelle der Katholischen Aktion für gewöhnlich die Pfarrei sein, wenn nicht ein schwerwiegender Grund entgegensteht" (S. 35).

III.

Nachdem wir versucht haben, den Begriff des hierarchischen Apostolates der Katholischen Aktion und der Anteilnahme der Katholischen Aktion am hierarchischen Apostolate zu klären, bleibt nur noch zu prüfen, wie sich gerade mit Rücksicht auf diese Anteilnahme am hierarchischen Apostolat der Kirche bzw. im Wachsen zu der Katholischen Aktion hin die Entwicklung im katholischen Vereinsleben, vorab im deutschen Raum, vollzieht und noch immer mehr vollziehen soll.

Das Wesentliche und Erste ist wohl eine klare Ausrichtung auf die Kirche als den lebendigen Quell von Leben und Kraft. Durch diese klare Zielrichtung wächst zunächst die Bedeutung der kirchlichen Handlung des Gottesdienstes im Leben des Vereins. Damit geht Hand in Hand ein größeres Verlangen nach religiöser Unterweisung, nach Einführung in die Quellen des heiligen Glaubens. Dies gilt ebenso für das Verständnis der Liturgie, der Teilnahme des Volkes am Gottesdienst, wie für die Einführung in die Glaubensquellen der Heiligen Schrift. Die von fast überall gemeldete rege Anteilnahme an den Bibelstunden ist ein ganz offenkundiger Ausdruck dieses Verlangens. Hieraus ergibt sich weiterhin ein immer stärkeres Erleben der Zusammengehörigkeit im Rahmen der Gemeinde, durch deren hierarchisches Zentrum, also gewöhnlich Pfarrer und

Pfarrkirche, diese Gnadengaben und Lehren vermittelt werden. Es wächst aber auch ganz allgemein die Verbundenheit innerhalb der Kirche selbst, die Verbundenheit in Christus.

Dank diesem Durchstoß zum Wesentlichen verlieren, abgesehen von manchen äußeren Zeiteinflüssen, die mehr weltlichen Formen des Zusammenschlusses und der Geselligkeit ihre in früheren Zeiten oft gerügte, wenigstens äußerlich gesehen überragende Bedeutung. Langatmige Versammlungen nicht minder als eine große Zahl von allerhand Vergnügungen und Feiern treten bescheidener in den Hintergrund und schaffen so erst Raum für die großen Aufgaben des lebendigen Mitlebens mit der Kirche, dessen Schlußglied eben die Teilnahme an ihrem großen Apostolate ist. Wir dürfen hoffen, auf dem Wege zu sein, das zu überwinden, was wir mit dem so früh verstorbenen Dr. Neundörfer 1927 schrieben: „Unser kirchliches Vereinswesen im besonderen krankt an einem doppelten Fehler: Es läßt das öffentliche Wirken der Gläubigen ohne organische Verbindung mit ihrem persönlichen religiösen Leben wie mit den wesentlichen Gemeinschaftsformen der Kirche.“ [14]

Aus der gleichen Entwicklung des Vereinswesens ergibt sich ein Aufblühen der Familie und damit auch all der Kräfte, die aus der Familie wieder auf die Apostolatsaufgabe der Katholischen Aktion zurückstrahlen. Dies gilt nicht nur in dem Sinn, daß dadurch die Familienglieder mehr Zeit für die eigentliche Familie übrig haben. Auch das Familienleben selbst kann nun aus der Vertiefung und religiösen Bereicherung des Vereinslebens neue Kraft und Nahrung ziehen. In viel größerem Umfange als früher dienen so die Vereine dem Familienleben, wird das im Verein Erarbeitete nicht lediglich wieder im Vereinskreis, sondern vor allem auch in der eigenen Familie fruchtbar werden.

Das gleiche gilt für eine Reihe von apostolischen Sonderaufgaben. Ein nicht geringer Teil der vielbeklagten Zersplitterung unseres Vereinslebens war ja dadurch bedingt, daß die allgemeinen großen Standesvereine, gleichviel ob nach Naturständen oder Berufen gegliedert, ihre Mitglieder so stark in Anspruch nahmen, daß die Pflege besonderer Aufgaben, wir denken z. B. an die Vinzenzarbeit, die Arbeiten in der Jugendfürsorge oder Trinkerfürsorge, nur schwer damit vereinbar waren. Die Folge war, daß sich für die meisten dieser Aufgaben neben den großen allgemeinen Standesvereinen immer wieder neue eigene Gruppen bildeten. Hier kann wiederum die neue Entwicklung buchstäblich Raum schaffen. Es wird möglich, auch diese notwendigen Apostolatsaufgaben, unbeschadet der jeweils erforderlichen eigenen Schulung und Zusammenarbeit, in den Rahmen der großen Gemeinschaft und Gemeinschaftsarbeit zu stellen.

Die Betonung der Anteilnahme am Apostolat der Kirche, also nicht nur einer Gliedschaft schlechthin, sondern der Eigenschaft als Organ der Kirche, als Werkzeug bei der Erfüllung ihrer Aufgaben, verlangt nach den Worten Pius' XI. an den Patriarchen von Lissabon vom 10. November

---

[14] „Stimmen der Zeit“ Bd. 113 (1927) 337: „Die Vertiefung der Katholischen Aktion.“

1933, daß der eine dem andern helfen muß, kein Glied tatenlos ist, sondern ein jeder geben muß nach dem Maße, wie er empfangen hat. Dadurch wird nun eine weitere Wandlung unseres Vereinswesens stark vorwärts getrieben. Obwohl der Anfang des katholischen Vereinswesens in Deutschland vielfach durchaus eine aktive Schar sammeln wollte, so waren doch die sich immer mehr und mehr einstellenden Klagen über die Massenorganisationen, die eben in erdrückender Mehrheit nur Masse gesammelt hätten, wenn auch vielfach aufgebauscht, so doch nicht immer grundlos. Der Bewahrungsgedanke, d. h. die Absicht, möglichst viele zu erfassen, damit sie wenigstens dabei seien, hatte mancherorts über den Gedanken der einsatzbereiten Apostelschar die Oberhand gewonnen. Daraus erklärt sich auch das zeitweise sehr starke Zurücktreten des Laienelementes in der Führung von Vereinen wie Verbänden. Demgegenüber ist es ein Kennzeichen der Katholischen Aktion, nicht so auf die Zahl wie auf die Auswahl ihrer Glieder zu sehen. Sie kann dies ohne Schaden für das Ganze tun, weil und insofern in diesen so ausgesuchten Mitgliedern der Geist des Apostolates lebendig ist und deshalb ein jedes von ihnen gleichsam einen gewissen Einflußkreis um sich bildet. Je mehr diese Entwicklung voranschreitet, um so frischer und freudiger wird auch das Leben des Laien in der Kirche. Diese Frische und Freudigkeit wird sich selbst denen mitteilen, die aus irgend welchen Gründen, aus Mangel an Zeit oder Gaben, diese Kraft zum apostolischen Schaffen nicht aufbringen können.

Über diesen mehr im Organisatorischen, Vereinsmäßigen sichtbaren Wandlungen stehen große geistige Gewinne der neuen Ausrichtung. So ergibt sich für alle Vereinigungen, ob sie nun unmittelbar in der Katholischen Aktion stehen oder nur von ihr befruchtet werden, die große klare Erkenntnis der Rangordnung der Werte. Die Bedeutung der Zugehörigkeit zur Kirche, der Gliedschaft am Leibe Christi tritt auch äußerlich ganz überragend in Erscheinung. Es wird klar, daß sowohl der Beruf wie auch andere diesseitige Dinge minderer Bedeutung sind, daß sie unbedingt der Verbundenheit mit Christus, dem Christenberuf, den Vortritt lassen müssen. Es wird klar, daß nicht nur der Klerus, die „Hierarchie", von Berufs und Amts wegen für Christus und seine Kirche zu leben und zu leiden hat, sondern nicht minder jeder andere, der sich rühmt, an ihrem Apostolat Anteil zu haben. So hilft diese Entwicklung auch in schweren Entscheidungen, die ewigen Dinge vor dem Zeitlichen zu sehen.

Der klaren Ausrichtung zur Kirche hin entspricht rückwirkend das Verlangen, von der Kirche nun auch ausdrückliche Sendung zu erhalten, nicht mehr lediglich als eine Gruppe alter oder junger Katholiken zu gelten und als solche bestätigt und gestempelt zu sein. Immer stärker erwacht das Verlangen, auch wirklich von der Kirche, vom Bischof, ausdrücklich gesandt zu werden, in diesem Sinne den Rahmen eines engen Vereins zu sprengen und sich mitverantwortlich zu fühlen für alle die Brüder und Schwestern, die draußen stehen.

Diese Erscheinungen neuen Lebens, die wir fast überall, wenn auch da oder dort vielleicht weniger klar und lebensstark, beachten können, sind

Zeugen, Ursachen und Wirkungen zugleich der inneren Umwandlung, die sich im katholischen Vereinsleben vollzieht, und die sich dank vor allem der immer klarer herausgearbeiteten Grundzüge der Katholischen Aktion immer einheitlicher zu vollziehen beginnt. Es erscheint nicht unangebracht, auch auf einiges hinzuweisen, was diese Entwicklung nicht benötigt. Vor allem verlangt sie nicht eine Aufgabe oder gar Auflösung der vereinsmäßigen Formen. Äußere, auch rechtliche Gründe mögen diese Formen sogar befürworten. Für eine nach außen in Erscheinung tretende Organisation oder Formung der Katholischen Aktion spricht zunächst die tägliche Erfahrung, daß gemeinsames Arbeiten einer größeren Zahl von Menschen auch immer irgend welche gemeinsame Formen verlangt. Es kommt hinzu die Notwendigkeit nicht nur der Einführung, sondern der steten gegenseitigen Schulung und Förderung, ebenso der Pflege persönlicher engerer Verbundenheit, um leichter gemeinsam die Schwere mancher Aufgaben tragen zu können. Auch der Charakter als Laienorganisation, die ja unter Führung von Laien stehen soll, legt diesen Gedanken nahe. Eben weil die Katholische Aktion nicht selbst Hierarchie ist, muß sie neben dieser einen entsprechend eigenen Aufbau haben, einen Aufbau, nicht gebildet von Klerikern, sondern von Laien, und dies durchgebildet bis in die Spitze. „Die Katholische Aktion unterscheidet sich auch von jenen Formen des sozialen Apostolates, wo der Klerus nicht lediglich bei der Lösung der Aufgaben hilft, sondern unter Ausschluß der Laien führt" (S. 38).

Des weiteren verlangt die Eingliederung in das hierarchische Apostolat keineswegs die Beseitigung aller über eine einzelne Diözese hinausgehenden Zusammenschlüsse. Man kann wohl sagen, daß ohne diese selbst im Geburtslande der Katholischen Aktion, ja gerade dort, die Katholische Aktion nie das geworden wäre, was sie heute ist. Darum wird auch in allen großen Ländern mit selbständigem nationalen Leben eine eigene gemeinsame Leitung der Katholischen Aktion und ihrer Hauptzweige eigentlich als selbstverständlich aufgefaßt[15]. Das der nationalen Leitung der Katholischen Aktion gegenüber fehlende hierarchische Glied wird gewöhnlich durch die Betreuung eines oder mehrerer Bischöfe der betreffenden Nation mit Wahrnehmung der bischöflichen Aufgaben bei dieser nationalen Zentralstelle ersetzt.

Ein Irrtum wäre es ferner, wollte man die sog. Standessäulen, d. h. die in den einzelnen großen natürlichen Gruppen der Männer und Jungmänner, Frauen und Jungfrauen erfaßbaren Christen als Katholische Aktion bzw. als einen dieser entsprechenden Ersatz für die bisherigen Vereine ansehen. Diese sog. Standessäulen bilden vielmehr den nächstgelegenen Wirkungsbereich der Katholischen Aktion, wie sie sich eben in den entsprechenden und nach den oben erwähnten Gesichtspunkten innerlich erneuerten Vereinen zusammengefunden hat. Im Sinne der erwähnten Unterscheidung von Tromp könnten wir sagen, diese sog. Standessäulen um-

[15] Vgl. diese Zeitschrift Bd. 125 (1933) 311.

fassen alle „Glieder" des mystischen Herrenleibes schlechthin, in ihrer Mitte aber müssen seine „Organe" wirken.

Das Wesentliche bleibt immer, daß, gleichviel in welcher äußern Form, der Geist des Apostolates, das Bewußtsein heiliger Sendung, in unsern Vereinen und darüber hinaus in möglichst vielen unserer Christen lebendig werde.

Es läßt sich nicht leugnen, wir deutsche Katholiken sind vielfach im apostolischen Geiste müde geworden. Die Erklärung liegt zum Teil gewiß darin, daß man sich um des Friedens willen mit den einmal gegebenen Grenzen abfinden wollte oder mußte. Es hatten sich gerade in Deutschland aus den geschichtlichen Bedingungen heraus schon lange die festen Grenzen zwischen den Konfessionen ergeben und allmählich schienen sie sich auch zwischen den verschiedenen Weltanschauungen, die den einzelnen Parteien zu Grunde lagen, nicht minder zu verfestigen. So kam es, daß man auch unter den Katholiken sich weithin mit der Behauptung des Besitzstandes begnügte. Soweit der Laie sich in den unmittelbaren Dienst der Hierarchie stellte, tat er dies bezeichnenderweise zunächst als „Diakon", um am Dienste der eigenen Kirche zu helfen. Demgegenüber bedeutete der Ruf Kardinal Faulhabers bei der Krönungsfeier Pius' XI. am 12. Februar 1928 eine grundsätzliche Wendung: „Die Laien der Katholischen Aktion sollen nicht mehr bloß Diakone, sondern Apostel sein."

Seit jenem Jahr sind die verhärteten Grenzen noch mehr in Fluß gekommen, ist unter den Weltanschauungen und Bekenntnissen, nicht zuletzt in Deutschland, wieder ein stärkeres Strömen und Fluten aufgetreten. Damit wächst die Aufgabe des hierarchischen Apostolates, die Pflicht der Verkündigung der Frohbotschaft Christi und seiner Kirche, so ins Ungeheure und Ungemessene, daß man wahrhaftig nicht mehr lange darüber reden und raten sollte, unter welch äußeren Formen eine Anteilnahme der Laien daran sich zu vollziehen habe, sondern daß vielmehr alle Kraft daranzusetzen ist, die großen und gewaltigen Apostelkräfte, die in unserem Volke schlummerten und in durchaus gesunder und organischer Entwicklung immer mehr wach wurden, zur vollen Entfaltung und zum tatenfrohen Einsatz zu bringen. Bereits ist in vielen Familien, diesen kostbaren Zellen des geheimnisvollen Leibes Christi, das Bewußtsein heiliger Verantwortung für die ihnen von Gott anvertrauten Kinder und der großen Apostolatsaufgabe ihnen gegenüber wieder erwacht. Möge auch der ganzen Volksfamilie gegenüber die große Verantwortung und Sendung als Apostel allen aus Christus in seiner Kirche Wiedergeborenen nicht minder, ja entsprechend der Größe der Aufgabe noch wuchtender zum Bewußtsein kommen! Dann wird der alte, aus den Gegebenheiten einer anders gearteten Zeit geborene Verein aus innerer Kraft den Übergang zum organischen Glied der Kirche Christi, zur engsten Anteilnahme an deren hierarchischem Apostolat gefunden haben.

Katholischer Nationalismus in Flandern

Von Jakob Overmans S. J.

Im Sommer 1936 nannte die Hamburger Universität in der Urkunde, durch die sie ihren Rembrandtpreis dem Flamen Cyriel Verschaeve verlieh, diesen katholischen Priester den „geistvollen Deuter flämischer Geschichte und Kunst", den „Künder einer größeren niederdeutschen Aufgabe", den „Bildner und Erzieher seines Volkes". Neben ihm wurden zwei flämische Nationalisten von ganz anderer Art preisgekrönt: René De Clercq und Stijn Streuvels. Der erste war von einem belgischen Gerichte nach dem Weltkrieg als staatsfeindlicher „Aktivist" zum Tode verurteilt worden und 1932 in Utrecht gestorben. Aus vielen seiner Werke sprechen oberflächlich-rationalistische, sozialistische und pantheistische Gedanken, aber seine frühen volkstümlichen Lieder und besonders die während des Krieges entstandenen glühenden Gesänge seiner Sammlung „De Noodhoorn" ergriffen mächtig alle flämischen Herzen. Auch der in Deutschland seit mehr als dreißig Jahren durch zahlreiche Übersetzungen bekannte Erzähler Stijn Streuvels, der eigentlich Frank Lateur heißt, hatte sich als junger Bäcker durch trübe Schicksale und urteilslos verschlungene Bücher auf mancherlei Abwege führen lassen. Aber allmählich wurde aus dem rohen Naturalisten ein meisterhafter Schilderer der geheimnisvollen Verbindung des flämischen Bodens mit flämischem Leben, — bis ihm das Alter in seinen letzten Werken die Kraft zu künstlerischer Geschlossenheit merklich lähmte.

Alle drei Preisträger sind in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts geboren, und mein Antwerpener Ordensbruder und Fachgenosse von der Zweimonatschrift „Streven", Emil Janssen, dessen schriftlichen Mitteilungen ich die vorausgehenden Charakteristiken verdanke, sagt über die Stellung der heutigen Flamen zu diesen Dichtern und zu ihrer deutschen Ehrung: „Jüngere Geschlechter haben sie seitdem vergessen, verleugnet oder ausdrücklich abgelehnt. Modern sind sie nicht, aber in der Gegenwart hat keiner die Feder so geführt, daß er sich mit ihnen messen könnte, auch Timmermans nicht. Ihre großen Gestalten haben noch immer eine solche Macht über die Flamen, daß die Anerkennung durch das Ausland als selbstverständlich empfunden wurde."

Während De Clercq und Stijn Streuvels in ihren Schöpfungen kaum über die Welt flämischen Denkens und Fühlens hinausgreifen, weht in den Werken Verschaeves europäische Luft, ja sie streben stürmisch in kosmische Weiten, und sie bleiben doch so echt flämisch, daß der Flame Dirk Vansina sein Urteil über die nationale Bedeutung dieses Dichters in die Worte zusammenfaßt: „Eine mystische Kraft geht von ihm aus. Sein Name ist ein Weckruf und eine Fahne. Er ist die Verkörperung einer Idee. Cyriel Verschaeve ist Lebensdrang und Seelendrang des unsterbli-

chen Flanderns."[1] Aber ebenso richtig bemerkt Vansina (S. 8): „Wenn wir ein Werk Verschaeves zur Hand nehmen, können wir nie vergessen, daß uns, so sehr er sich als Mensch äußert, ein Priester anspricht; Dogmatik und Geistigkeit sind untrennbar in ihm vereinigt, und was nur Gefühlsausbruch zu sein scheint, steht unter theologischer Aufsicht."

Diese Vereinigung von Katholizismus und Nationalismus hat einen entscheidenden Teil der flämischen Bewegung von ihrem Beginn an ausgezeichnet. Vor zwanzig Jahren habe ich das in dieser Zeitschrift (Bd. 93, S. 534 ff.) ausführlich dargelegt. Durchblättert man etwa Coopman en Scharpé, Geschiedenis der vlaamsche letterkunde van het jaar 1830 tot heden (Antwerpen 1910), so sieht man, daß die beigegebenen Bildnisse literarischer Bahnbrecher immer wieder Gestalten in priesterlicher Kleidung zeigen. Der Domherr David stand in der vordersten Reihe der Kämpfer um das Recht der flämischen Sprache. In Westflandern, dem Mutterboden der literarischen Wiedergeburt, sammelte der Dechant De Bo unermüdlich den im Volke lebenden Wortschatz. Guido Gezelle, der 1899 als einsamer Geistlicher starb, war der größte Lyriker der niederländischen Literatur und einer der größten Europas, ein unvergleichlicher Meister seiner Muttersprache, und die Zueignung des ersten Bandes seiner „Dichtwerken" (Amsterdam 1905) ist ein rührendes Beispiel seines die ganze Bändereihe durchziehenden Mahnens zu unerschütterlichem Festhalten an allem, was in Volksart und Frömmigkeit echt flämisch ist (S. 12). Der Pfarrer Hugo Verriest entflammte durch seine glänzend geformten und hinreißend vorgetragenen Reden unabsehbare Scharen vaterländischer Streiter. Sogar ein so wenig kirchlich denkender Flame wie der Brüsseler Kunsthistoriker August Vermeylen schrieb über den nationalen Einfluß dieser Katholiken: „Ich weiß, daß jemand, der nicht Flame ist, schwer verstehen wird, weshalb wir z. B. Gezelle, Hugo Verriest, Albrecht Rodenbach und andere bewundern und lieben: sie sind der Geist unseres Landes" (Verzamelde opstellen, Bussum 1904, I 40).

An diese ruhmvolle Reihe national führender flämischer Priester schließt sich hochaufragend Cyriel Verschaeve. In einem Dorfe Westflanderns geboren und anfangs ohne jede französische Einwirkung erzogen, begann er früh im Dialekt seiner Provinz zu dichten. Ein Freund gewann ihn für die niederländische Literatursprache, die bekanntlich Flamen und Holländern gemeinsam ist, und bald erschienen unter dem nachher für Verschaeves Art charakteristisch gewordenen Decknamen „Zeemeeuwe" (Seemöwe) stürmisch nationale Skizzen und Gedichte im Geiste Albrecht Rodenbachs, des damals bereits gestorbenen katholischen Begründers der flämischen Studentenbewegung. Der Bischof von Brügge suchte diese literarischen Fähigkeiten für seine höhere Schule in Thielt auszunutzen. Verschaeve wurde dort Lehrer der Poetik, und Schüler aus jenen Jahren haben später, als sie selber in der flämischen Bewegung bekannte Namen

[1] Cyriel Verschaeve. Von Dirk Vansina (Brügge 1935) 113. — In dieser Schrift ist das Tatsächliche zu Verschaeves Leben und Dichten wohl am bequemsten zu überschauen; das Gedankliche wird in Flandern teilweise scharf umstritten.

trugen, von ihrem Lehrer gerühmt, er habe ihnen „ein Fiebern nach Kunst und Schönheit in die Knochen gejagt" (Vansina 117). Ein für eine geistliche Lehranstalt in jeder Hinsicht geeigneter Erzieher braucht der Dichter darum doch nicht gewesen zu sein — Guido Gezelle war es in Rousselaere auch nicht gelungen, die Klasse der Poetik so zu führen, wie seine Vorgesetzten wünschten.

Was immer zu Grunde gelegen hat, als Verschaeve 1911 zum Kaplan in Alveringhem, einem zweitausend Seelen zählenden Bauerndorf im Herzen Westflanderns, ernannt wurde: die nationale Frage war damals in Belgien viel zu wenig geklärt, als daß man diese Versetzung mit dem flämischen Kritiker Maurits van de Walle kurzerhand auf eine unberechtigte Gegnerschaft des Bischofs gegen die flämische Bewegung zurückführen und gar ein Stück Germanentum darin sehen dürfte, daß Verschaeve „als katholischer Priester... mit offenem Visier gegen den Klerikalismus" kämpfe![2] Weit entfernt von antiklerikaler Engstirnigkeit, ist Verschaeve seinem Bischof gehorsam geblieben, auch als der es besser fand, daß der Kaplan in den aufgeregten Jahren nach dem Kriege keine politischen Reden an die flämische Jugend halte. Regelmäßig nimmt Verschaeve in Brügge an den besonderen geistlichen Übungen für Kapläne teil. Neben der Seelsorge bleibt ihm Zeit zu dichterischen Schöpfungen, zum Schnitzen religiöser Bilder, zu still beglückenden Kunstfahrten durch Europa. Die wiederholte Bitte um Versetzung in den Ruhestand hat sein Bischof noch nicht gewährt, zumal da Verschaeve trotz seiner 62 Jahre durchaus nicht der älteste flämische Dorfkaplan ist (Vansina 120 ff.).

Bannerträger des flämischen Gedankens ist er in den drei Jahrzehnten seiner Kaplanszeit unverzagt geblieben. Während des Weltkrieges lag seit Herbst 1914 die Yserfront, an der das belgische Heer im Bunde mit den Meeresfluten das letzte freie Stück des heimischen Bodens verteidigte, zehn Kilometer von Verschaeves Pfarrei. Während in seinem Hause belgische Offiziere wohnten, half er den zahlreichen Typhuskranken. Unter den im Heere dienenden Akademikern nahm die französische Richtung rasch zu, aber er dichtete Soldatenlieder für seine treuen Flamen. In jeder Kompagnie wurden flämische Zellen gebildet. Sie zogen allmählich vier Fünftel des Heeres in ihren Bann, und mit ganzer Seele setzten sie sich für die Befreiung Belgiens ein; aber sie forderten auch Anerkennung ihrer nationalen Rechte. Verschaeve schien den franzosenfreundlichen Belgiern so

[2] So schrieb Van de Walle in der Einleitung (S. 5 u. 11) zu dem Büchlein: Cyriel Verschaeve, Flanderns Seemöwe (12°, 74 S., mit einem Bildnis; Lübeck 1935, Westphal; kart. M 1.50; geb. M 2.50). Es enthält außerdem einen von Verschaeve in Aachen deutsch gehaltenen Vortrag über den christlich-nordischen Geist in der flämischen Mystik und gut gewählte Auszüge aus Verschaeves „Meersinfonien" in der gewandten Übersetzung des in Deutschland lebenden niederländischen Priesters Georg van Poppel. Derselbe Übersetzer hat 1936 im selben Verlag die vollständige Ausgabe der „Meersinfonien" erscheinen lassen (8°, 112 S.; geb. M 4.50). Schon 1929 hatte der Matthias-Grünewald-Verlag in Mainz unter dem Titel „Schönheit und Christentum" drei Aufsätze Verschaeves über die dichterischen Schönheiten der Evangelien und der Psalmen und über die christliche Kunst herausgegeben.

gefährlich, daß sie sich um seine Abführung nach Frankreich bemühten, und ohne das Dazwischentreten König Alberts hätten sie ihr Ziel wohl erreicht. Als nach dem Kriege die Pilgerfahrten der frommen Flamen zu den Gräbern ihrer Gefallenen begannen, legte Verschaeve den Grundstein zum gewaltigen Yserturm, und seine ungebeugte Seele goß er in die Inschrift:

„Da liegen ihre Leichen als Samen im Sand —
Nun hoffe auf Ernte, o Flandernland!"

Die Arbeit für sein Volk ist ihm Auftrag Gottes, und er wählte gerade die Vorrede zur französischen Ausgabe seiner „Passion", um unmißverständlich zu erklären: „Ich bin Flame. Das ist Sache der Geburt, und die Geburt ist eine göttliche Angelegenheit. Ich muß bleiben, wozu Gott mich gemacht hat, und für die arbeiten, die er mir gleichgemacht hat." Er schrieb das in französischer Sprache, und die französische Übersetzung seiner „Passion" beweist, wie übrigens alle seine Werke, daß ihn die Liebe zu seinem Volk nicht hindert, seinen Geist und sein Herz der ganzen Menschheit zu öffnen. Flandern hat diese echt niederländische Weite verstanden und geehrt. Als der Dichter 1934 seinen 60. Geburtstag feierte, begann die flämische Vereinigung „Zeemeeuw" eine prächtige Huldigungsausgabe seiner Werke[3]. Sie ist mit der Hand gesetzt, auf van Geldern mit Erasmuslettern in tausend numerierten Exemplaren gedruckt und in schwarze Seide gebunden. Mehrere Bildnisse des Dichters und Wiedergaben einiger seiner Manuskriptseiten, Zeichnungen und Bildschnitzarbeiten ergänzen seine lyrischen und dramatischen Dichtungen wie seine künstlerisch beseelten Studien über Städte, Maler und Musiker zum würdigen und reichen Denkmal eines hochgeistigen, echt katholischen und echt nationalen Mannes.

Als treuer Katholik war er von vornherein gegen die bereits von Gezelle beklagte Torheit einiger Flamenführer gesichert, die das Vaterland erniedrigten, indem sie es durch Zerstörung der von Gott gesetzten Ordnung über seinen wahren Wert erhöhen wollten. Es ist „ihr eigener Schaden und ihre eigene Schande", hatte Gezelle geschrieben (I 12), daß sie der flämischen Kultur auf Kosten der katholischen Religion zu dienen suchten. Sogar der liberale Professor Vermeylen warnte sie vor dem sinnwidrigen Beginnen, einen in die irdische Zeitlichkeit eingeschlossenen Wert wie das Vaterland höher zu stellen als die überirdischen Güter der Religion. Selbstverständlich verlangt Gott den Dienst am Vaterlande, aber er verlangt ebenso selbstverständlich, daß dieser Dienst da seine Grenzen habe, wo der Nutzen des Vaterlandes nur unter Verletzung sittlicher Pflichten gegenüber noch höheren Gütern zu erreichen wäre. Die Katholiken besitzen eine Lehre, sagte deshalb Vermeylen (Verzamelde opstellen I 61), „die das ganze Leben umfaßt und krönt; das flämische

[3] Cyriel Verschaeve, Verzameld Werk (Brügge 1934 ff., Zeemeeuw). Bis jetzt sind die Bände 2 bis 5 erschienen; im ganzen sind 8 Bände vorgesehen. Der Leipziger Inselverlag hat eine deutsche Ausgabe angekündigt.

Programm muß in diese Lehre passen — und nicht umgekehrt! — oder sie müssen es verwerfen".

Vermeylen verhehlte sich nicht (vgl. II 24), daß die beste Kraft der flämischen Bewegung in dem Erbe des jung gestorbenen und von ihm hochverehrten, wenn auch weltanschaulich getrennten Katholiken Albrecht Rodenbach lag. Der aber hatte in einem seiner letzten Gedichte den später zum Kampfruf der Flamen gewordenen Vers geschrieben (L. van Puyvelde, Albrecht Rodenbach, Amsterdam 1908, S. 138):

„Mein Leben für Flandern und Flandern für Gott!"

An dem Sinn wurde nichts geändert, als man diesem Bekenntnis auf dem Kreuze, das bei Dixmuiden über den Gräbern der gefallenen Flamen steht, die Form gab:

„Alles für Flandern und Flandern für Christus!"

Die flämischen Kritiker sind sich darüber einig, daß die Rodenbach eigene Bewegtheit und Heftigkeit barocker Kunst auch Verschaeve kennzeichnet, und in der Tat spürt man sie klar in der an sich ruhigen Überlegung, die er in seinem Aufsatz über die holländische Sozialistin Henriette Roland-Holst seinem eigenen Verhältnis zu Katholizismus und Nationalismus widmet (Vansina 77). Er fragt sich, was aus ihm würde, wenn er an seinen Hoffnungen für Flandern verzweifeln müßte, und er antwortet: „Ich kann, wenn ich bei der Wahrheit bleiben will, nicht sagen, Flandern habe mein ganzes Herz. Eine weite und breite Strecke meines Lebens würde in Leid versinken, aber nicht mein ganzes Leben. Das himmlische Vaterland und Gottes Reich auf Erden, diese unsterblich über alle irdische Liebe emporsteigenden Hoffnungen, würden mir erhalten bleiben." Durch diese Hoffnungen würde aber Verschaeve nach einem politischen Zusammenbruch auch seine Volksgenossen aufrichten und zu neuer Tatkraft erziehen, und schon insofern bedeutet diese katholische Vaterlandsliebe selbst für den irdischen Aufstieg eines Volkes mehr als die völlig erdgebundene, die nichts Höheres kennen will als das Vaterland und seinen Untergang nicht überleben zu können meint.

Da es ferner katholischer Grundsatz ist, nur im Notwendigen Einheit zu fordern, dagegen in allem, was nicht notwendig ist, Freiheit zu lassen, so konnte Verschaeve gerade aus seiner priesterlichen Versenkung in katholisches Gedankengut die einem Flamenführer doppelt unentbehrliche Weisheit schöpfen, nicht die dem nationalen Kampf naheliegende stürmische Seelenhaltung für allein echt flämisch zu erklären. Er und viele Flamen mit ihm bevorzugen sie zwar, aber von jeher steht ihr ein auffallend ruhiges Flamentum gegenüber. Ich habe in dieser Zeitschrift vor zwei Jahrzehnten (Bd. 93, S. 534) gesagt, diese merkwürdige Doppelseitigkeit habe ihren tiefsten Grund „wohl darin, daß die Flamen aus einer Mischung des leichteren gallisch-fränkischen mit dem schweren sächsischen Blute hervorgegangen sind". Dasselbe flämische Volk hat sich Kirmessen von derbster Zügellosigkeit und träumerische Beginenhöfe geschaffen, es hat die gleiche Freude an der Zucht schwerster Pferde wie an

der Klöppelung feinster Spitzen, es erkennt seine Seele nicht minder in der Sinnentrunkenheit eines Rubens als in der verklärten Seligkeit eines Memling, es lebt ebenso wahr in der stiernackigen Kampfnatur eines Jan Breydel wie in der sanften Mystik eines Jan van Ruysbroek. Verschaeve nennt es „das allbekannte, aber auch unerklärte flämische Mysterium", daß sich im Genter Altarbild „Farbenrausch mit peinlicher Detailbesorgung", in der flämischen Kirchenmusik „genialkühle Könnerschaft" mit barocker Glut vereinigt, ja daß Flandern „in seiner gesamten Kunst das seltene Gemisch von Mystik und Realismus, berückender Phantasie und minutiösem Naturalismus aufweist" (Flanderns Seemöwe 44).

An und für sich war Verschaeve durchaus nicht darauf angelegt, solche Gegensätze in ruhiger Untersuchung festzustellen, sondern er trat als unbändiger Stürmer in den nationalen Kampf um Flandern ein. Als er 1911, beim Scheiden aus dem Lehramt und 37 Jahre alt, seine „Zeesymfonieën" als brausenden und wirbelnden Widerhall seiner Seele empfand, erklärte er in dem einleitenden „Abendtraum am Strande des Meeres", die Stimme der Wogen sei Musik und könne nur von Gefühl zu Gefühl sprechen: „Also keine Anstrengung des Geistes mehr! Meine Vernunft trete die Führung ab! Fahrt über mich hinweg, ihr großen Wogen der Meeresmusik, fahrt in mich hinein und zwingt mein Blut, zu wogen wie ihr, zwingt meines Herzens Zuckungen, zu pulsen wie ihr, schlagt meine Seele voll von euren großen Wälzungen, damit ich fühlend euch erkenne" (Meersinfonien 14 f.). Sogar über die priesterliche Scheu vor grellem Ausdruck geschlechtlicher Liebesraserei, der dem Dichter das wildflutende Meer in manchen Stunden vergleichbar scheint, stürmt diese Kunst gelegentlich (in der ersten, zweiten und vierten Symphonie) fast verwegen hinweg. Maßlos barock ist sie in dem schauerlichen Naturalismus, mit dem sie Zug um Zug schildert, wie Christi zerschlagener und bespieener Leib am Kreuze hängt — „tiergleich, ein Klumpen Fleisch, zerschnitten und versehrt und ausgehängt, doch von den Käufern nicht begehrt", und trotzdem „bebt vor ihm die Welt in Liebe" (Meersinfonien 97 f.). Nicht die unermüdliche Sorgfalt, mit der Guido Gezelle die Sprache seiner Verse gestaltete, ist Verschaeves Art, sondern seine künstlerische Größe liegt „hauptsächlich in dem temperamentvollen Schwung seiner Inspiration" (Vansina 102), während die Form seiner Lyrik und ebenso der vaterländischen und religiösen Dramen, die wohl der beste Teil seines Werkes sind, nach dem allgemeinen Urteil der flämischen Kritik oft in Ordnung, Klang und Farbe auch die Wünsche unbefriedigt läßt, die selbst ein Barockdichter nicht ohne Schaden überhört.

Bei Verschaeve fällt das namentlich in der späteren Zeit um so mehr auf, als ihm das Verständnis für den Wert ausgewogener Harmonie immer klarer aufgeht. „Es kostet mich nichts, zu gestehen", sagte er in seinem Aachener Vortrag, „daß ich meiner Art nach Eckeharts Dahinbrausen durch Nacht und Sturm und sein Überschlagen in schwindelndem Höhenflug lieber habe als Ruysbroeks Ordnen, Prüfen, Bauen". Aber kurz vorher hatte er zugegeben: „Nur still ist der Sturm höchstes Leben und unerschöpfliche Tätigkeit.... Rasende Ruhe, das ist unsere Mystik."

In Ruysbroeks ruhig geordneter „Kathedrale der Mystik" sei jede Linie und jeder Stein „von einem jagenden Vertikalismus beseelt" (Flanderns Seemöwe 43 28 f. 32). Er verstand den „stillen Friedensglanz" Ruysbroeks und Gezelles (45) und erkannte ihn willig als flämischen Seelenreichtum an, obgleich er ihn seinen eigenen künstlerischen Schöpfungen nicht verleihen konnte. Theologie und Seelsorge schützten ihn vor dem Irrtum, sein völkisches Ideal einseitig in der Richtung zu sehen, in die sein künstlerisches Schauen wies. Wissenschaftlich und praktisch hatte er als Priester erfahren, daß die flämische Welt mehr umfaßte, als ihm zum Erlebnis werden konnte, und er war nicht so kurzsichtig, sein stürmisches Flamentum über das ruhige der andern zu stellen, wie er auch in religiösen Fragen streng ablehnte, seinen Glauben auf seine Erlebnisfähigkeit einzuengen. „Was ich durch Gott weiß", sagte er in einem Vortrag über sein Judasdrama, „ist der kostbarste Teil meines Wissens, aber was ich durch eigenes Erleben weiß, ist das einzige, was in meiner Schaffensart, in der Kunst, Wert hat" (Verzameld werk III 287).

Erst mit dieser aus katholischer Wertordnung gewonnenen Blickweite konnte er, wie es die Hamburger Preisurkunde von ihm rühmt, zum „geistvollen Deuter flämischer Geschichte und Kunst" und dadurch dem Volke Erzieher zum allseitigen Verständnis seiner gegensatzreichen Kultur werden. Am glänzendsten bewährte sich das gegenüber ihrem gewaltigsten Gipfel, gegenüber Peter Paul Rubens. Verschaeves priesterliches Gewissen erkannte ohne weiteres die Gefahren und Versuchungen, die für viele in dem strotzenden Überflusse des Sinnenlebens dieser barocken Farbenfeste lauern (Verzameld werk V 129), aber er bemerkte auch sogleich, daß nicht die Sünde den Meister zur Darstellung gelockt hat, sondern „die Lebenskraft um ihrer selbst willen, die Pracht der emporschlagenden Lebensflammen, ihres Rhythmus und ihrer Farbe". Und so schloß Verschaeve als Priester und als Flame seine lange Studie über Rubens (Verzameld werk V 145) entzückt mit diesem Bekenntnis innigster Zugehörigkeit: „Katholik und Flame, Kind des Glaubens, der am lebendigsten lebt und die Lehre des Lebens am liebevollsten lehrt, und Kind des Volkes, in dem das natürliche Leben am gesundesten blüht, hat Rubens die Flammen seiner Werke dorthin lodern lassen, wohin jede Flamme und jedes Leben emporlodert: nach oben, zum Herrn des Lebens. Und er hat in seiner Kunst lauter als irgend jemand den Psalmruf gejubelt: ‚Nos qui vivimus, benedicimus Domino!' Katholik und Flame bin auch ich, nichts steht mir höher, und mit meiner höchsten Bewunderung starre ich zu dieser Kunst empor, die sich uns öffnet in Gesundheit und Kraft wie der Himmel voller Licht — denn nichts ist tiefer als der Himmel ohne Wolken und das Leben ohne Rätsel."

Aber so stark die Liebe zu Flandern ist, die aus dem barocken Schwung solcher Worte weht, sie machte Verschaeve nicht blind für außerflämische Werte. Als Katholik betete er zu dem allmächtigen Schöpfer, der aus dem Urelternpaare die ganze Menschheit hat hervorgehen lassen, der aller Menschen himmlischer Vater ist, und dessen Gnadensonne wie in Flandern, so in jedem andern Volke die reiche Ernte menschlichen Könnens

zum Segen aller Kinder der irdischen Gottesfamilie gedeihen läßt. Verschaeve weiß, schrieb trotz oft allzu streitlustiger Blickverengung sein ehemaliger Schüler Maurits van de Walle, „daß unser Volk eine starke universelle Luft notwendig hat, soll es wieder seine Aufgabe unter den ersten geistigen Vorkämpfern der Welt erfüllen" (Flanderns Seemöwe 13). Mit so unbefangener Aufnahmebereitschaft tritt Verschaeve in seinen „Uren bewondering voor groote kunstwerken" an die Geistesschöpfungen der verschiedensten Völker aus alter und neuer Zeit heran, daß er geradezu erklärt (Verzameld werk IV 19), es gehe ihm in diesen zahlreichen Studien nicht um Kritik, sondern um „Bewunderung, die nach Möglichkeit Nachschöpfung und Mitschöpfung sein will" — also Erfüllung seiner Seele auch mit anderem als heimischem Gut.

Und was er auf nahen und fernen Feldern erntete, teilte er nicht nur an seine Flamen aus. Auch in französischer Sprache erklang seine „Passion", Holländer und Deutsche luden ihn zu Vorträgen ein, und zu seinem sechzigsten Geburtstag am 30. April 1934 reiste in sein abgelegenes Dorf eine Abordnung deutscher Künstler, um für die Anregungen zu danken, die von ihm ausgegangen waren (Vansina 121).

Es hätte ja auch nichts geholfen, wenn er sich geistig in die flämischen Grenzen hätte einschließen wollen, denn die flämische so wenig wie irgend eine andere Hochkultur ist ganz aus eigenem Boden gewachsen. Als er in Aachen über den christlich-nordischen Geist in der flämischen Mystik sprach, stellte er sich selbst die Frage nach dem Unterschiede zwischen der deutschen und der flämischen Mystik und sagte: „Darauf könnte man nur dann Entscheidendes antworten, wenn man gewiß wäre, daß die Mystiker, die wir tatsächlich besitzen, ganz der Natur ihres Volkes nach und gleichsam mit seinen Trieben ihre Mystik geschaffen haben. Und ich glaube, es sei nicht so, wenigstens für Flandern" (Flanderns Seemöwe 29). Wie der Einzelmensch nie vergessen darf, daß er nur ein Tropfen im Meere seines Volkes ist, so ist das Volk ein Tropfen im Meere der Menschheit, und auch das kleinste Volk ist dann am größten, wenn es am Leben der ganzen Menschheit teilnimmt, wie nach den Worten des zweiten Teiles der fünften Symphonie der Tropfen vom Leben des Meeres lebt (Meersinfonien 106):

„Und lebte man auch im untersten Schlund,
Verloren tief und begraben,
Und spielte man nie, gestreichelt vom Wind,
Am Licht, wo andre sich laben,
Es tut nichts, es macht nichts: doch ist man Meer
Und fühlt in Fülle das Leben!"

So fühlte im verborgenen Winkel seines Landes der Dorfkaplan Verschaeve, national und katholisch, das Leben seines Volkes, das Leben der Menschheit mit, wenn ihm das Meer die Symphonie der Größe sang und darüber wie ein zweites Meer sich der Himmel wölbte, größer und dennoch nicht unendlich, und am Schlusse der „Meersinfonien" rufen, das unendlichkeitshungrige Herz mit sich reißend, „sämtliche Meere zu Gott, dem Meer".

Nicht bloß für Katholiken und nicht bloß für Flamen hat Verschaeve geschrieben. Er bringt allen, die sein Leben und sein Dichten auf sich wirken lassen, eindringlich nahe, daß entschieden katholische Überzeugung und entschieden nationale Gesinnung keine Gegensätze sind. Beide haben ihren Platz in der allumfassenden Ordnung menschlicher Werte, deren Abstufungen und Zusammenhänge Gottes unendliche Weisheit so festgelegt hat, daß wir sie nur ehrfürchtig erforschen, aber weder ändern, noch ohne Schaden für unser wahres Glück außeracht lassen können.

Vom Neuerwachen der Metaphysik in Frankreich

Von Leslie J. Beck S. J.

Seit drei Jahren erscheint in Paris eine neue philosophische Buchreihe. Als Herausgeber zeichnen zwei junge Gelehrte, Louis Lavelle und René le Senne, die schon mit beachtlichen Arbeiten hervorgetreten waren. Die Sammlung nennt sich „Philosophie des Geistes" und kommt bei Aubier[1] heraus. Bisher liegen neun Bücher vor, darunter Veröffentlichungen von Auguste Valensin S. J., Gabriel Marcel, Nikolaus Berdjajew, E. Minkowski. Diese Namen allein lassen schon ahnen, was die Herausgeber mit Philosophie des Geistes meinen. Es sollen zwar Einzeluntersuchungen über bestimmte Beobachtungsgebiete in die Sammlung aufgenommen werden, aber immer mit Hinordnung auf die doppelte Erkenntnis der Geistestätigkeit in uns und ihrer Wirklichkeitsbezogenheit. Wir haben es mit andern Worten mit einem Gegenstoß gegen den Positivismus zu tun, der mit Recht eine Verkümmerung des Verstandes genannt worden ist, möchte er doch unser Erkennen in die Schranken der Naturwahrnehmung und Naturgesetze verweisen. Man soll gewiß keinen der Dienste unterschätzen, die Sinneswahrnehmung und Naturwissenschaft uns erweisen. Aber die Richtung, die wir hier besprechen, betont richtig, daß die Einengung unseres Geistes auf exakt wissenschaftliche Erkenntnis einseitig und gefährlich ist. Denn ein Doppeltes geht so dem Geist verloren: das Bewußtsein davon, was sein tiefstes und wirklichstes Wesen ist, und das Gefühl für den letzten Ernst seiner Bestimmung. So ergeben sich Folgerungen, die für den religiösen Menschen bedeutsam sind. Der Gedanke ist nicht dazu da, zur „ancilla scientiae" erniedrigt zu werden. Die Philosophie ist weder Physik noch Physiologie noch Völkerkunde oder Gesellschaftslehre oder Sprachwissenschaft. Keine dieser Wissenschaften vermag eines Tages ihren Platz einzunehmen. Sie ist vor und nach all diesen Spezialwissenschaften da. Vor ihnen, um kritisch über ihre geistigen Voraussetzungen zu befinden — nach ihnen, um ihren Wert festzustellen und damit ihre Grenzen zu bestimmen.

Es handelt sich indes bei dieser Reaktion gegen einen zu sklavischen Anschluß des Philosophen an naturwissenschaftliches Denken keineswegs

[1] „Philosophie de l'Esprit", Editions Montaigne, Aubier, Paris.

um eine bloße Verneinung. Ihr zur Seite geht ein wahres Neuerstehen des philosophischen Denkens selber: ein Neuerwachen der Metaphysik. Es kommt zur rechten Stunde. Diesen Philosophen ist aufgegangen, wo die Quelle für viele Nöte der heutigen Menschheit liegt. Das furchtbare Erlebnis des Weltkrieges hat jedem, der auch nur etwas zu sehen vermag, vor Augen geführt, ein wie grausiges Werkzeug von Haß und Zerstörung die Wissenschaft sein kann — wie sie anderseits auch eine wundervolle Gehilfin erbarmender Liebe zu sein vermag. Das Unvermögen des Positivismus wird endlich offenbar an der geistigen und sittlichen Ausweglosigkeit, die man überall antrifft. Er ist außerstande, unsern Hunger nach Wahrheit und Liebe zu sättigen und dem Menschen das Glück zu schenken.

Die Sendung der Philosophie besteht nach Ansicht dieser Geistesphilosophen darin — und hat immer darin bestanden: dem Menschen das Gefühl seiner Existenz und seiner Selbstbestimmung zu geben und mit seinem Denken seine Seele zum Absoluten, dem Prinzip aller Erkennbarkeit und alles Geheimnisses, zu erheben. Nicht nur wird so der Mensch frei von allen Dingen, in die er sich bei ihrer Bruchstückhaftigkeit und seiner eigenen Leidenschaftlichkeit verlieren könnte: Er erkennt auch, daß sein Menschenwert in seinem Selbstbesitz besteht. Dazu aber gelangt einer nur schrittweise, indem er sich löst von aller Starre, Engheit, Selbstsucht und Niedrigkeit. Man muß seine Seele verlieren, um sie zu gewinnen. Mit der Unordnung im Denken hält sittlicher Verderb gleichen Schritt: Ethik ist nur auf metaphysischem Grunde möglich. Der erste Schritt zur Gesundung muß demnach sein: Rückkehr des Denkens zum Ursprung aller Tugend und allen Lebens. Wir brauchen nur ehrlich zu suchen, dann finden wir auch. Geistiges Leben suchen, heißt ja schon, es entdecken.

Hier wird also Philosophie verstanden als Einführung in das innere Leben — eine unvollständige zwar, aber sind Einführungen nicht immer unvollständig? Danach wäre Philosophie eine Einladung zur Einkehr in unser Inneres, zum Nachdenken über unsere Bestimmung. Denn in unserem Innern spielt sich ab, was Heidegger „tragische Existenz" nennt.

Man darf nun aber nicht glauben, die genannte Gruppe von Philosophen habe eine gemeinsame „Lehre", ein „System". Sie gehören höchstens in dem Sinne einer Schule an, als sie an ihr Forschen mit derselben Einstellung herantreten. Sie wollen betonen, daß der Geist dem Stoff an Wert überlegen ist. Sie wollen herausstellen, was den wesentlichen Adel des Menschen ausmacht, ihn über das Tier hinaushebt und überhaupt erst zum Menschen macht: Die Geistigkeit des Menschenwesens und alle Folgerungen, die mit ihr gegeben sind; das ist die ihnen allen gemeinsame Grundanschauung. Doch damit sind sie keineswegs auf eine starre Linie festgelegt. Zwar ist alle wahre Philosophie eine auf das Absolute gehende Bewegung und Teilnahme an der intellektuellen und geistigen Kraft, die nur vom Absoluten stammen kann, aber bei der Begrenztheit unseres Seins ist sie durchaus auch Ausdruck der persönlichen Eigenart und Willensrichtung des Philosophen, der sie verkündet. Er soll nach dem

Willen Platos mit seinem ganzen Denken und Empfinden in sie eingehen. Der wahre Philosoph will nichts von einer ihm fremden, nur die Oberfläche seines Bewußtseins streifenden Scheingestalt wissen. Er verwirft alles, was ihm geistig oder sittlich unvermögend erscheint, die Wirklichkeit — und wäre es noch so bescheiden — auf die Weise auszudrücken, wie er sie sieht. Die Wahrheit allein ist objektiv. Der Philosoph dagegen schildert sie uns in den Farbtönen seiner persönlichen Schau, ohne daß dies notwendig eine Verzerrung bedeutete. Und darum ist, wie schon Fichte bemerkt hat, alle Philosophie eine persönliche Angelegenheit.

Mehr eine geistige Bewegung als eine eigentliche „Schule", wollen die Herausgeber der Sammlung, daß alle diejenigen darin zu Worte kommen, die solches Vertrauen zur Philosophie beseelt: Katholiken und kirchlich Unabhängige, Christen und Nichtchristen, verstandesbetonter Intellektualismus und Intuitionismus, der vom Gefühlserlebnis Wahrheit und Wert erwartet, Idealrealisten, die das Absolute über alle Bestimmtheiten hinaus verlegen, und Idealisten, die im menschlichen Bewußtsein und Gewissen, sofern es der Leidenschaft nicht ausgeliefert ist, die reinste uns zugängliche Gottesbekundung sehen, alle haben in diesem Kreise Platz. Hier herrscht das weitmachende Vertrauen in den metaphysischen Wert des Menschengeistes.

Von den vielen Werken, die schon für das metaphysische Neuerwachen in Frankreich sprechen und die hier nicht alle behandelt werden können, wollen wir eines herausgreifen: „Das Ich und seine Bestimmung" von Louis Lavelle („Le moi et son destin", Editions Montaigne, Paris 1936). Es enthält Artikel, die im „Temps" erschienen waren. Essais über philosophische Werke, deren Auswahl schon bezeichnend ist, und die er zu einer geistigen Einheit formt. Hier findet sich eine Zusammenfassung des jungen französischen Denkens. In diesem Buch spiegeln sich ferner deutlich die wichtigsten außerfranzösischen und namentlich deutschen Einflüsse.

Beim Umreißen der Hauptlinien dieses schönen Buches werden die charakteristischen Gedanken des metaphysischen renouveau überhaupt sichtbar. Schon der Titel ist bezeichnend. Nach Lavelle „erfindet die Philosophie nichts. Sie ist das in jedem vorhandene Bewußtsein von Sein und Leben. Sie ist das Mühen um Innenschau (réflexion), womit wir an den tiefsten Grund unseres Seins, an den Ursprung einer Existenz zu langen trachten, die uns, so will es scheinen, aufgedrungen wurde, ohne daß wir gefragt worden sind. Und doch nehmen wir die Last auf uns und tragen sie. Die Philosophie will uns zeigen, daß diese Existenz mit all ihrer möglichen Not und Einsamkeit das ganze Universum braucht, um ihre Last zu tragen. Wie unsere Existenz immer mit einer Vielzahl anderer Existenzen in Beziehung steht, und wie sie sich ununterbrochen gegenseitig Wohltaten und Wunden zufügen. Sie sucht in einem Akte innerer Verlebendigung und Teilnahme (dans un acte de vivante participation) der Wirklichkeit von innen habhaft zu werden und nicht uns eine Schaustellung zu geben, der wir selber fern und fremd blieben" (105).

Dieser Abschnitt läßt gut die psychologische Einstellung dieser Philo-

sophie oder besser den psychologischen Ausgangspunkt ihrer konkreten Metaphysik erkennen. Es ist der Versuch, sich aus den zu begriffsmäßigen Maschen zu lösen, worin abstrakte Dialektik das Denken nicht selten einzufangen droht. Man könnte sagen: eine konkrete Dialektik, mehr der phänomenologischen Dialektik Hegels denn jener der Enzyklopädie verwandt. Und hier muß nun festgestellt werden, daß viele junge französische Denker durch das meisterhafte Werk eines der größten philosophischen Denker Frankreichs, Octave Hamelin, den Einfluß Hegels an sich erfahren haben. Dieser Einfluß ist zumal in den Frühwerken von Lavelle[2] wie in der Dissertation von Le Senne[3] spürbar. Nicht von ungefähr wird in der Ankündigung der neuen Sammlung Hamelin neben Descartes, Malebranche und Bergson genannt. In der Sammlung selbst ist übrigens auch schon eine Arbeit über Hamelin erschienen.

Aber die neue Geistesrichtung unterscheidet sich darin von Hamelin, daß sie einen andern Weg einschlägt. War Hamelin mehr ein großer konstruktiver und systematischer Geist, und folglich in einem Sinne sehr auf Objektivität bedacht, so steht bei Lavelle das Ich im Vordergrund. Der erste Charakterzug seiner Philosophie ist ihr nach innen Gewendetsein, „l'intimité", wie er sagt. „Darin stellt jedes Wesen dem Bild, das sich seinen Blicken bietet, die Innenerfahrung gegenüber, die es von sich selbst gewinnt. Und zwar durch einen nur ihm bekannten, nur von ihm vollziehbaren Akt, der seine Dauer erfüllt und der ein unteilbarer Akt des Denkens, Wollens und Liebens ist" (9). Es ist nur natürlich, daß Lavelle sich in seiner ersten Untersuchung mit Maine de Biran beschäftigt, der die große Reihe französischer Denker eröffnet, deren bekannteste Ravaisson und Bergson sind. Ebenso wie Bergson einen Gegenstoß gegen die Philosophie eines Stuart Mill und Spencer unternahm, so drängt heute das neue metaphysische Denken viele Geister, das Sein hinter den Erscheinungen zu suchen, aus Phänomen und Relativismus, darein der Positivismus das Denken einschließen möchte, herauszukommen und auf dem Grunde des Bewußtseins eine eigentlich metaphysische Erfahrung herzustellen: den Menschen mit dem Absoluten, mit Gott, wieder zu verknüpfen. „Deus intimior intimo meo."

Zugleich geht es dabei um einen neuen psychologischen Realismus, der auf der einen Seite dem zu agnostischen Idealismus Kants gegenübersteht, anderseits aber auch dem mathematischen Intellektualismus des Descartes. Man will einen Realismus, der den Primat des Willens über den abstrakten und abstrahierenden Gedanken und den des freien Aktes über die rein spekulative Erkenntnis betont. Nach Lavelle ist die Erkenntnis für uns alle der einzige Ort, wo wir dem Sein und seiner Wirklichkeit begegnen, wo wir mit dem Absoluten in Verbindung treten und durch es am Universum teilnehmen. Das ist die Urgegebenheit des Ich (le fait primitif). Und daß wir durch Einkehr und Meditation zu uns selbst finden, ist die unerläßliche Vorbedingung allen philosophischen Denkens, das diesen Namen verdienen soll.

---

[2] La Dialectique du monde sensible. Straßburg 1926.
[3] Le Devoir. Paris 1930.

Aber das Ich genügt sich nicht. Trotz des psychologischen Ausgangspunktes, trotz der scheinbar subjektivistischen Haltung, die am Anfang steht, handelt es sich hier keineswegs um einen Subjektivismus. Im Gegenteil wird hier in gesunder Weise einem Idealismus entgegentreten, der das Ich ohne die Welt setzen zu können glaubte und darzulegen unternahm, wie das Ich seinerseits die Welt aus sich hervorzubringen vermöchte. Wir müssen nun einmal anerkennen, daß wir uns in der Welt befinden. „Die Erkenntnis unseres Ich ist eine erste metaphysische Erfahrung, die wir machen. Aber während sie uns in unser eigenes Innere hineinführt, führt sie uns gleichzeitig auch in das Innere der Gesamtwelt hinein" (26). Durch solche Vertiefung und Erweiterung der Erfahrung, die wir von uns selber haben, gelingt es uns, eine innere und dynamische Erkenntnis alles Wirklichen zu erlangen, und diese Selbsterfahrung ist unzertrennbar mit der von andern Wesen, Personen und Dingen verbunden. So vermögen wir in der Kunst, die uns das „Innenerlebnis" (die intimité) der Schönheit der Dinge darbietet, — in der Liebe, die uns selbst das „Innenerlebnis" eines andern Menschen zugänglich macht, und in der Mystik, welche uns das „Innenerlebnis" der Schöpfermacht aufschließt, durch alle Subjektivität des Ich das Objekt zu erreichen.

Es sei im Vorübergehen hingewiesen auf die Ähnlichkeit zwischen dem hier dargelegten psychologischen Ausgangspunkt und der Phänomenologie, die in den letzten Jahren in Deutschland großen Einfluß gewann. Lavelle sieht im „Erfolg Heideggers in Deutschland einen neuen Beweis für das metaphysische Erwachen, welches die Menschen unserer Zeit dazu treibt, hinter den Erscheinungen das Sein zu suchen und so dem Leben Sinn und Ernst zu geben. Und indem Heidegger weiter die Beziehung zwischen Sein und Zeit betrachtet, welche der Ort ist der Geburt und des Todes und aller Taten, die wir vollbringen können, lädt er ein, der Frage nach dem Wesen unserer Menschenbestimmung überhaupt unerschrocken ins Auge zu schauen" (93). Lavelle — und das gilt vielleicht noch mehr für Le Senne — hat viel Sympathie für phänomenologische Bewußtseinsbeschreibungen, insofern sie aus einem unfruchtbaren Objektivismus herauszuhelfen vermögen, der an die Stelle der reichen und bunten Lebenserfahrung theoretische Kristallisationen setzt. Aber sie sind allen zu einem Phänomenismus führenden Richtungen feind, der, metaphysisch gesprochen, seine eigenen Bewußtseinsbeschreibungen in Frage stellt. Wie sie anderseits einen Existentialismus ablehnen, der die intellektuellen Begriffe von Rang und Ordnung in ihrem Wert verkennt. Übrigens setzt die Existentialphilosophie für den Franzosen eine Überlieferung fort, deren Etappen mit Pascal, Malebranche, Maine de Biran und Bergson gekennzeichnet sind. In dieser Hinsicht fühlen sich die genannten Philosophen am meisten mit Max Scheler verwandt. Es ist wieder bezeichnend, daß man drei Aufsätze Schelers unter dem Titel „Vom Sinn des Leidens" in französischer Übersetzung ankündigt. Ein schöner Titel! Und ein Gegenstand, der dem „innerlichen" Zug der neuen metaphysischen Haltung völlig entspricht.

Damit ist ein erster Zug des heutigen, viele Junge beherrschenden

Denkens aufgezeigt: die Rückkehr zu einer realistischen Haltung. Das Denken schließt sich nicht mehr in seine eigenen Vorstellungen ein. Es schafft einen Zugang zum Sein. Das geschieht durch aktives inneres Miterleben. Man mißtraut dem Spiel der begrifflichen Abstraktion. Hinzu kommt der Wille, die wirkliche Welt als eine sittliche, aus personalen Beziehungen bestehende Welt aufzufassen. Die materielle Welt ist nichts anderes als ihr Ausdruck und ihr Werkzeug. Immerhin hat dieser Realismus vom Idealismus etwas gelernt. Nämlich wie wichtig die Tätigkeit des erkennenden Subjekts beim Aufbau des Bildes der Wirklichkeit — la constitution de la réalité — ist: es ist ein geistiger Realismus. Diese Auffassung der Gesamtwelt liegt in den Worten Lavelles enthalten: „Der geheime Sinn der Welt wird in einer Reihe von Zwiegesprächen offenbar. Ein Gespräch mit den Dingen: die Sinneswahrnehmung. Ein Gespräch mit uns selbst: das Gedächtnis. Ein Gespräch mit einem andern Menschen: (das ist) die Liebe. Ein Gespräch mit Gott: (das ist) das Gebet" (62).

Wir haben gesagt, daß die Vertreter dieser von der Innenschau herkommenden Philosophie die reale Welt gern als eine sittliche betrachten, die sich aus den Personbeziehungen bewußtseinsbegabter Wesen aufbaut. Das ist ein Kerngedanke Hamelins. Und seine Schüler betonen bei aller Unabhängigkeit mit Nachdruck die Idee der Person nicht weniger als die der Freiheit und Verantwortung, ohne welche dem Personbegriff das Fundament entzogen würde. So betont Lavelle aus Anlaß des „unglücklichen Bewußtseins" — conscience malheureuse — Hegels und der Lehre Heideggers den Begriff der ängstlichen Unruhe (anxiété). Die Unruhe ist für ihn eine Regung des Bewußtseins, die diesem seine wachste Sehschärfe verleiht. Kein Sein vermag ihr zu entgehen, sobald es nur sich selber aus dem Nichts auftauchen sieht. Es erkennt sich als Möglichkeit zum Guten oder Bösen. Denn diese doppelte Verwirklichung ist ihm anheimgegeben, daß es so für immer sein Wesen bestimme. So heißt die doppelte Frage, die in der Tiefe jedes Menschen aufsteht: Unde venis? Quo vadis?

Und dann ist da das andere Thema: die Freiheit. Aus ihr stammt die Unruhe, von der die Rede war. Immer kann der Mensch seine Freiheit schlecht gebrauchen — schwankend zwischen Laune und Pflichterfüllung —, aber ohne sie könnte er sich nicht als Person konstituieren. Der Mensch ist mit Wahlfreiheit in die Welt geworfen. Er hat den Auftrag, verschiedene Möglichkeiten zu verwirklichen. Jeden Augenblick hat er sich selbst neu zu schaffen. Er ist in einen Entscheidungskampf hineingestellt, in welchem er die Zeit nützt, um sich in der Ewigkeit zu vollenden.

Die Ewigkeit ist ein weiterer Begriff, der bei diesen Philosophen eine große Rolle spielt. Über die Ewigkeit hat sich Lavelle ausgesprochen in seinem 1935 erschienenen Buch „La présence totale" (Paris). Nach ihm ist die Ewigkeit nicht jenseits der Zeit, sondern der wahre Grund für die Zeit. Denn die Zeit ist das Mittel, wodurch jedes Wesen dazu gelangt, sich selbst zu schaffen dank einer Umwandlung, die einzig der Tod vollendet. Die Zeit — und das ist ein Gedanke des hl. Augustinus — ist nicht die Verneinung der Ewigkeit. Die Zeit ist wie ein Weg zu ihr.

Sie macht die freien Taten möglich, durch die der Mensch sich selbst für die Ewigkeit schafft.

Lavelle sagt darüber am Ende seines Buches beachtenswerte Worte. Er spricht von der Umkehr, die „ein spürbarer Kontakt mit der Ewigkeit" ist, und fährt dann fort: „Die Umkehr, die unsere Blicke auf Gott richtet, löscht dennoch die Sünde nicht aus. Diese ist ein unauslöschliches Geschehnis und würde uns ewig von ihm trennen, wenn wir nicht losgekauft würden. Reue und Verzeihung allein können uns von ihr befreien. Doch dazu ist nach dem hl. Augustinus nötig, daß wir während unserer irdischen Pilgerschaft nicht uns selbst überlassen bleiben. Es war nötig, daß das Ewige im Zeitlichen Fleisch wurde. Daß durch Christi Opfer unsere Vergehen, die er auf sich nahm, ins Nichts zurückgeschleudert wurden, damit wir so mit ihm auferstehen und mit ihm in die Ewigkeit eingehen könnten. So enthüllt uns der Tod die wahre Bedeutung der Zeit zugleich mit ihrem notwendigen und vorläufigen Charakter. Doch die Erlösung vermag den Tod zu besiegen. Und das ist die eigentliche Aufgabe der Kirche, jeden Augenblick in ihrem Kult darzustellen und in der Seele jedes einzelnen Gläubigen zu verwirklichen: diesen selben Hinabstieg der Ewigkeit in die Zeit, der Ewigkeit, welche die Zeit, statt sie aufzuheben, vielmehr vollendet und verewigt." Oder wie er anderswo sagt: „Für uns Heutige ist die Wirklichkeit eine auf die freien Entscheidungen der Menschen gründende Geschichte. Jede Umkehr hat eine moralische Bedeutung. Die Persönlichkeit wächst nach und nach in der Zeit, und die Ewigkeit zerstört diese nicht, sondern vollendet sie."

Man wundert sich, solche Aussprüche bei einem Philosophen zu finden, welcher der Kirche nicht angehört. Aber man kann nicht daran zweifeln, daß eine so gerichtete Philosophie in Sittlichkeit und Religion hohe Werte sieht. Und man darf mit Recht in diesem Zusammenfinden philosophischer Strömungen nicht nur ein Zeichen metaphysischen Neuerwachens, sondern überhaupt eines neuen geistigen und religiösen Lebens sehen. Eine kurze Skizze kann natürlich nur einige Seiten eines in Wirklichkeit vielschichtigen, tiefen und reichen Strömens berücksichtigen. Nur über eine Frage sei noch ein Wort gesagt.

Man hat die Philosophie zu allen Zeiten angeklagt, daß sie kalt und ohne Leben sei, daß sie die Bedeutung von Herz und Gefühl im menschlichen Handeln unterschätze und immer nur vom Gedanken und nicht von der Liebe spreche. Und man fügt hinzu: Die Liebe aber bestimmt das Tun des Menschen. Sie vollbringt die großen und schönen Werke auf der Welt. Das ist zu einem Teil wahr. Und so darf es nicht wundernehmen, daß sich bei den genannten Philosophen eine Art Primat des Gefühls über den Verstand findet, besonders über einen intellektualistischen Verstand. Und doch soll nach dem Willen dieser Philosophen das Gefühl uns nur um so tiefer in unsere Existenz einwurzeln. Statt uns, wie es wohl geschieht, den Gebrauch der Vernunft als überflüssig hinzustellen, soll das Gefühl im Gegenteil den Verstand an seine Pflicht mahnen, das wirkliche Leben zu meistern und nicht in die Abstraktion zu fliehen.

Man mag manche antiintellektualistischen Formulierungen beanstanden, man mag dem System mehr Systematik wünschen, wäre es selbst um den Preis der so ergreifenden persönlichen Meditation, die bei Lavelle und Gabriel Marcel uns so stark berührt, in Wirklichkeit ist diese Philosophie gar nicht antiintellektualistisch im hergebrachten Sinn des Wortes. Sie ist dem Verstand gegenüber ohne Mißtrauen und Verachtung und will keineswegs zu einer Gefühlsmystik führen. Sie hält verstandesklare Dialektik durchaus für notwendig und wertvoll. Diese hat die lichtvolle Aufgabe, den Menschen zur Erfüllung seiner Lebensbestimmung zu führen. Die Empfindung, die Sympathie (für die Scheler so stark eintritt) genügen allein nicht. Auf sich selbst beschränkt würden sie wie ein Feuer ohne Brennstoff erlöschen. Der Intellekt muß ihnen vielmehr ständig die Gedanken liefern, an denen sie sich nähren und neu beleben. Bei einer Besprechung des „Journal Métaphysique" von Gabriel Marcel bemerkt Lavelle: „Die Liebe und die Dialektik sind nicht zwei Methoden, die sich ausschließen und zwischen denen man wählen müßte. Die Dialektik findet genau in dem Augenblick die Wahrheit, wo sie zwischen zwei Gedanken dieselben Beziehungen herstellt, welche die Liebe zwischen zwei Menschen verwirklicht. Die Triebfeder der Dialektik ist die Liebe, und die Liebe ihrerseits ist voll feinster Dialektik. Die Liebe erzeugt ein Licht, in dem die Welt als eine ununterbrochene Offenbarung erscheint. Sie stellt jedes Ding an seinen richtigen Platz. Sie nimmt die feinsten Unterschiede wahr. Und der messende und wägende Verstand zerstört sie nicht, sondern rechtfertigt ihr Urteil" (63).

Man kann es nur loben, daß hier in schöner Weise versucht wird, die Gefühls- und Gemütskräfte, die im Leben eine solche Rolle spielen, wieder in die Philosophie einzubauen und zu einer konkreten Metaphysik zu gelangen, die keine menschliche Anlage, wie überhaupt keine Gegebenheit des Wirklichen bei ihrer Erforschung von Natur und Bestimmung des Menschen außeracht läßt. Man will die greifbare Wirklichkeit. Diese Philosophen fühlen, daß es nicht angeht, sich in einen elfenbeinernen Turm einzuschließen, daß sie nicht in ein rein beschauliches Leben sich flüchten dürfen. Die Beschauung ist immer nur die Antwort auf die aktivste Handlung. Das Leben ist ein Kampf, nicht selten ein tragischer Kampf. In unsere Zeit treffen ständig Ereignisse, die das Leben des Einzelnen wie der Völker bedrohen. Wo die Kraft finden, ihnen die Stirn zu bieten, ihnen Rede zu stehen oder die Schäden zu heilen, die sie über die Welt bringen, wenn nicht in der Erkenntnis vom Wesen unserer innern Bestimmung, die nur wir selbst verwirklichen können, — insofern nämlich, als wir das „Warum" unseres Lebens verstehen. Damit aber ist eine metaphysische Frage gestellt.

Valamo

Von Albert Maria Ammann S. J.

Um 9½ Uhr früh verläßt der Zug Viborg, und nach 1½ Stunden überschreitet er den Vuoksenfluß. Gegen Mittag gelangt er nach Elisenvaara, wo eine halbstündige Pause zur Einnahme des Mittagessens eingelegt wird. Durch das einzige größere, von Felsen durchsäte Waldgebiet kommen wir sodann in die nähere Umgebung des Ladogasees. Dieser größte Binnensee Europas übt einen merkbaren Einfluß auf das Klima und damit auf die Vegetation der ihn umgebenden Landstriche aus. Bald sind wir in Sortavala angelangt. Die Bahn führt von hier aus weiter nach Nordost, nach Karelien hinein. Wir aber verlassen den Zug und sehen uns plötzlich von einer bisher nicht geahnten Menge Touristen aus aller Herren Ländern umgeben. Der Stationsvorsteher lädt uns freundlich ein, in das bereitstehende Gesellschaftsauto zu steigen, das uns in schneller Fahrt, vorüber an dem einzigen Denkmal der kleinen Stadt, an den Hafen bringt. Dieser, obgleich nicht sehr groß, beherbergt verschiedene Dampfer, darunter ein nicht gar zu kleines, grau gestrichenes, ernst dreinblickendes Kriegsschiff der jungen finnischen Republik. Wir aber machen halt vor einem der kleinsten Dampfer, auf dessen Bug wir die Inschrift lesen: „Luostari I".

Beim Betreten des Schiffes heißt uns ein Mönch mit spitzer schwarzer Mütze nach oben gehen. Bald ist dort gefährliches Gedränge, und bei näherem Zuschauen stellt sich heraus, daß wir in eine Gesellschaft österreichischer Eisenbahner geraten sind, die auf einer Ferienreise durch Finnland begriffen ist und es sich nicht entgehen lassen will, auch ein orthodoxes Inselkloster zu besuchen. Schon ist der Mönch ins Steuerhaus getreten; es läutet zweimal, und mit dem Mönch am Steuer fahren wir, vorbei an gar manchen Inseln, aus einer vielgewundenen Bucht auf die hohe See hinaus. Der See sieht sich wirklich an wie ein Meer. Man kann gut 24 Stunden bis zum südlichen, dem sowjetrussischen Ufer fahren. Und am staunenswertesten dabei ist, daß das Wasser dieses „Meeres" süß ist. Nach einiger Zeit kommt ziemlich heftiger Seegang auf, und verschiedene Mitreisende greifen zu Beruhigungsmitteln. Aber da bald am Horizont die Inseln, die wir besuchen wollen, sich langsam aus dem Wasser heben, schwindet die Furcht langsam wieder. Jetzt zeigt sich auch ein fremdartiger, weißer Turm und vor ihm eine russische Kreuzkuppelkirche. Wir kommen in Lee der Inseln, und nach etwa zweieinhalbstündiger Fahrt öffnet sich vor uns eines der merkwürdigsten nordischen Idylle. Vorbei am Skit (Kloster) des hl. Nikolaus, dessen schon erwähnte Kirche von der Höhe des Felsens herabgrüßt, durch Warnzeichen treu behütet vor einigen Untiefen, gelangen wir in ein vollkommen windstilles, großes Becken.

Auf der rechten Seite senkt sich der Felsen, der von stämmigen alten Bäumen bewachsen ist, offenbar zu großer Tiefe in die See hinein. Auf der linken Seite erheben sich hinter einem von Mauern umgebenen Obstgarten, auf einem etwa 30 Meter hohen Felsplateau, in mächtiger Aus-

dehnung die aus Stein gebauten Klostergebäude. Aus ihrer Mitte ragt eine der drei großen Kirchen hervor, deren Kuppeldächer ebenso wie das Dach des vorgelagerten hohen Turmes blau im Sonnenlicht herabgrüßen. Am Ufer werden wir von Mönchen mit langen Haaren und langen Bärten in Empfang genommen und auf das Plateau zum Gasthaus geleitet. Seitdem die finnische Fremdenverkehrsgesellschaft einen Besuch des Klosters in ihr Programm aufgenommen hat, wird es in den Sommermonaten von Fremden so sehr überlaufen, daß die Mönche unmöglich, wie einst, jedwedem unentgeltlich Gastfreundschaft gewähren können. So haben sie ein herbergähnliches Schlafhaus in drei Stockwerken errichtet, das sie selbst verwalten. Daneben besteht ein sogenanntes Restaurant, dessen Bewirtschaftung Fremden anvertraut ist. Dort kann man für verhältnismäßig teures Geld einfache Kost erhalten. Und eine solche Gaststätte ist auch notwendig, denn die Kost der Mönche zu essen, würde den meisten Besuchern kaum möglich sein. Wir wollen uns hier von dem Schwarm der Baedeker-Reisenden trennen, um auf eigene Faust das Kloster, seine Bewohner und ihr Tagewerk kennen zu lernen.

Spätestens seit 1339 sind die Inseln von Mönchen besiedelt. Die beiden ersten, Sergius und German, werden als Heilige verehrt. Ursprünglich wild wie die Wildnis der Umgebung, beherbergten die Inseln einige wenige Einsiedlermönche, die sich schließlich, wohl durch den rauhen Winter gezwungen, der schon früh dort einbricht und lange dauert, in einem Holzhaus zusammenfanden. Im Jahre 1393 kam vom Athos her ein gewisser Arsenius und brachte die hesychastische Lebensart der damaligen griechischen Mönche in dieses dem Erzbischof von Nowgorod unterworfene Gebiet. Bald aber trennte er sich wieder von ihnen und zog mit wenigen Anhängern an die Mündung des Vuoksenflusses in den Ladogasee. Das Kloster wuchs mit der Zeit bis zu einer Stärke von 1200 Mönchen an; die Zahl ist jedoch heute bis auf 250 herabgesunken. Ähnlich wie beim Solowjetskij-Kloster im Weißen Meere sind die Siedlungen der Mönche über die ganze Inselflur zerstreut. Teilweise sind sie nur zu Schiff erreichbar. Um das Hauptkloster scharen sich auf einem Flächenraume von etwa vier Quadratkilometern acht sogenannte Skiten und eine nicht geringe Anzahl von heute meist unbewohnten Einsiedeleien.

Die Mönche, die nach Ablegung ihrer ersten und zugleich ewigen Gelübde rechtlich völlig gleichgestellt sind, gliedern sich in Laienmönche, Diakone und Priester. Von den augenblicklich in Valamo lebenden 250 Mönchen sind etwa 57 Priestermönche — eine für ein russisches Kloster recht ansehnliche Zahl; etwa 20 gehören der Ordnung der Diakone an und die übrigen dem Laienstande. Vom Standpunkt des Ordens aus gliedern sich die Mönche in Novizen, in Mitglieder, die das kleine Schima tragen, und in solche, die durch Übernahme des großen Schimas sich dem Stande der Vollkommenheit, der „Heiligen", wohl auch der hesychastischen Einsiedler, geweiht haben. Das Eigentümliche dabei ist, daß einer ohne weiteres sein ganzes Leben lang im Stande der Novizen bleiben kann. Alle im Hauptkloster Wohnenden sind teils in der Verwaltung, teils als Handwerker beschäftigt. Es gibt über die lebensnotwendigen Hand-

werke hinaus in Valamo eine Malschule, die sich, allerdings ohne rechten Erfolg, auch in der modernen Malweise übt. In den Skiten hingegen leben die heute an Zahl sehr zusammengeschmolzenen Bewohner nur dem Gebete und der Vereinigung mit Gott. Sie betreuen wohl den umliegenden Wald, so daß er auf weite Strecken, wenigstens zur Sommerzeit, den Eindruck eines wohlgepflegten englischen Parkes macht. Jedoch geben sie sich nicht, wie die Bewohner des Hauptklosters, mit Viehzucht und der dazu notwendigen Wiesenbewirtschaftung ab.

Das ganze Kloster lebt nach koinobitischen Grundsätzen, im Gegensatz zu manchen andern, die der Idiorrhythmie huldigen, d. h. in Valamo sind die einzelnen Mönche als Einzelpersonen arm und führen ein gemeinsames Leben. Sie haben gemeinsame Küche und unterstehen für ihr Tagewerk einem gemeinsamen Obern. In den idiorrhythmischen Klöstern hingegen hat jeder der Mönche sich zwar an gewisse gemeinsame Lebensgrundsätze zu halten, im übrigen aber sich aus eigenen Mitteln den Lebensunterhalt zu beschaffen. Aus „Brüdern vom Gemeinsamen Leben" ist eine „Vereinigung von frommen Männern" geworden.

Durch eine von einem niedrigen Turm überragte Toreinfahrt betritt man den in einem großen Viereck angelegten Gebäudekomplex. Dieser Innenhof ist durch ein weiteres, U-förmiges, langgestrecktes Steingebäude noch einmal unterteilt. Da, wie bei allen russischen Anlagen, am Raum nicht gespart werden mußte, hat der prächtige Sobor (Kirche) zwischen den beiden innern Schmalarmen reichlich Platz gefunden. Hoch überragen seine vielen, mit Zinkblech gedeckten und fremdartig himmelblau gestrichenen Kuppeln die umliegenden Gebäude. Der ihm vorgelagerte, etwa doppelt so hohe Turm ist von allen Teilen des weit auseinandergezogenen Klostergebietes zu sehen. Jedem einzelnen der verstreut wohnenden Mönche zeigt er eindringlich den Mittelpunkt an, um den alle von Zeit zu Zeit sich versammeln müssen. Es trifft in übertragenem Sinne auf diesen Sobor zu, was der hl. Irenäus von Lyon ums Jahr 185 von der römischen Kirche sagt, daß nämlich alle Gläubigen rund herum sich in ihr und bei ihr treffen müssen.

Der Sobor enthält zwei Kirchen, eine flache Unterkirche, die heizbar ist und darum vor allem während der langen, empfindlich kalten Winterszeit Dienste tut, und darüber etwa in der Höhe dreier Stockwerke die gewölbte, prächtig ausgemalte „Sommerkirche". Die Malereien sind ziemlich neu und nicht in dem im Westen für kanonisch angesehenen Ikonenstil gehalten. Es sind zum Teil auch Schaubilder, wie überhaupt die russische orthodoxe Kirche bei näherem Zusehen, trotz ihrer eigenen, entgegenstehenden Behauptung, vieles von ihrem starken Konservativismus verliert.

Der Gesang der Mönche unterscheidet sich in Valamo von dem der übrigen russischen Kirche; er macht jedoch einen bedeutend weniger gemütstiefen und ergreifenden Eindruck als in andern russischen Kirchen. Der Gottesdienst beginnt im Hauptkloster morgens kurz vor 3 Uhr. Die Liturgie wird in ihrer ganzen Ausdehnung mit allen Lesungen, Troparien und Psalmen gehalten, so daß das eigentliche Opfer nicht vor etwa 5 Uhr

beginnt, um gegen 6 Uhr sein Ende zu finden. Es war ergreifend zu sehen, wie die Mönche, über den ganzen Kirchenraum zerstreut, im Halbdunkel aufmerksam dem Fortgang des Gebetes folgten, sich jeweils erhoben, andächtig bekreuzten und je nach ihrer innern Ergriffenheit tief verbeugten. Die Sprache der Liturgie ist altslawisch, obgleich es in Finnland ähnlich wie in Estland gestattet ist, die Liturgie in der Landessprache zu feiern; diese Erlaubnis machen sich die plötzlich Ausländer gewordenen Russen wenigstens in Finnland nur in sehr beschränktem Maße zu Nutzen. Dagegen sind sie von der Regierung gezwungen, den mittel- und westeuropäischen Kalender bei der Berechnung ihrer Feiertage zu Grunde zu legen. Und anders als die Altgläubigen am Peipussee haben sie sich auch, manche vielleicht mit heftigem innerem Widerstreben, dieser Weisung gefügt. Der Igumen Chariton hat jedoch in einem eigenen, recht lesenswerten russischen Buche die Zweckmäßigkeit und religiöse Erlaubtheit dieser Änderung beweisen müssen.

Ein Spaziergang durch die frischen Wiesen über eine Steinbrücke, die den an dieser Stelle flußartig sich verengenden See überquert, und weiter durch wohlgepflegten Wald und parkähnliches Gelände bringt uns zu dem „Skit von allen Heiligen". In die viereckige Außenmauer sind in Zwischenräumen kleine, ebenerdige Doppelhäuschen eingebaut. In der Mitte des Hofes erhebt sich wie im Hauptkloster die doppelte Kirche von allen Heiligen. Eine befreiende, von aller Hast gereinigte Stille liegt über dem Ganzen ausgebreitet. Eine finnische Inschrift verwehrt allen, Männern sowohl wie Frauen, den Zutritt. Mit Ausnahme eines „Novizen", der die Küche besorgt, und einiger „Schwarzen Leute", die von Zeit zu Zeit aus dem Hauptkloster herüberkommen, leben nur Einsiedlermönche an diesem friedvollen Orte, dessen Ruhe höchstens das Gezwitscher der Vögel und zur Winterszeit das Toben des Nordwindes stört. Unkundig der Sprache, drang ich in dieses einsame Gebiet ein. Nach längerem Suchen traf ich den eben erwähnten „Novizen", einen weitgereisten Mann, der, ursprünglich aus Rußland stammend, durch die Wirren der Revolution nach Mittel- und Westeuropa verschlagen worden war und schließlich, stets größere Ruhe suchend, hier im stillen „Skit von allen Heiligen" seine Heimstatt fürs Leben zu finden hoffte. Er lebte im Stande der Novizen, weil ihm als russischem Emigranten durch die finnische Staatsregierung, die nur finnischen Bürgern den endgültigen Eintritt ins Kloster erlaubt, die Ablegung der Gelübde verwehrt war. Er nahm mir mein Eindringen nicht übel und unterhielt sich, obwohl gerade Zeit der Mittagsruhe war, freundlich einige Zeit mit dem ungebetenen Gast. Aus der Kirche kam währenddessen ein stiller, alter Mann, der schweigend seinen Weg an uns beiden vorbei zu einem der kleinen Häuschen nahm. Nach einiger Zeit brachte er uns freundlich lächelnd je drei nicht sehr große Äpfel. „Drei für den Gast und drei für den Novizen", sagte er und ging freundlich lächelnd, ohne ein weiteres Wort, in seine Behausung zurück. Über all dem ein sommerlich blauer Himmel, rings um uns die herbe und doch nicht harte Seeluft, das Ganze ein Wirklichkeit gewordenes, gesättigt stilles Gotteslob!

Den Weg zur Einsiedelei des P. Euthymij konnte mir der Novize nicht zeigen, da er, solange er im Skit lebte, nur einmal, und zwar mit dem Ruderboot, den Einsiedler besucht hatte. So machte ich mich denn quer über die Wiesen, über einen ganz unwegsamen, dicht mit Bäumen bestandenen Bergrücken hinweg, längs der im Innern der Inselgruppe befindlichen Seebucht auf, die Einsiedelei zu suchen. Ein kaum sichtbarer Pfad begann mich nach einiger Zeit zu führen. Solch ein russischer Einsiedler ist nun keineswegs einem Klausner etwa aus dem Bayerischen Walde zu vergleichen! Dies sollte sich nach einem einigermaßen mühsamen Weg deutlich zeigen. Von einer ganz ungewohnten Seite, nämlich aus dem schweigenden Walde, kam ich auf eine etwas gepflegte Stelle, eine Art Wiese, die von hohen Bäumen umgrenzt war. Noch zwischen den Bäumen stand eine gedrungene, kurze, aber recht hohe Steinkirche, zu der man auf einer Freitreppe hinaufstieg. Aus dem Tor kam gerade, begleitet von zwei ihn in ihren Anliegen besuchenden Frauen, der weitum bekannte Einsiedlermönch Euthymij. Als er mich erblickte, war er ohne eine Spur von Staunen sofort bereit, die Frauen sich selbst zu überlassen und mir, dem lateinischen Priester, seine Kirche zu zeigen.

Sie war sehr schön ausgestattet; es befanden sich darin viele Erinnerungen an die russische Zarenfamilie, darunter auch ein von der ermordeten Kaiserin in Tobolsk auf Birkenrinde geschriebener Psalmvers. Die Winterwohnung hatte dieser Mönch in einem heizbaren, sakristeiähnlichen kleinen Anbau neben dem Altarraum. Dort war ein kleines Öfchen und seine Lagerstatt, die er in einem offenen Sarge sich bereitet hatte. Von dort aus konnte er das auf dem Altar stehende Behältnis der heiligen Gestalten sehen. An der Wand hingen die Photographien seines Vaters und seiner Mutter. Sein Vater hatte sein Leben in Valamo als Mönch beschlossen. Das selbstverständlich freundlich-fromme Wesen dieses Mönches, der seine Klausur in sich selbst trug, machte einen tiefen Eindruck.

Geduldig hatten unterdessen die zwei Frauen vor der Kirche gewartet. Der Mönch, der das große Schima angetan hatte, führte uns über seine kleine Wiese hinweg zu seiner „Datscha" (Sommerwohnung), wie er mit freundlicher Ironie sagte. Ganz selbstverständlich lud er uns alle drei ein, bei ihm einzutreten. Er brachte als Geschenk jedem von uns einen Apfel und eine kleine Speisegurke. Dann ließ er die eine der beiden Frauen einen englischen Brief aus Stockholm übersetzen. Er zeigte uns an der Wand ein Bild des mit Orden reich geschmückten, heiligmäßigen Popen Johannes von Kronstadt sowie ein Lichtbild des verstorbenen schwedischen Erzbischofs von Uppsala, Nathan Söderblom, der ihn in seiner Einsamkeit besucht hatte. An der andern Wand standen in einem kleinen Büchergestell unter anderem vier Bände des russischen Dobrotoljub sowie Ephrem der Syrer und Isaak von Ninive. Nach kurzer Zeit jedoch überließ ich den Einsiedler den beiden Frauen, die offenbar mit ihm ihre Angelegenheiten zu Ende besprechen wollten. Ein junger Novize in der hohen, schwarzen, spitzen russischen Klostermütze brachte uns alle zusammen mit dem Boote in etwa 25 Minuten zum Hauptkloster zurück.

Am andern Tage früh um $^1/_{23}$ Uhr ließ ich mich wecken und schritt

im Halbdunkel in den Sobor. Mitten im Kirchenraum stand ein einfaches Lesepult, das von einem spärlich schimmernden Licht beleuchtet war. Langsam versammelten sich die Mönche, und das Officium begann mit dem sog. „Mitternachtsgebet". Es folgten dann die Utrenja (Matutin und Laudes) sowie die kleinen Horen, die nach zweieinhalb Stunden ihr Ende noch nicht gefunden hatten. Unterdessen fing durch die hohen Fenster der Kuppel der helle Tag an, in den feierlichen Kirchenraum zu scheinen. Ein verborgener Chor ließ von Zeit zu Zeit in der dem Kloster eigenen Melodie einen Psalmvers erklingen. Aber trotz des besten Willens machte die Müdigkeit und Eintönigkeit sich geltend, und ich verließ noch vor Beginn der eigentlichen Liturgie die Kirche. Die Verlegung des gesamten Gottesdienstes auf die frühen Morgenstunden und die Zeit nach 5 Uhr abends gibt den Insassen des Klosters die Möglichkeit, die notwendigen Arbeiten des Tages zu verrichten, veranlaßt sie aber auch, zu der uns Westländern ungewohnten Zeit von 10 bis 12 Uhr vormittags eine Ruhepause einzulegen.

Am Nachmittag desselben Tages begab ich mich zu dem eine Werst vom Hauptkloster auf einer kleinen Insel liegenden Skit des hl. Nikolaus. Vorbei an vielen Scheunen führte der Weg zu einem Ruderboot, das mich übersetzte. Von der Terrasse vor der Kirche, die inmitten eines lichten Baumbestandes aufgeführt war, hatte man einen herrlichen Blick über die weite, friedliche Wasserfläche. Ganz in der Ferne hörte man, gleichsam um die Stille zu unterstreichen, das regelmäßige Stampfen eines kleinen Schleppers, der mehrere große Holzflöße hinter sich herzog. Die Kirche wurde auf mein Begehren geöffnet, und es wurde mir gestattet, auch den Altarraum zu betreten. Dort war in dem sonst nicht üblichen großen Ausmaße von 3×2,5 Meter als Altarbild die „Weisheit Gottes", die „Sophia", dargestellt. Eine eingehende Beschreibung dieses Bildes ist sicher nicht unangebracht.

Im unteren Teil der großen Tafel war inmitten eines vielfarbigen Lichtkranzes, auf einem mit einem Kissen geschmückten, über einigen Stufen stehenden Throne sitzend, ein großer geflügelter Engel dargestellt. Die eine Hand lag auf seinem Schoße, die andere machte den Segensgestus. Sein langes Gewand war von roter Farbe, und auf dem Haupte trug er eine Krone. Über seinen Schultern war beiderseitig das Monogramm Jesu Christi geschrieben. Ihm zur Rechten stand Maria, die unter ihrem Herzen das Medaillon mit dem Brustbild des Christuskindes trug, während zur Linken des Engels Johannes der Täufer, hager und in sein härenes Gewand gekleidet, eine Schriftrolle hielt. Dies war gleichsam der untere Stock des großen Tafelgemäldes. In der Mitte über dem Kopf des Engels und auch über dem Strahlenkranze, der ihn umgab, war ebenfalls in einem Lichtkranze der erwachsene, segnende, durch das Monogramm als solcher gekennzeichnete Christus dargestellt. In der obersten Linie war eine große, nach den Seiten hin abwärts geschwungene Wolke zu sehen. Mitten in ihr befand sich über dem Engel und dem segnenden Christus ein Altartisch, auf dem das Kreuz, das Evangelienbuch und der Kelch standen. Rechts und links knieten mit bewegten, anbetenden Gesten je drei Engel.

Dieses Bild ist annähernd dasselbe wie das Altarbild in der großen Kirche der hl. Sophie zu Nowgorod, das dort im Jahre 1557 von Griechen nach griechischem Vorbilde gemalt wurde. Auffallen mag, daß dieses griechische Vorbild offenbar heute verloren ist.

Das Bild enthält eine ganze Weltanschauung. Es ist, recht altrussisch, kein Schaubild, sondern eine in Farben geschriebene Predigt; denn die Russen sagen ja von ihren Ikonenmalern, daß sie ihre Bilder „schrieben". Das in der Mitte dargestellte Medaillon bedeutet das ewige Wort im Schoße des Vaters. Insofern dieses Wort sich als das Urbild und die Quelle der ganzen außergöttlichen Schöpfung kundtut, wird es die ewige Weisheit genannt und unter dem Symbol des Engels Gottes, des Gesandten des Herrn, dargestellt. In Ihm hat alle Herrlichkeit der Schöpfung nicht nur ihren Ausgang; sie findet in Ihm auch ihre Krönung. Und dieser Engel Gottes ist nicht nur Symbol geblieben; er ist Mensch geworden und im Fleisch erschienen in der Person Jesu Christi, der da nicht nur ist das „schönste der menschlichen Kinder", sondern auch das Haupt aller geschaffenen Dinge. Dies wird durch die Lichter angedeutet, die in dem Lichtkranz, der den Engel umgibt, symbolisch wie auf Bildern Meister Grünewalds in den verschiedensten Farben aufleuchten. Das Ganze findet seine Zusammenfassung in dem kaiserlich roten Prachtgewand, in das die „Ewige Weisheit" sich hüllt, die auf dieser ganzen Schöpfung, wie auf einem Throne sitzend, ruht. Ist doch diese ganze Schöpfung mit allem, was sie enthält, ihrem Sein und ihrem Gutsein, nur gleichsam ein gebrochener Widerschein der innergöttlichen Fülle auf dem Dunkel des außergöttlichen Nichts! Deshalb umgeben diese durch den Namenszug gekennzeichnete außergöttliche Weisheit auch die erhabensten Gestalten des Heilsplanes Gottes: der aus allen Heiligen der vorchristlichen Zeit emporragende Vorläufer des Herrn und das „Gefäß der Auserwählung", das da ist voll der Gnaden, die jungfräuliche Mutter des Herrn. Wahrhaftig, die Fülle und Krönung alles geschaffenen Seins ist hier abgebildet!

Aber dieses so erhabene Sein ruht nicht in sich selbst. Hier ist kein Platz für ein noch so herrlich streitendes, durch die Welten wanderndes reines Menschtum. Wie alles in Gott seinen Ausgang nahm, so muß auch alles wieder zu ihm zurückkehren. Erst darin findet es seine Erfüllung; ohne diese bleibt es unvollständig, in seinem tiefsten Sinn verletzt, ein Baum, dem ein unverständiger Finger in leichtem Mut den Herztrieb ausgekratzt hat! Darum wird das ganze Bild gekrönt oben im Himmel, den die Wolke darstellt. Alles Sein wird auf dem Altar, der dort steht, Gott dem Herrn unter dem nicht endenwollenden Gesang der anbetenden Engel in einem ewigen Lobopfer dargebracht. Es ist das Sacrificium coeleste; doch nicht so sehr als Sühnopfer dargestellt, es ist gleichsam eine östliche Abwandlung des Gedankens, den Raffael Santi in den Stanzen des Vatikans in dem Christus der Disputà uns vor Augen stellt, der seine durchbohrten Hände in gleicher Weise uns und seinem Vater entgegenstreckt. Auch sie sind ein Lob der alles Maß übersteigenden Liebe Gottes zu der geschaffenen Welt, ein Lob auch dieser ge-

schaffenen Welt an den Schöpfer dafür, daß er sie so schön und gut gemacht hat.

Es ist kein Wunder, daß dieses Bild und der in ihm dargestellte Gedankenkreis vor allem im Norden Rußlands heimisch sind. Gibt doch der lange Sommertag mit seinen vielen der Arbeit entzogenen Stunden der Dämmerung und die ebenso lange dunkle Winterzeit reichlichen Raum zum Sinnieren. Wenn dieses allgemein dem nordischen Menschen eigene Wesen durch die Religion Christi geadelt wird, führt es ohne Zweifel leichter als andere, mehr zum aktiven Leben treibende Himmelsstriche zu solcher Gesamtschau des ganzen Seins. Darum sind auch die Mönche jener Gegenden keine aktiven Apostel unter den dortigen Heiden gewesen. Sie haben keine Pfarreien gegründet und Missionskreuzzüge geführt — im Gegenteil, sie haben sich still und friedvoll auf ihrem Ufer Gott dem Herrn hingegeben, jeden, der kam, dankbar empfangen und sich ernstlich bemüht, auch aus ihm ein Weihrauchkörnlein vor dem Altare Gottes zu machen.

Hat dieses verlorene Eiland, dessen stille Lehre doch der an Gottes Lob so stummen Welt bitter notwendig ist, auch heute noch viel Aussicht auf Erhaltung für seine überkommene und übernommene Aufgabe? Eine Antwort darauf haben die Mönche von Valamo selbst gegeben. Sie haben begonnen, im nördlichsten Zipfel Finnlands, an der Küste des Eismeeres, in Petsamo, ein neues Kloster zu gründen. Auf den Inseln von Valamo, die strategisch Finnisch-Karelien gegen Sowjetrußland schützen, wird mehr und mehr finnisches Militär seinen Einzug halten. Schon jetzt finden sich auf der Südseite eingebaute Geschütze. Einen großen Teil der Wäldereien hat der finnische Staat in Bewirtschaftung genommen. Vielleicht wird nach einem Menschenalter ein einziger der Skite genügen, die zusammengeschmolzenen Mönche zu beherbergen!

Auch dann noch wird die durch das Bild der hl. Sophia dargestellte Idee ihre volle Geltung bewahren.

Umschau

Gedanken zur Ethikotherapie

1. Die neue Heilkunde.

In einer Aufmachung, die eher dem Niveau eines Marktstandes entspricht, auf dem Lebenselixiere und allerhand heilkräftige Kräuter und Säfte zu erstehen sind, bietet ein tschechischer Arzt in deutscher Übersetzung eine Schrift „Das Rätsel von Krankheit und Tod" an[1].

In anfänglichen Zeiten, so werden wir belehrt, war der Heilbetrieb vorwiegend Sache der Zauberer oder der Zauberpriester, dann rang sich die praktische Medizin mehr und mehr zu einer prinzipiell kausal-materialistischen Denkweise durch und feierte so ihre großen Triumphe. Wer etwas Interesse und Sinn für kausal-physikalische Denkweise hat, muß an dem naturwissenschaftlichen Betrieb, wie er an einer guten Klinik durchgeführt wird, seine helle Freude haben. Von dieser kausal-materialistischen Auffassung und Praxis wird sich die Medizin nicht so leicht abdrängen lassen. Auf ihrem Entwicklungsweg begegnen uns manche große Männer, die einen gewaltigen Vorstoß auf dem Ent-

[1] Das Rätsel von Krankheit und Tod, Ethikotherapie, Heilung durch Sittlichkeit. Von M. U. Dr. Ctibor Bezděk, 199 Seiten, Vorwort von Dozent Dr. Hanausek.

wicklungsweg bedeuten. Ein solcher Markstein wird nach Meinung des Dozenten Dr. Hanausek durch den Namen des praktischen Arztes Dr. Ctibor Bezděk gekennzeichnet sein, der mit allem Nachdruck auf die Zusammenhänge zwischen Krankheit und Sittlichkeit hinweist und sein System darum Ethikotherapie, Heilung durch Sittlichkeit, nennt. Erst könnte man meinen, Bezděk wolle die Medizin dahin zurückführen, von wo sie ihren Ausgang nahm; aber er betont entschieden, daß die streng kausal-materialistische Denkweise beizubehalten und nur da, wo sie Entstehung und Gang der Krankheit oder die Wendungen in der Genesung nicht aufzuhellen vermöge, durch Zuhilfenahme der ethischen Betrachtungsweise zu ergänzen sei.

Natürlich will sich der Verfasser nicht auf die elementaren Erkenntnisse von der Schädlichkeit der Unmäßigkeit und Unzucht beschränken, sondern er lenkt den Blick vielmehr auf physiologische Störungen, die durch die Einbuße der sittlichen Harmonie der Persönlichkeit bedingt sind. Zunächst wäre daher, so erfahren wir von Dozent Dr. Hanausek, das Gesamtgebiet jener physiologischen Störungen, die durch mangelhafte sittliche Haltung bedingt werden können, zu erforschen, und zwar mit allen Mitteln der naturwissenschaftlichen Medizin im weitesten Sinne [2]. Wenn es auch den Leser eigenartig berührt, so ist doch sachlich richtig, was Hanausek bemerkt, daß zu solchen Forschungen große Geldmittel notwendig wären [3]. Und wenn Hanausek sich bereit erklärt, diese der richtigen Stelle zuzuleiten, so können wir für seine Bemühung, Mäzenaten zu erwecken, nur dankbar sein.

2. Wie sich einer den ethikotherapeutischen Betrieb vorstellen könnte.

Nehmen wir an, die Ströme Gold, auf die Herr Dozent Hanausek seine Hoffnungen setzt, seien an die rechte Stelle geleitet worden, und durch unermüdliche Untersuchungsarbeit der Kliniken und Laboratorien sei es gelungen, ein genaues Verzeichnis darüber anzulegen, welche physiologische Symptome und Störungen bei Affektirrungen — denn diese können wir ja immer bei sittlichen Irrungen voraussetzen — auftreten und zu Verrätern der sittlichen Fehlhandlungen und Fehleinstellungen werden, so könnte eine Konsultation bei dem Ethikotherapeuten, der das ganze Rüstzeug der materialistischen Medizin in seinen Betrieb mit herübernimmt, etwa folgendermaßen verlaufen: „Sie klagen über Schlaflosigkeit, Appetitmangel und Angstgefühle! Wir wollen einmal den Blutdruck messen, ein Elektrokardiagramm machen und rasch eine Blutprobe entnehmen, deren weitere Untersuchung immer nur nützen kann. — Ich werde Ihnen jetzt behilflich sein, diesen ganz dünnen Schlauch durch die Nase in Speiseröhre und Magen einzuführen. Nach je zehn Minuten wird eine Probe des Mageninhaltes durch diese Rekordspritze abgesaugt und in die bereitstehenden Epreuvetten zur chemischen Untersuchung eingefüllt werden. Auf dem Tisch hinter dieser spanischen Wand sehen Sie eine Reihe Spitzgläser, die dazu bestimmt sind, der Reihe nach im Abstand von je zehn Minuten je eine Harnprobe aufzunehmen. Kommen Sie, bitte, morgen um dieselbe Zeit wieder! Wenn ich die Ergebnisse der biochemischen Untersuchung habe, werde ich mir erlauben, einige Fragen an Sie zu richten.“ Und was tut man nicht für

[2] Von der Unsumme der hierher gehörigen Tatsachen und ihrer schweren Zugänglichkeit kann uns ein anderes modernes Werk eine Ahnung vermitteln, nämlich Dr. Erich Wittkower, Einfluß der Gemütsbewegungen auf den Körper (Sensen-Verlag, Wien-Leipzig 1936).

[3] Bezděk scheint freilich den ursächlichen Zusammenhang von Leidenschaft und Erkrankung durch den Schnellrichter feststellen zu lassen. Einige Proben: Pfeifenraucher und Betelkauer akquirieren bisweilen Lippenkrebs. Rauchen und Betelkauen sind aber Leidenschaften. Also Krebs von Leidenschaften (S. 27). Epidemien, so meint man, sind auf Bazillen zurückzuführen. Nur auf sie? Epidemien sind namentlich durch Krieg begünstigt. Krieg aber ist Ausbruch und Tummelplatz der Leidenschaften (S. 78). Was der Verfasser endlich über das autonome Nervensystem und seine Beziehungen zum Sittlichen zu sagen weiß (vgl. S. 58 ff.), klingt wie ein Märchen.

seine Gesundheit, für einen ungestörten Schlaf oder gar für einen vollkommenen Appetit! Die zweite Untersuchung kann ja nicht mehr so schrecklich ausfallen wie die erste, nur daß statt der Magen- nunmehr eine Duodenalsonde zur Erkundung der Gallentätigkeit eingeführt wird. Dann kommt schon die Vernehmung: „Nach unsern einhelligen Ergebnissen lassen die Aziditätsbefunde Aufregung und Unruhe vermuten. Andere Feststellungen deuten darauf hin, daß Ihr Geschlechtsleben kein geordnetes sein kann. Wollen Sie sich über diesen Punkt mir gegenüber recht freimütig äußern; und dann noch eines: Macht Ihnen Ihr Geldgebaren schwere Sorgenstunden?" Jetzt hat unser Patient genug; er denkt: Mit all den Saft- und Blutuntersuchungen quält mich mein gewöhnlicher Arzt nur, wenn es unbedingt sein muß. Und brauche ich einmal eine solche Gewissenserforschung, dann gehe ich doch schon lieber zu den Kapuzinern beichten.

Als die experimentelle Psychologie das Verfahren der tatbestandsdiagnostischen Versuche ausgearbeitet hatte, bei dem sog. kritische Reizwörter einem Verdächtigen zugerufen wurden, damit die darauf von ihm ohne viel Nachdenken ausgesprochenen Reaktionswörter verraten sollten, ob er von dem zur Untersuchung stehenden Tatbestand genauere Kenntnis hätte, da lehnten die Justizbehörden die praktische Anwendung dieser Methoden als eine moderne Folter ab. Die allseitige physiologische Untersuchung und Prüfung der physiologischen Störungen infolge ungeordneter, sittlich nicht einwandfreier Affektregung dürfte kein anderes Schicksal zu erwarten haben. Es läßt sich nämlich das wesentliche Ziel auch auf eine etwas menschenwürdigere Weise erreichen. Denn das in einem Phantasiebild geschilderte Verfahren kommt doch auf ein Hereinlegen des Patienten hinaus, gegen das er sich nicht wehren kann.

3. Wie man bisher schon Ethikotherapie betrieb.

Nicht zuletzt durch die Forschungen der Individualpsychologie wurden moderne Ärzte auf die Hemmungen aufmerksam, die ihren ärztlichen Bemühungen aus sittlichen Fehlern und Fehleinstellungen ihrer Patienten erwuchsen. Es gab sich da von selbst, daß je nach der Artung und Bildung des Arztes und je nach dem persönlichen Verhältnis, das sich zwischen Arzt und Patient herausgebildet hatte, des öfteren ein intimes Gespräch über Lebensauffassung, Lebenszielsetzung und Lebensführung entwickelte, das dem klar blickenden Arzt Gelegenheit bot, dem Patienten die eigentlichste Quelle seines krankhaften Zustandes in sittlichen Irrungen aufzuzeigen.

So werden auch in dem vorliegenden Buch eine Anzahl kurzer Krankengeschichten mitgeteilt, in denen der Kranke den eben geschilderten Weg geführt wird. Eine besonders gute Gelegenheit zu solchen hodegetischen Gesprächen zwischen Arzt und Patient dürften Kuren bieten, die sich, wie z. B. das Heilfasten, längere Zeit hinziehen, ohne bei jeder Begegnung eine spezifisch medikotechnische Bearbeitung des Patienten zu erfordern.

4. Grenzen der Ethikotherapie.

Wenn schon die Erfüllung der ersten therapeutischen Aufgabe, nämlich die ethikodiagnostische, die gewissermaßen einen physiologischen Schnelldetektiv herausbilden will zur Entlarvung des „alten Adam" im Patienten, noch in weiter Ferne schwebt, so liegt die Lösung der zweiten, ungleich schwierigeren und wichtigeren Aufgabe, der ethikopädagogischen, die den Patienten zu einem brauchbaren Glied der menschlichen Gesellschaft zu erziehen hat, fast noch in Sternenweite. Hier namentlich scheinen auf Schritt und Tritt die Grenzen auf, die dem Ethikotherapeuten gezogen sind. Wer ein wenig aus der Nähe die Tendenz so mancher Vertreter der Medizin unserer Zeit beobachten konnte, alles und jedes vor das Forum des Mediziners als Sachverständigen zu ziehen, der stellt mit einer gewissen Schadenfreude fest, daß Bezdĕk hier seinen Kollegen eine Nuß zu knakken gibt, der sie kaum Herr werden dürften. Denn über die unmöglichsten Fragen soll der Ethikotherapeut seinem Klienten letzte Aufklärung geben. Selbst als theologischer Flickschuster erscheint er in diesem Buche (S. 38 u. 152). Ein etwas lungenkranker Philosophiestudent verläßt das Priesterseminar, um bei den Jesuiten seine theologischen Studien

fortzusetzen, sattelt jedoch nach zwei weiteren Jahren zu Philosophie und Philologie um. Ihm muß Bezděk klar machen, daß er „mit der kirchlichen Religion der Jesuiten eine Religion überhaupt ablehnte.... Es wurde ihm sein Irrtum erklärt, der darin bestand, daß er mit den Auslegungen und Belehrungen der Jesuiten auch die wirkliche Religion aus seiner Seele verbannt hatte, ja sogar Gott.... Er müsse sich von der Botmäßigkeit der jesuitischen Moral befreien, aber auch das betäubende Räucherwerk des Positivismus — seines (hier mit Namen genannten) Prager Philosophieprofessors — überwinden und sich selbst finden" (S. 152 f.).

Noch häufiger als den Ersatztheologen wird man den Ersatzphilosophen und Ersatzweltanschauler ablehnen, der nach eigenem Gutdünken vorträgt, was er in populärwissenschaftlichen Werken eines Walter Trine, eines Loskij, eines Hoppe und anderer zusammengelesen hat: Materie gleich Bewußtsein (S. 86), das überpersönliche Ich gleich Gott (S. 33), das vorgeschichtliche Leben der Individuen (S. 35) und ähnliches mehr.

Ethikotherapeutik wird zur Ethikopädagogik, und das bedeutet Erwachsenenerziehung, aber: keine Erwachsenenerziehung, ohne daß der Erzieher mit seinem erwachsenen Zögling eine gemeinsame Basis fände. Wie problematisch diese erste Aufgabe sich in theologischer, philosophischer und weltanschaulicher Hinsicht gestaltet, haben wie soeben angedeutet. Ob unser Ethikotherapeut mit einem Patienten aus medizinischer Schule eine gemeinsame Plattform fände, wollen wir nicht untersuchen. Mit dem Verfasser dieser Zeilen als Psychologen fände er sie gewiß nicht, trotz seiner warmen Befürwortung des psychologischen Studiums für den Mediziner. Wenn auch vor noch nicht zehn Jahren die Zeitungen meldeten, die Kriminalpolizei habe in Mitteleuropa einen Fall von Menschenfresserei festgestellt und verfolgt, so glaube ich Bezděk doch nicht, daß hierzulande „der Mensch seine Nahrung durch Tötung lebender, fühlender, ja sogar denkender (!) Geschöpfe gewinnt" (S. 28) [4].

Übrigens wäre eine Einigung mit dem Psychologen als Vertreter einer Einzelwissenschaft, die heute eine Unzahl kaum zu überschauender Einzeltatsachen herausstellt, kaum zu erreichen, wohl aber ginge dies, wenn man sich auf die letzten Gesetzmäßigkeiten der Psychologie besinnen möchte. Der Verfasser dieser Bemerkungen hat wohl als erster eine theoretische Psychologie herausgebracht, die solche letzten Gesetzmäßigkeiten herausstellt [5]. Auf ihrem Boden könnten sich alle einigen, die vor der Annahme rein geistiger, d. h. vom Gehirn nicht innerlich abhängiger Akte der Einsicht und des Strebens nicht zurückschrecken, aber auch anderseits den Mut haben, der lebenden Materie alles das aufzubürden, was sie zu leisten imstande ist, mit einem Wort die materiellen Voraussetzungen unserer Gedächtnistätigkeit. Ein Schulbeispiel, wie sich auf diesem Boden eine Verständigung erzielen ließe, bot der diesjährige Psychiaterkongreß zu Frankfurt am Main. Professor v. Kleist machte sich anheischig, an Hand des reichen Materials, das leider der Krieg an Fällen von Kopfschüssen geliefert hat, zu erweisen, daß auch die höchsten geistigen Leistungen des Menschen durch Hirnverletzungen beeinträchtigt werden könnten. Der Münchener Psychiater Geh. Rat Bumke wies diese Behauptung als Rückfall in den Materialismus zurück. Man debatierte geraume Zeit sehr erregt, ohne jedoch zu einer Klärung und Einigung zu kommen, und doch scheint sie mir durch eine gesicherte theoretische Psychologie ganz von selbst gegeben. Bumke dürfte auf seiner Seite keinen schärferen Bekämpfer des Materialismus finden, als ich es zu sein glaube. Aber anderseits trete ich auf Grund meiner theoretischen Ausführungen über das Gedächtnis und seine Voraussetzungen, über Wertungen und über die Beteili-

[4] Noch viel weniger könnte ich Bezděks therapeuthischer Anweisung zustimmen: Steht fest, daß die Seele eines Patienten durch ein Haßgefühl beschmutzt wird, „dann muß dieses Gefühl durch ungeheure Willenskraft (!) aus der Seele beseitigt werden. Diese Willensanstrengung muß wirklich enorm sein..." (S. 98). Wie viele seelische Krüppel blieben bei solcher Führung auf der Strecke!

[5] Lindworsky, Theoret. Psychologie im Umriß [4] (Leipzig 1932, Barth).

gung des Organismus an den sog. höheren Gefühlen ganz entschieden auf die Seite v. Kleists. Nach meinen Theorien ist es a priori möglich, durch Schädigung der Hirntätigkeit höchste geistige Leistung selbst zu schädigen. Nur würde ich vom praktischen Psychiater erst lernen und erfahren wollen, ob denn wirklch eine so enge örtliche oder dynamische Nachbarschaft jener Gehirnelemente besteht, die an dem Zustandekommen inhaltlich oder erlebnismäßig verwandter Erscheinungen beteiligt sind.

Also die Aussichten einer Ethikotherapie werden ganz von der Möglichkeit bedingt sein, zwischen Therapeut und Klient eine gemeinsame geistige Basis zu finden. Ließe sie sich gar in der religiösen Einstellung finden, dann könnte man geradezu Wunderheilungen erwarten. Wenn sich Arzt und Patient z. B. zusammenfänden in dem Lebensideal, das uns die hl. Theresia von Lisieux vorgelebt hat — Ich ein Kind Gottes, ganz in der Hand meines himmlischen Vaters, der es nur gut mit mir meint, der mich kennt, der weiß, was mir nottut, und Mittel, mir zu helfen, in überreicher Fülle hat. Komme, was da kommen mag; ich überlasse mich ihm ganz blind —, dann würden sich derartige Fälle, von denen auch Bezděk berichtet, häufen: Kranke, die nicht die idealste medizinische Behandlung erfahren, weisen oft weit größere Heilerfolge auf als solche, die nach dem allerneuesten Stand des medizinischen Wissens und Könnens behandelt werden. — Ethikotherapie ist eine gute Sache, aber nur in wissenschaftlicher Anwendung. Johannes Lindworsky S. J.

Zum Erscheinungsbild Adams und Evas

Wollen Theologen oder auch gläubige Laien sich ein naturwissenschaftlich gesichertes Bild vom Aussehen der Stammeltern machen, so kann das nur geschehen auf Grund dessen, was die rassengeschichtlichen Funde über früheste Menschen aussagen, die infolge des zeitlich geringen Abstandes unsern Urahnen ähnlicher gesehen haben müssen als irgend eine der vielfältigen heutigen Rassen. Die Naturwissenschaft schließt aus der Formverwandtschaft auf Blutsverwandtschaft und unterstellt, daß alle fossilen Menschenfunde irgendwie in den Stammbaum der heute lebenden Menschheit gehören.

Philosophisch wie biologisch wäre es ja an sich denkbar, daß es im Anfang des Diluviums, wo uns erstmals Menschen begegnen, und vielleicht noch während seines Verlaufs, nebeneinander und unabhängig voneinander mehrere Stammbäume gegeben hätte. Trotzdem ist das naturwissenschaftliche Verfahren durchaus gerechtfertigt, denn das methodologische Sparsamkeitsprinzip verwehrt die Annahme einer Mehrheit, solange die Annahme einer Einheit genügt. Die Fremdartigkeit der Neandertaler berechtigt zwar einen systematisch arteigenen Namen (Homo primigenius), wie man auch die mehrhufigen Ahnen einhufiger Pferdetiere mit ungefähr 200 verschiedenen Artnamen kennzeichnet; das ist schon zum Zweck wissenschaftlicher Verständigung über die jeweils gemeinte Form notwendig. Aber seit man Übergangsformen von eiszeitlichen Neandertalern zu heutigen Menschenformen kennt, wissen wir, daß Homo primigenius und Homo recens keine stammesgeschichtlich getrennten Arten, sondern zeitlich hintereinander geschaltete Erscheinungsformen des einen Homo sapiens sind. Es ist deshalb wissenschaftlich durchaus berechtigt, auch weiterhin alle fossilen menschlichen Formen in unsern Stammbaum einzuordnen, solange das reibungslos wie bisher geschehen kann.

Sinanthropus pekinensis konnte allerdings nicht zwischen die bisher bekannten Formen eingeordnet, wohl aber der Zeit wie der Form nach ihnen vorgeordnet werden, d. h. man konnte ihn zwanglos an das untere Ende der bisher rückwärts verfolgten Stammkette anschließen. Einmal ist der Pekingmensch frühdiluvial[1], älter als der spätdiluviale Neandertaler, sodann der Erscheinungsform nach urtümlicher als der

[1] „Der Pekingmensch gehört der altdiluvialen (voreiszeitlichen) Rotlöß-Zeit Chinas an" (s. diese Zeitschrift 1935, Bd. 129, H. 9, S. 196). Eugen Fischer schreibt: „... Sinanthropus aus der Gegend von Peking ... ist sicher nicht später als allerfrühestes Diluvium" (S. 252 in Baur-Fischer-Lenz, Menschliche Erblehre Bd. I, München 1936).

Neandertaler; ja Sinanthropus ist die urtümlichste bislang bekannte Menschenform, die sich durch Gebrauch von Feuer und Werkzeugen als ein Homo sapiens erwies. Die berechtigte Annahme, daß dieser Urmensch in unserem Stammbaum nahe der Wurzel steht, läßt noch die Möglichkeit offen, daß seine Sippe inzwischen erloschen und ausgestorben ist. Aber die neuesten Forschungsergebnisse bringen uns den überraschenden Beweis: der Pekingmensch ist eine blutmäßige Ahnform heute noch lebender Menschen[2].

Der Leiter der Pekinger Ausgrabungen, Prof. Dr. Franz Weidenreich, dem ich für die freundliche Zusendung der neuen Veröffentlichungen bestens danke, bespricht hierin noch einmal die bislang gefundenen Sinanthropus-Reste, die sich auf gut zwei Dutzend Individuen verteilen. Zwei auffallende Merkwürdigkeiten sind es, die den Urmenschen von Peking als einen Ahnherrn heutiger Menschen, und zwar unter den Mongoliden und Eskimiden, ausweisen.

Während die Schneidezähne der Unterkiefer allgemein menschlich, wenn auch urtümlich breit sind, zeigen die ebenfalls breiten Schneidezähne des Oberkiefers eine „schaufelartige Form" (Hrdlicka), wie sie sich in genau der gleichen Form in manchen Gruppen der Mongoliden bis zu 100 Prozent erblich findet. Ferner zeigen zwei erwachsene Unterkiefer von Peking am innern Rand in der Nähe der Wurzeln des Eck- und Vormahlzahns zwei rundliche, knöcherne Anschwellungen, die eine funktionslose Familieneigentümlichkeit darstellen; auch dies Merkmal erblicher, blutsmäßiger Zusammengehörigkeit fanden Fürst, Hansen, Hrdlicka im mongoliden Rassenkreis, und zwar bei Chinesen bis zu 15 Prozent, bei Eskimos bis zu 85 Prozent. Da das, was zweien gemeinsam ist, der eine vom andern oder der andere vom einen oder beide von einem gemeinsamen Dritten, also erbbiologisch vom gemeinsamen Ahnen haben, können diese bei Mongoliden bzw. Eskimiden so weitverbreiteten Besonderheiten nur von einem gemeinsamen Ahnen herrühren; und als solcher entpuppt sich nun Sinanthropus pekinensis.

Die Mongoliden gehören aber wie wir Europiden der geologischen Jetztzeit (Alluvium) zeitlich und gestaltlich zur Nach-Neandertaler-Menschheit, Sinanthropus hingegen zeitlich und gestaltlich zu den früh-diluvialen Vor-Neandertalern; zwischen beide Gruppen schiebt sich zeitlich und gestaltlich die spätdiluviale Neandertaler-Menschheit. Vor-Neandertaler, Neandertaler, Nach-Neandertaler sind die erscheinungsbildlich sich folgenden Phasen der Menschheitsentwicklung, die sich verhalten wie die individuellen Phasen Kind, Jüngling, Mann[3].

Die Schädel der Vor-Neandertaler von Peking haben das wohlbekannte allgemeine Gepräge der typischen Neandertaler-Schädel, nur sind sie mit einem Hirnfassungsvermögen von rund 1000 ccm viel kleiner als diese mit durchschnittlich 1450 ccm Fassungsvermögen. Es ist aber zu beachten, daß größere Masse nicht gleichbedeutend ist mit größerer Intelligenz. Es kommt mehr auf den Feinbau der Hirnrinde als auf Hirnmasse an, die bei der jetzigen Menschheit

[2] Sinanthropus Pekinensis and its Position in the Line of Human Evolution, by Franz Weidenreich. Cenozoic Research Laboratory, Geological Survey of China and the Department of Anatomy, Peiping Union Medical College. Peking Natural History Bulletin Vol. 10, Part 4, June 1936.

[3] Jeder, der mit den neuesten Funden und Einreihungen vertraut ist, wird diese schlagwortartige Formulierung richtig verstehen. Wie in einer reichverzweigten Baumkrone nicht alle Äste überleben, sondern bald hier, bald dort ein Zweig abstirbt, so mögen manche extrem spezialisierte Rassen, etwa auch extremste Neandertalformen und ihre Nachkommen, ausgestorben sein; weniger extreme Formen aus der „Neandertalzeit" Javas (Homo soloensis), Europas (Homo steinheimensis), Afrikas (Homo helmei) gelten als spät- oder mitteldiluviale Stammformen heutiger Südaustralier, Europäer, Buschmänner (s. Zeitschr. f. Rassenkunde 1936, 4. Bd., 3. H., S. 320 ff.). Diese feineren Unterscheidungen nehmen aber der schlagwortartigen Formulierung weder ihren wissenschaftlichen noch ihren praktischen Wert.

1350 ccm im Durchschnitt nicht übersteigt. Die stattliche Liste der vom Pekingmenschen gejagten Tiere tut unwiderleglich kund, daß er ein mutiger, listen- und erfolgreicher Jäger war. Von Gestalt muß er klein, untersetzt gewesen sein. E. Fischer setzt die Körpergröße der Neandertaler auf 163—160 cm an, Lebzelter die der Vor-Neandertaler (der „forma typica", 1932) auf 155 cm für den Mann und 148 cm für die Frau; diese theoretisch ermittelte, durchaus annehmbare Vorstellung bedarf aber noch der Bestätigung durch entsprechende Skelettfunde. Das Depéretsche „Gesetz" stammesgeschichtlicher Größenzunahme zahlreicher Organismengruppen gilt eben für den menschlichen Organismus genau so gut wie das „Gesetz" der Rassendifferenzierung. Denn Europiden, Mongoliden, Negriden, diese blühenden und reichverzweigten Äste am Stammbaum der Menschheit, bilden untereinander sowie mit den kärglicheren Überresten noch lebender Altrassen eine fruchtbare Zeugungsgemeinschaft, wonach sich aus erbbiologischen Gründen ohne weiteres die Einartigkeit des Ursprungs ergibt.

Die wissenschaftliche Durchschlagskraft dieses Beweisganges für einen monophyletischen, unmöglich polyphyletischen, d. h. mehrartigen Ursprung der Menschheit habe ich seit 1927 in meinen Vorlesungen vertreten[4]. Eugen Fischer schreibt in „Menschliche Erblehre" (Bd. I, 1936, S. 291 f. bzw. 253 f.): „Diese ganze Erscheinung der Fruchtbarkeit darf zweifellos für die Frage der Abstammung und Einheitlichkeit der Menschheit verwertet werden. Sie spricht dafür, daß die Menschheit nachträglich in Rassen zerfallen ist"; und: „Es ist ganz undenkbar, daß jene äußerst komplizierte Kombination neuer, bei keinem Affen vorhandener Gene, die im Genbestand aller Menschen vorhanden sind, sich mehrfach und unabhängig voneinander gebildet hat. Auf dem Sinanthropuszustand dürfte also die Menschheit ganz einheitlich gewesen sein. Rassenbildung hatte noch nicht eingesetzt."

Auf die Frage, wieviel artgleiche Elternpaare am Anfang der Menschheitsgeschichte standen, weiß die Naturwissenschaft keine positive Antwort zu geben; ein Urelternpaar ist erbbiologische Mindestforderung. Daß es nur ein Urelternpaar, Adam und Eva, gab, ist eine aus der Offenbarungsquelle entnommene Tatsache, die dem Katholiken als Dogma seiner Kirche heilig ist[5]. Das Dogma vermittelt in dieser Frage ein Wissen, das die Naturwissenschaft nicht geben kann. Aber der Naturwissenschaft danken wir ein Wissen, eine wenigstens annähernde Vorstellung vom körperlichen Erscheinungsbild der menschlichen Ureltern, über das uns die Heilige Schrift nichts berichtet hat.

Die erscheinungsbildlichen Phasen der Früh-, Alt- und Jetztmenschheit sind gekennzeichnet durch das Erscheinungsbild der Vor-Neandertaler, Neandertaler, Nach-Neandertaler. Damit ist ohne weiteres gegeben: die Stammeltern des Menschengeschlechtes waren phänotypisch Vor-Neandertaler. Ihnen als seinen Ahnen verdankt Sinanthropus sein Gepräge. Sinanthropus veranschaulicht uns das Aussehen des frühdiluvialen Menschen, der noch nicht oder kaum beachtlich in Rassen aufgespalten war. Im frühesten Diluvium dürften aber auch Adam und Eva gelebt haben, da bislang keinerlei Spuren eines tertiären Menschen aufgefunden wurden. Solange es bei diesem

[4] S. diese Zeitschrift 1935, Bd. 129, H. 9, S. 188; ferner „Scholastik" 1936, Jahrg. XI, H. 2, S. 256 f. In der Neuauflage von H. Klaatsch, Das Werden der Menschheit und die Anfänge der Kultur, Berlin-Leipzig 1936, ist die von Klaatsch vertretene polyphyletische Abstammung der Menschheit ausgemerzt, was sehr erfreulich ist.

[5] Der Katholik weiß sehr wohl, daß nur den eigentlich definierten Lehrsätzen oder Dogmen Unfehlbarkeit zukommt, nicht aber jeder Ansicht oder Schulmeinung in der Kirche, auch nicht, wenn sie sich auf die Heilige Schrift glaubt stützen zu können. Noch nie hat die Naturwissenschaft ein Dogma der Kirche widerlegt, und wir haben die Garantie, daß das niemals geschehen wird. Es ist sachlich eine Irreführung, wenn widerlegte Schulmeinungen als widerlegte Dogmen im Kampf gegen die Kirche ausgegeben werden. Das ist nur und stets ein Beweis für krasse Ignoranz in catholicis.

Stand der Forschung bleibt, bleibt es auch bei der Vorstellung, daß die gleichfalls frühdiluvialen Stammeltern unseres Geschlechtes das urtümliche Aussehen eines Vor-Neandertalers hatten, auf keinen Fall aber das Gepräge irgend einer der spätgeborenen Rassen von heute.

Und was ist mit Dubois' Pithecanthropus erectus von Java (1894)? Seitdem Hans Weinert in „Ursprung der Menschheit" (Stuttgart 1932, S. 241) schrieb, daß „die Ehre, das missing link-Problem gelöst zu haben, unbedingt dem Pithecanthropus von Java und seinem Entdecker zukommt", kann man vielerorts lesen oder hören: Pithecanthropus von Java ist das noch-tierische Bindeglied zum schon-menschlichen Sinanthropus von Peking. Es war R. Virchows vorgefaßte Meinung („Dogma"): Pithecanthropus sei unter keinen Umständen ein Mensch, unter allen Umständen ein Affe. Das ist eine wissenschaftlich unbewiesene und unbeweisbare Annahme. Woher will man denn das wissen? Etwa aus dem Umstand, daß dem Schädeldach des Pithecanthropus an der Fundstelle in den Schottern des Trinilflusses keine Werkzeuge oder Feuergebrauchsspuren beigegeben waren? Mit einem solchen argumentum ex silentio läßt sich in einem so vereinzelten Fall nichts beweisen. Da die Zusammengehörigkeit des typisch menschlichen Oberschenkels und des Schädeldaches des Pithecanthropus, die in einiger Entfernung voneinander am Trinil gefunden wurden, umstritten ist, kann nur die Form des Schädeldaches über die systematische Stellung entscheiden. Die Formverwandtschaft mit den Sinanthropusschädeln ist aber so groß, daß wir selbst auf die Gefahr eines Irrtums hin Pithecanthropus („= Sinanthropus", O. Abel 1931) dem Peking m e n s c h e n zugesellen, d. h. auch ihn als Menschen betrachten müssen.

Fr. Weidenreich (1936) betont ausdrücklich: Sinanthropus (wie der formverwandte Pithecanthropus, Rü.) steht trotz seiner urtümlichen Gestalt dem modernen Menschen näher als irgend einem bekannten lebenden oder fossilen Menschenaffen. Auch G. Heberer (Tübingen) kennzeichnet im Oktoberheft (1936) der Nationalsozialistischen Monatshefte die Sachlage richtig: Zwischen Pithecanthropus und uns gibt es keine Formen- und Fundlücke mehr; die Kette ist genügend geschlossen; aber eine Lücke klafft zwischen Pithecanthropus und der etwa am nächsten kommenden fossilen Form des Australopithecus africanus, eines vor-schimpansenhaften Wesens, das 1924 in der Nähe von Taungs (das „Taungskind") in Betschuanaland gefunden wurde. Daß die hier klaffende Lücke nur eine Fundlücke ist, hofft die Naturwissenschaft bald klarer zeigen zu können. Denn soeben meldet Eickstedts Zeitschrift für Rassenkunde (1936, Bd. 4, H. 3, S. 336), daß Prof. Robert Broom bei Sterkfontein in Transvaal das Skelett eines erwachsenen Australopithecus oder einer nahe verwandten Art gefunden hat.

Heute stehen wir im Zeitalter der Ganzheitsschau. Man ist sich völlig klar darüber geworden, daß das Problem der Menschwerdung von der Körperseite allein nicht zu lösen ist. „Denn wenn der Mensch wesenhaft kein Tier ist, dann beweist Stufe und Art seiner tierischen Spezialisation und Verkörperung gar nichts für sein wahres transzendentes Sein und dessen Geschicke" (K. Rode, Breslau, in: Zeitschrift für Rassenkunde 1936, Bd. 4, S. 319). Was die Stammeseltern der Menschheit auf jeden Fall über die ähnlichsten Tierformen im natürlichen Seinsbereich hinaushob, war ihre vernunftbegabte Seele, und was sie über den Stand der Natur emporhob, war die übernatürliche Gnade der Gotteskindschaft. F e l i x R ü s c h k a m p S. J.

Konzertmessen

So lange es eine Geschichte der Meßkomposition gibt, ist sie zugleich die Geschichte eines Kampfes zwischen künstlerischen, rein musikalischen Unabhängigkeitsbestrebungen und liturgischen Dienstforderungen. Nicht immer muß dabei der Grund so mancher Fehlentwicklung einzig in mangelnder liturgischer Einstellung zu suchen sein, sondern der Grund mag teilweise auch darin liegen: der musikalisch erfaßbare Inhalt der Texte ist eben reicher und weiter als der verhältnismäßig eng gezogene liturgische Rahmen. Und so mußten immer wieder Kompositionen entstehen, die wegen ihrer großen Ausdehnung oder ihrer Stileigentümlichkeiten die liturgischen Grenzen überschritten. Gaben sie sich dann doch als „liturgische Kompo-

sitionen" aus, so war und blieb es eben eine Fehlleistung, weil das Wesentlichste, die Einordnung in das liturgische Geschehen, nicht vorhanden war. Man könnte solche Messen im weiteren Sinne „Konzertmessen" nennen, weil sie die rein musikalische Aufgabe über den Dienst an der kirchlichen Aufgabe stellten.

Es bleibt aber niemand verwehrt, außerhalb des liturgischen Geschehens den Meßtext nach Herzenslust zu vertonen, in Ausmaßen, wie es ihm beliebt, mit Mitteln, die ihm zur besten Ausdeutung des Textes dienlich scheinen. Wo ernstes Künstlertum sich an die Arbeit begibt, scheint die Gefahr einer Profanierung keineswegs gegeben zu sein, da es sich ja um Texte handelt, die der eigentlichen Opferhandlung noch ziemlich ferne stehen. Wie vielgestaltig nun die Möglichkeiten einer konzertmäßig freien Ausdeutung des Meßtextes sind, soll an vier typischen Konzertmessen der letzten zehn Jahre aufgezeigt werden.

Die „Große Messe" von Walter Braunfels ist die reife, ja überreife Frucht eines individualistischen Zeitalters[1]. Durch und durch glühendes Bekenntnis, spricht sie eine subjektive Tonsprache von einer Einmaligkeit, die nur in wenigen gleichgestimmten Menschen einen Widerhall zu wecken vermag; jeder Schatten von Volkstümlichkeit (im guten Sinn) oder Allgemeinverständlichkeit fehlt. Der große Apparat wird meisterlich gehandhabt, alle Feinheiten von Farbe und Harmonik, wie sie der spätromantisch-impressionistische Orchesterstil bietet, werden genutzt; dazu tritt eine rhythmische Differenziertheit, die öfters mehr fürs Auge als fürs Ohr gemacht zu sein scheint; Übersteigerungen, die dem maßvollen Gemeinschaftsbeten der Kirche völlig fremd sind: 193 Takte allein für den ersten Glaubensartikel im Credo; ungewöhnliche Ausdrucksmittel: pp-Stammeln bei der „Una Sancta Ecclesia". In dieser Umgebung müssen sich gelegentlich eingestreute Choralzitate als Fremdkörper ausnehmen. Alles zeigt das Ende einer Entwicklung an, die sich nicht mehr weiter übersteigern, sondern nur noch selbst auflösen kann.

Ganz anders geartet ist die „Festliche Messe" von Leoš Janáček[2]. Wohl hat sie mit der eben genannten den Charakter eines persönlichen Bekenntnisses gemeinsam, aber ihre Tonsprache ist eine ganz andere. Dort „westliche" Überentwicklung, hier stark „östliche" Primitivität (im guten Sinne). An unsern klassischen Formprinzipien gemessen, könnte man von Formlosigkeit sprechen: das hauptsächlichste Formprinzip ist die Reihung, Wiederholung von meist zweitaktigen Motivgruppen auf gleicher oder verschiedener Höhe. Das Gloria ist nicht nur einsätzig gehalten, sondern fast ohne jede Gegensätzlichkeit der Themen. Dabei ist alles von straffster Rhythmik erfüllt, so daß streckenweise der Eindruck „motorischer" Musik entsteht. Im Credo, das in seinem scharf rhythmischen Orchestersatz oft an geläuterten Strawinskij erinnert, wirft der Chor ekstatische Schreie dazwischen: „Ich glaube, ich glaube!" „Amen, Amen!" Merkwürdigerweise sind gerade Stellen, die unbedingt Größe und Erhabenheit verlangen, sehr weich gefaßt, z. B. „Deum de Deo". Auch sonst ist oft nur ein kleiner Schritt von thematischer Weiträumigkeit (in diesem Punkt eine kleine Ähnlichkeit mit Bruckner!) zu romantisierend-sentimentaler Weichheit. Die Harmonik mutet im ganzen trotz (oder wegen?) vielfacher Härten bedeutend gesünder an als bei Braunfels; aber „erlöste Musik" ist auch das nicht.

Nun ein Schritt in eine „erlöste" Welt: Musikalisch viel anspruchsloser, aber gerade darum eindrucksvoller tritt uns die „Messe du Divin Rédempteur" des Westschweizers Joseph Bovet entgegen[3]. Sie ist ein Versuch, das Mysterium der Erlösung an Hand der Ordinariumsgesänge anschaulich werden zu lassen. Man sehe die Überschriften: Kyrie: Erwartung des Erlösers. Ruf um Erbarmen. Gloria: Der Heiland ist geboren. „Ego hodie genui te." Credo: Die göttlichen Lehren. „Tu es Petrus." Sanctus: Die heilige Eucharistie. „Hoc est corpus meum." Benedictus: Priestertum. „Hoc facite." Agnus Dei: Calvaria. „Dona nobis pacem." Die musikalischen Grund-

[1] Op. 37, Uraufführung 1927 in Köln. Universaledition, Klavier-Auszug m. T. M 20.—

[2] M'ša glagolskaja, Wien-Leipzig 1928. Der Text ist kirchenslawisch. Universaledition, Klav.-Ausz. m. T. M 12.—

[3] Aufgeführt in der Kathedrale zu Freiburg i. Ue. 1928.

themen, fast ausnahmslos dem gregorianischen Choral entnommen, sind leitmotivisch durchgeführt. Ähnlich wie in Liszts Faustsymphonie werden hier Personen, die dem Heil entgegenarbeiten, durch Motivverbildung und -verzerrung charakterisiert. Ja, Personen: denn neben drei Chören sind die Worte immer bestimmten Personen der Heilsgeschichte anvertraut, die von mehreren Solisten (allerdings ohne historische Verkleidung, da die Aufführung in der Kirche gedacht ist) dargestellt werden. So vereinen sich im Kyrie mit den Chören noch die Stammeltern, Kain, Noe, Daniel, Esther, die Makkabäer; zuletzt, umspielt von der Melodie eines gregorianischen Ave Maria, ruft auch die seligste Jungfrau zum Herrn um Erbarmen, begleitet von Joseph und Simeon. (Ein sehr ausführliches Programmheft mit bildlichen Darstellungen macht es dem Hörer sehr leicht, die Sinnzusammenhänge zu verstehen.) Hauptträger des Gloria-Chores sind natürlich die Engel; zu ihnen gesellen sich als anbetende Personen Maria und Joseph, die Hirten, die Weisen; ja beim „suscipe" tritt Rachel als Führerin eines „Chores der Mütter" ein. Die dogmatischen Artikel des Credo-Anfangs trägt St. Paulus vor. Hoffnungsselig kündigt Eva von ferne die kommende Erlösung an: „Qui propter nos." Der Verkündiger des „Et incarnatus" ist natürlich Gabriel, worauf die vereinigten Chöre und das ganze Volk einstimmen in das freudige Bekenntnis „Et homo factus est". Magdalena beklagt den „Crucifixus", ein Chor der Apostel kündet vom Heiligen Geist, und das Geheimnis der Kirche ruft der „Pontifex" in einer uralten gregorianischen Melodie aus. Diese Andeutungen geben natürlich kaum eine schwache Vorstellung von dem Eindruck, den eine solche Ausdeutung des Messetextes schaffen kann, wenn sie begleitet ist von einer religiös gehaltenen Einführung, wie sie jedem Hörer und Mitfeiernden in die Hand gegeben war. Jedenfalls ist diese Art eines „Poème symbolico-musical" auch auf ähnlichen Gebieten mit Glück versucht worden. So hat erst 1924 André Caplet in seinem „Miroir de Jésus" die Geheimnisse des Rosenkranzes als „musikalisches Mysterium" sinnenhaft dargestellt. Und schon zur Zeit Napoleons I. hat Le Sueur seine berühmten „Mystères" geschaffen, halb oratorienhafte, halb dramatische geistliche Spiele, die, in die großen Prunkhochämter eingeschoben, eine Art „geschauter Predigt" darstellen sollten.

Keine von den Eigenarten der bisher genannten Messevertonungen weist die „Missa symphonica" von Otto Jochum auf[4]. Wüßte man nicht, daß sie ausschließlich für den Konzertsaal bestimmt ist, so würden einem höchstens auffallen die großen Ausmaße mancher Teile, manche liturgisch nicht korrekte Textwiederholungen, der Gebrauch einiger in der Kirche nicht erlaubter Instrumente, aber sonst findet sich nichts, was dem liturgischen Gebrauch widerspräche. Es ist einfach der ausgeweitete liturgische Typ. Und es ist etwas Großes, wenn man das von einer „Konzertmesse" sagen kann. Die einzelnen Sätze sind zu einer „symphonischen" Einheit zusammengefügt: I. Ruhig schreitend, fast langsam (Kyrie). II. Allegro giubiloso (Gloria). III. Starrer Rhythmus, unerbittlich (Credo). IV. Larghetto, quasi misterioso (Sanctus-Benedictus). V. Sehr getragen, mit großem Ausdruck (Agnus Dei). Zwischen Sanctus und Benedictus ist als Anbetungsgesang das Lauda Sion kunstvoll instrumental verarbeitet. Das ganze Werk ist reifer Jochum, vor allem mit spielender Kontrapunktik gestaltet. Als Schwäche empfindet man gelegentlich (z. B. im Gloria-Beginn) die unmittelbare Zusammenstellung und Ineinanderwebung eines echt gregorianischen Themas mit gänzlich ungregorianischen Doppelquintsprüngen. Freilich ringt die Verwendung dieses ungemein vieldeutigen Themas, das aus einer doppelten Ausweitung des ersten Kyrie-Dreiklangsthemas stammt, höchste Bewunderung ab; aber man wünscht sich etwas Abstand zwischen so verschiedenen Welten.

Was der Komponist mit seiner Messe wollte, sagt ein kurzes Vorwort: „Die Missa Symphonica ist im Gegensatz zu meinen bisherigen Messen nicht liturgisch. Aus den hohen Empfindungen, die mich immer wieder zur Vertonung des Messetextes zwangen, erwuchs schließlich das Verlangen, auch den Konzertsaal der sakralen Kunst dienstbar zu

[4] Op. 60, Anton Böhm und Sohn, Augsburg und Wien 1935. Klav.-Ausz. m. T. M 6.—

machen." Ob die Zeit einem solchen Verlangen entgegenkommt? Eine Zeitungsbesprechung gelegentlich einer Aufführung der Messe äußerte ihr Befremden, daß Künstler solchen Formats sich heute noch mit „konfessioneller" Musik befassen. Das ist nicht nur eine zufällige Stimme. Ob man sich dabei bewußt ist, was die Musikgeschichte der „konfessionellen" Musik eigentlich verdankt? Um nur eines zu nennen: daß man bei jedem Absingen des Deutschlandliedes ein Choralzitat in den Mund nimmt? War es doch so gut wie sicher der Anfang unserer gregorianischen Pater-noster-Melodie, die dem in ganz katholischer, also „konfessioneller" Luft aufgewachsenen Josef Haydn bei seiner Gott-erhalte-Melodie vorschwebte. Wollte man konsequent sein, so müßte man erst recht Beethovens Missa sollemnis mit dem Minderwertigkeitsmal „konfessioneller Gebundenheit" belasten, da sie ja für einen bestimmten gottesdienstlichen Gebrauch geschrieben wurde; ebenso Bachs Matthäuspassion auf protestantischer Seite.

Es ist für einen Komponisten nicht tragisch, wenn man ihm den guten Rat gibt, die Konzertöffentlichkeit mit „konfessionell gebundener" Musik zu verschonen, denn der Kirchenmusiker hat noch Möglichkeiten genug, sich innerhalb des gottesdienstlichen Rahmens zu betätigen. Die „Messe" hat nicht den Konzertsaal nötig; wohl aber könnte es sein, daß der Konzertsaal dann und wann etwas Besinnung und religiöse Vertiefung nötig hat, und zwar nicht in verschwommener, weltbürgerlicher Form irgend einer aufklärerischen Kantate oder eines unklar philosophischen Oratorientextes zum „Unaufhörlichen", sondern in klar bekenntnismäßig geformter Art: seien das nun Oratorien über „konfessionelle" Persönlichkeiten, wie Judas Makkabäus, Paulus, Elisabeth, oder jener jahrhundertealte Text, der die Anregung zu dem musikalischen Wunderwerk einer h-moll-Messe gegeben hat. Wir wollen nicht den Konzertsaal zur Kirche machen; aber auch dem Konzertsaal könnte manchmal ein wenig Berührung nicht schaden mit jener Kunst, der er überhaupt sein Dasein verdankt, die Jahrhunderte vor ihm war: denn lange bevor es Konzertsäle gab, war die Kirche, und zwar die Kirche eines bestimmt und klar ausgeprägten Bekenntnisses, die musikalische Bildungs- und Erhebungsstätte für das ganze Volk. Sie war und ist natürlich ungleich mehr, aber das steht hier nicht zur Sprache. Es sollte nie vergessen werden, daß eine „Konzertmesse" nur möglich ist, wo es vorher und gleichzeitig eine „Kultmesse" gibt, einen Opfergottesdienst, dem ihre Hilfe zu leihen, die Musik noch immer als eine ihrer vornehmsten Aufgaben betrachtet hat.

Georg Straßenberger S. J.

Besprechungen

Literaturwissenschaft

Trutznachtigall. Von Friedrich Spee. Sonderdruck aus den Neudrucken deutscher Literaturwerke des 16. u. 17. Jahrh. Hrsg. von Gustav Otto Arlt. Halle 1936, Niemeyer. Geb. M 4.80.

„Aus drei Bereichen steigt die Dichtung der ‚Trutznachtigall' empor, aus Frömmigkeit, Naturnähe und Volksempfinden. Die Frömmigkeit gibt ihr den Gehalt, die Natur die Bilderwelt, das Volk die Innigkeit der Sprache": Schlußworte der kurzen Vorrede, die der Herausgeber mit warmem Herzen geschrieben hat; er will damit hindeuten auf die Zeitgemäßheit der Neuausgabe. Aber das Hirtenkostüm, die Verkleinerungsformen, die Metaphern, die Reihengebilde von 60 und mehr Strophen: versperren sie heutigen Menschen nicht den Zugang zu dieser frühbarocken Lieddichtung? Paul Hankamer gibt in seinem großen Barockwerk (Stuttgart 1936) gerade der befremdlichen Form dieser Lieder einen tieferen Sinn: Die Reihengebilde sind Ausdruck unerfüllbarer Inbrunst des Gefühls, das einem unendlich fernen Ziel zustrebt, Ausdruck der ungeheuren erlebten Ferne und Jenseitigkeit Gottes. Die Verkleinerungen sind der gemäße sprachliche Name für die Dinge, die der Dichter liebend sieht als Werk und Zeichen der göttlichen Schöpferliebe (Kosenamen

darf man vielleicht sagen). Die Vergleiche sind nicht leere Metaphern, sondern Versuche, die erfahrene sinnlich-geistige Einheit menschlichen Daseins ins Wort zu bringen. Die „Hirtenmaske" ist zeitbedingt, aber durch sie hindurch wird eine inbrünstige Jesusliebe sichtbar, die nicht allein den Logos verehrt, sondern das hohe und schöne menschliche Bild Christi. Wer mit solch tieferen Einsichten an die „Trutznachtigall" herangeht, der wird sich langsam in diese priesterlich-religiöse Kunst einleben. Er wird dann auch nicht stolpern über kleinere Schwierigkeiten: die alte Schreibweise (warum hat man sie beibehalten?), die alte Sprache: manche Wörter haben ihr Geschlecht, ihre Bedeutung gewandelt, andere sind untergegangen oder heute nur noch in Mundarten lebendig. Wer also geistige Arbeit nicht scheut und unter dem befremdlichen Schein das tiefere Sein sucht und findet, dem wird Spees Lieddichtung auch in unserer Zeit Treiberin und Trösterin werden.

J. B. Schoemann S. J.

Goethes „Faust" und das Christentum. Von Karlernst W. Weißleder. gr. 8° (39 S.) Leipzig 1936, S. Hirzel. Geh. M 1.40

Wie der Verfasser im Vorwort betont, ist diese Arbeit „eigentlich nur die flüchtigste Skizze, das vielfach verkleinerte Abbild eines höchst umfangreichen Stoffkomplexes". Weißleder verweilt verhältnismäßig lang bei dem, wie ihm scheint, „prinzipiellen Gegensatz zwischen Dichtung und Religion als metaphysischen Instanzen" (Diesseitsrichtung der Kunst — Jenseitsrichtung der Religion u. a.), untersucht dann „die Faustdichtung unter metaphysisch neutralem Aspekt (Aporetische Situation)" und schließt mit einer umständlichen Erörterung der „metaphysischen Ausrichtung der Faustthematik", die nach seiner Ansicht zu einer annehmbaren „Auflösung" der vorhandenen, störend wirkenden „Aporien" führt. Ein sehr kurzes Sach- und Namenregister und ein etwas umfangreicheres Verzeichnis der Schriften zum Thema „Goethe und die Religion" sind der fesselnd geschriebenen, scharfsinnigen Studie beigegeben.

Auf die vom Verfasser vorgeschlagene Überwindung des metaphysischen Bruches in der Dichtung kann hier nicht eingegangen werden. Sie dürfte die Mehrzahl der Goethe-Kenner wohl kaum befriedigen. Aber selbst wer ihr zustimmt, muß immer noch mit W. eine Grundverschiedenheit in der Struktur der in Frage kommenden beiden Formen von Religiosität zugeben: „Zwar ist es (bei Goethe) eine Religiosität, die an ein Jenseits und an eine Ewigkeit glaubt, aber eine anspruchslose Religiosität im Gegensatz zu der christlichen, welche über den, der sich ihr nicht verpflichtet, erkennt, daß er sein Dasein verfehle. Beide Formen sind im Glauben an ein Jenseits einig, nur daß das Christentum den Menschen auf Kosten des Diesseits an das Jenseits verpflichtet, während Goethe, ohne das Jenseits aufzugeben, an das Diesseits verpflichtet" (31). Und wenn schließlich durch das von Goethe mit dichterischer Meisterschaft eingeführte „charismatische Moment der Liebe" nun doch eine engere Berührung mit dem Christentum stattfindet, so ist auch das kein Beweis für Goethes persönliche christliche Auffassung. Seinem Glauben an die Allmacht der Liebe schlechthin Ausdruck zu geben, schienen ihm die Symbole und Tatsachen der christlichen Religiosität vorbildlich. „So griff er zu ihnen, obgleich sie ihm in ihrer Totalität fremd blieben" (33).

A. Stockmann S. J.

Der christliche Erlösungsgedanke. Seine Lebensform in der germanisch-deutschen Dichtung. Von Ferdinand Hammerschmidt. [Die religiöse Entscheidung, Hefte katholischer Selbstbesinnung, hrsg. von P. C. Schröder O. F. M., Heft 9.] 8° (72 S.) Warendorf 1936, Schnell. M 1.50

Die kurze Schrift ist eine der tiefsinnigsten, die wir über diesen Gegenstand gelesen haben. Der weltanschaulich-religiöse Gehalt der altgermanischen Dichtung ist mit einer Klarheit und Umsicht behandelt, die mit aller Unsicherheit aufräumt, die Fehlerquellen anderer Deutungen aufdeckt und die Wahrheit, d. h. den hohen sittlichen Wert, aber auch die Grenzen ruhig und bestimmt hervorhebt. Höchstens wäre zu wünschen, daß das Dumpfe der isländischen Sagas und Edden noch ein

wenig mehr betont würde. Gleich wertvoll sind auch die Ausführungen über die christlich-deutsche Dichtung, besonders über den Armen Heinrich Hartmanns von der Aue und den Simplizissimus Grimmelshausens. Drei Ausstellungen: Die Darlegungen über den Parzival wären, so gut sie sind, noch zu vertiefen. Das Nibelungenlied erhielt im Mittelalter nicht bloß „seine äußere Form" (Vorwort u. S. 45); die mittelalterliche m â z e ist auch hier inneres Grundgesetz. Die Gelassenheit des Armen Heinrich mit Goethes „letztem Ziel unermüdlichen Bildungsstrebens" zu vergleichen, heißt doch wohl die Humanität zu nahe an das Christentum heranrücken. H. B e c h e r S. J.

D i e E r l ö s e r g e s t a l t i n d e r b e l l e t r i s t i s c h e n L i t e r a t u r s e i t 1890 a l s D e u t e r i n d e r Z e i t. Von D. Dr. H e u s e r. (Grenzfragen zwischen Theologie u. Philosophie, hrsg. von Dr. Arnold Rademacher und D. Dr. Gottlieb Söhngen, Bd. III.) 8⁰ (197 S.) Bonn 1936, Hanstein. M 6.20

Je weniger es ein „christliches Europa" gibt, um so dringender und unausweichlicher verlangt die Gestalt Christi unsere Entscheidung ohne Vorbehalt und bis an die Wurzel gehend unseres personalen, völkischen und europäischen Daseins. Das bezeugen die Gespräche der Menschen und die wenigen großen Werke der Dichtung. Es gibt nicht mehr eine nur „literarische" Beschäftigung mit ihm wie in der Zeit, die zu unsern Tagen führte, und auf die die vorliegende Untersuchung sich beschränkt.

Der Verfasser will „die Zeitwende in der Dichtung theologisch durchforschen". Als wirklich theologischer und doch gleichzeitig der zu untersuchenden Wirklichkeit entsprechender Maßstab erscheint ihm die Idee der Erlösung. Aber da sie, „wenn sie im christlichen Sinne verstanden wird, eine allzu komplizierte und abstrakte Sache ist, als daß sie eigentlich und direkt Gegenstand der schönen Literatur werden könnte", so ist als Maßstab die Persönlichkeit des Erlösers zu nehmen. Aus der Art, wie sein Bild in der europäischen, besonders der deutschen Literatur seit 1890 erfaßt und dargestellt wird, sucht der Verfasser die nach ihm wesentlichen Grundlinien der Zeitenwende sichtbar zu machen: den Zug zur Vereinfachung, die Wende vom Individualismus zum Kollektivismus, das „Ringen um den Durchbruch zur Übernatur", den „Kampf des Christentums um seine abendländische Existenz".

Die Untersuchung stützt sich auf reiches, mit großer Sorgfalt zusammengetragenes und durchgearbeitetes Material, aus dem die vier genannten Grundlinien durch Zitate und Inhaltsangaben belegt werden. So kommt Heuser zu manchen einsichtigen Deutungen vor allem einzelner Werke. In der Gesamtheit hat er eine Gefahr nicht vermeiden können, die er selber sah und vermeiden wollte, nämlich — Heuser zitiert Dörfler — „daß die Theologie die Poesie vergewaltigt". Einiges wird dadurch sicher scharf herausgehoben, aber vieles doch zu sehr vereinfacht, manches Zitat zu streng nach Art einer theologischen Aussage behandelt. Damit hängt auch zusammen, daß der oft große Unterschied der dichterischen Qualität der bearbeiteten Autoren gar nicht beachtet wird. Wirklich bedeutungsvolle Dichtung erschließt ihre Deutungsgewalt nur, wenn man sich ganz in ihr Inneres begibt und von dorther erfährt, ob sie christuserfüllt oder doch christusoffen ist, wobei der Name des Erlösers nicht immer genannt zu sein braucht.

Aber es ist wohl überhaupt zu verneinen, daß die Erlösergestalt in der belletristischen Literatur seit 1890 so entscheidungsvoll und entscheidungsfordernd lebt, daß sie wirklich Deuterin der Zeit sein könnte. H. K r e u t z S. J.

Philosophie

D a s R i n g e n d e r a l t e n S t o f f - F o r m - M e t a p h y s i k m i t d e r h e u t i g e n S t o f f - P h y s i k. (Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute. Bd. I.) Von A l b e r t M i t t e r e r. 8⁰ (160 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia. Kart. S 7.—, M 4.20

Das vorliegende Buch ist der erste Band einer Schriftenreihe, die der Verfasser fortzusetzen gedenkt. Man darf also in ihm noch nicht die Erörterung aller Fragen erwarten, und ein Gesamturteil wird erst später möglich sein. Prof. Mitterer, der sich bereits durch viele Veröffentlichungen als einen guten

Kenner der Lehren des hl. Thomas und der modernen Wissenschaft ausgewiesen hat, sucht in diesem Buch zweierlei zu leisten: einmal das physikalische Weltbild des hl. Thomas authentisch darzustellen, seinen Inhalt und die Methode, nach der es erarbeitet wurde, und dann durch Vergleichung dieses Weltbildes mit den Anschauungen der heutigen Physik zu untersuchen, ob es noch haltbar ist.

Die Darlegung des thomasischen Weltbildes — thomasisch im Gegensatz zu thomistisch — ist sehr klar und auch nicht scholastisch vorgebildeten Lesern durchaus verständlich. Dankenswert ist vor allem die Unterscheidung der verschiedenen Arten der Stoff-Form-Lehre. Die Gegenüberstellung der thomasischen Lehre und des modernen physikalischen Weltbildes wird wohl den Leser überzeugen, daß einem Physiker unserer Zeit jenes Weltbild veraltet und unhaltbar vorkommen muß, und daß selbst die Mehrheit der Scholastiker diese Ansicht teilt. Doch gibt es unter unsern Zeitgenossen auch solche, die immer noch wenigstens eine Anpassung an die heutigen Anschauungen für möglich und widerspruchslos halten. Sie glauben sowohl ein Äquivalent für den „Körper" wie für die Wesensverwandlung von Körpern zu finden. Der Verfasser geht einigen dieser Versuche nach und zeigt ihre Schwierigkeiten auf. Wahr ist jedenfalls, daß solche Versuche in keinem Fall eine Wiedergabe der Lehre des hl. Thomas sind und daß ihre Beweise mehr und mehr andern Erkenntnisgebieten (metaphysischen) entnommen werden, z. B. der Lehre von Potenz und Akt, oder von der Einheit der Körper, besonders der belebten.

Man darf gespannt sein, wie der Verfasser die Metaphysik der Körperkonstitution dem physikalischen Weltbild von heute entsprechend gestalten wird.

Was über die Verbindlichkeit der 24 Normthesen der thomasischen Philosophie gesagt wird, interessiert besonders die Theologen. Das Buch ist temperamentvoll, aber niemals verletzend oder spöttisch geschrieben. Wir empfehlen es allen scholastischen Philosophen zur Stellungnahme.

K. Frank S. J.

Das Wunder der Weltordnung. Antworten der Natur auf die Fragen nach Ursprung und Sinn der Welt, des Lebens, des Menschen und seiner Seele. Von Konstantin Hasert. 8., gänzlich umgearbeitete Auflage. Unter Mitwirkung von A. Figlhuber, M. G. Koganowsky, V. Lebzelter und A. Strigl hrsg. von Oskar Katann. 8° (452 S.) Graz 1936, Styria. M 6.—

Die Antworten der Natur von Konstantin Hasert waren einige Jahrzehnte hindurch ein viel gelesenes Buch. Man zog es besonders gerne zu Rate, wenn man sichere und recht durchsichtige Beispiele für die Ziel- und Zweckstrebigkeit in der Natur suchte. Inzwischen hat sich unsere Erkenntnis von der Welt, der belebten und der unbelebten, bedeutend erweitert. Die Antworten, die Hasert seinem Weltbild entnahm, sind dadurch nicht anders, sondern nur noch klarer und eindeutiger geworden. Eine Prüfung dieser, zu einem fast neuen Buch umgearbeiteten Auflage zeigt, daß die Mitarbeiter ihrer Aufgabe wohl gewachsen waren. Das Buch vermittelt zunächst ein wirklich modernes Bild der Astronomie, der Physik, der Biologie, der Seelenlehre und der menschlichen Vorgeschichte. Die letztere hat V. Lebzelter, der auf diesem Gebiet als Fachmann arbeitet, neu geschrieben. Dann wird überall, ohne Aufdringlichkeit, gezeigt, wie die Welt nur als das Werk eines allmächtigen und allweisen Schöpfers verständlich ist. Die landläufigen Einwände der Materialisten und der Ungläubigen werden durch Darstellung des wahren Sachverhaltes und durch Klarstellung der Begriffe ausgeräumt. Es ist aber nicht zu verwundern, daß die vielfache Unsicherheit des wissenschaftlichen Weltbildes sich auch in dem Buche zeigt. Man braucht sich z. B. nicht auf alles festzulegen, was über den Bau der Materie augenblicklich gelehrt wird oder was manche in der Frage nach dem Aussehen des Urmenschen für völlig gesicherte Wahrheit halten.

K. Frank S. J.

Objektivität, voraussetzungslose Wissenschaft und wissenschaftliche Wahrheit. Von Friedrich Weidauer. 8° (38 S.) Leipzig 1935, Hirzel. M 1.50

Weidauer versucht in den heute so viel erörterten und auch unter theologischer Rücksicht wichtigen Fragen der Wissenschaftslehre einen Standpunkt zwischen Psychologismus und logischem Transzendentalismus einzunehmen; es scheint uns aber, daß er tatsächlich den Psychologismus nicht überwindet. Klar tritt das in der Auffassung der echten Evidenz als „normaler" Evidenz zu Tage; auch für die Gültigkeit eines Werturteils soll entscheidend sein, ob es dem „gesunden" menschlichen Wertfühlen entspricht; demgemäß wird die unbedingte Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Wahrheit ausdrücklich geleugnet (25 f.). Eine Voraussetzung ist nach dem Verfasser ein nicht evidenter Satz, der trotzdem aus sachlichen Gründen anzunehmen ist. Ein solcher „sachlicher Grund" scheint z. B. die Notwendigkeit für eine Wissenschaft zu sein; so ist das Dasein einer räumlich-zeitlichen Welt als notwendige Voraussetzung der Naturwissenschaft anzunehmen. „Weltanschauliche" und religiöse Voraussetzungen werden als nicht sachlich begründet abgelehnt. — Vielleicht sind die Fragen doch schwieriger und tiefer, als die glatten und bestimmten Lösungen Weidauers vermuten lassen.

J. de Vries S. J.

Schöpferische deutsche Philosophie. Von Friedrich Seifert. 8° (64 S.) Köln 1936, H. Schaffstein. M —.40, geb. M —.80

Das Büchlein, dessen niedriger Preis besonders hervorgehoben zu werden verdient, bietet einen wertvollen Beitrag zu der heute vielbehandelten und auch religiös wichtigen Frage nach der Eigenart deutscher Philosophie. Es werden namentlich drei charakteristische Merkmale herausgearbeitet: 1. Deutsche Philosophie hat gleichermaßen ein offenes Auge für die klar durchschaubare „Form" wie für das Rätselhafte des „Lebens" und hält so die Mitte zwischen dem Rationalismus des Westens und dem Irrationalismus des Ostens. 2. Deutsche Philosophie geht nie in der bloßen Statik des „Seins" auf, sondern bevorzugt die Dynamik des „Werdens", das freilich nicht als blind-mechanische, sondern als zielgerichtete Entwicklung aufgefaßt wird. 3. Deutsche Philosophie sieht die Gegensätze im Seienden und sucht sie in einer Schau des Ganzen zu versöhnen. — Diese Eigenarten deutscher Philosophie werden namentlich an Meister Eckhart, Nikolaus von Cues, Jakob Böhme, Kant und Hegel erläutert; nie erwähnt werden dagegen Albert „der Deutsche" und Leibniz.

Vielleicht hätte Seifert noch auf den unbedingten Wahrheitswillen hinweisen können, der sicherlich nicht zuletzt als Quelle der drei geschilderten Denkrichtungen gelten kann, und an dem die Pflege dieser Eigenarten ihre Grenze finden muß, wenn man nicht einem Relativismus verfallen will. Seifert schließt mit dem Aischyloswort: „Allem schenkt Gott Bestand, was recht in der Mitte." Diese rechte Mitte wird der so reiche und vielseitige, aber auch der gefährlichen Spannungen nicht entbehrende deutsche Geist wohl nur dann finden, wenn er vom Geist des Christentums vollendet wird. J. de Vries S. J.

Ungewißheit und Wagnis. Von Peter Wust. 12° (317 S.) Salzburg 1937, Anton Pustet. Geb. M 6.80

Wer die Geistesart und das Ringen Peter Wusts nicht nur in seinem tiefen, lebendigen Schrifttum und in seinen Vorträgen mit ihrer ganz persönlichen Note und innern Bewegtheit, sondern auch in näherem, ständigem Verkehr mit diesem innerlich so geraden Menschen verfolgt hat, wird sich über sein jüngstes Buch aufrichtig freuen. Die alten Vorzüge zeigen sich auch hier: der ursprüngliche Sinn für Metaphysik, das Vordringen bis zu den seinshaften Letztheiten, der hohe, leichte Flug zu den Regionen des Idealen und Religiösen, sodann die Weite der geistigen Interessen, der Blick für den objektiven Geist der heutigen Zeit, die Sehnsüchte, Schmerzen und Freuden der heutigen Intellektuellen, endlich alle diese Inhalte in frischer, packender Darstellung. Was aber früher nicht selten das besinnliche Verfolgen der Gedankenentwicklung, das Miterleben der sie treibenden Dynamik erschwerte oder auch gar eine dialektische Einwendung herausforderte, das ist nun ausgeglichen in eine Harmonie von Logos und Ethos, von Rationalismus und Irrationalismus, Kosmos und Geist, Mensch und Gott, Philosophie und Theologie, Natur und Übernatur. Immer bleibt dabei der Verfasser in

Fühlung mit der Denk- und Sprechweise des heutigen weltanschaulich Ringenden, mit der jüngsten philosophischen Problematik, der deutschen Menschheits- und Existentialphilosophie.

Das Büchlein ist ganz Peter Wust. Man muß ihn nehmen, wie er ist. Dann gibt er ungemein viel, Wahres, Schönes, Beglückendes. Freilich muß man schon in etwa innerlich erlebt haben, was Philosophieren heißt, was Metaphysik ist, welches die großen Etappen ihres Verlaufes sind, was Offenbarung und Geist Jesu Christi bedeuten. Ebenso muß man schon einigermaßen mit der dialektischen Weltanschauung vertraut sein, womöglich auch mit der Existentialphilosophie und ihrer Betrachtung der wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und religiösen Nöte unserer Gegenwart. Der Leser darf in dem Büchlein keine reinliche Scheidung von Vernunft und Glauben, von natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten erwarten, noch viel weniger eine systematisch dargelegte Weltanschauung. Tritt er aber mit dieser Unbefangenheit, mit dieser „Pietät und Naivität" würde Peter Wust mit Goethe sagen, an das Buch heran, dann ist die Lesung wie eine stille Wanderung durch das Hochgebirge oder ein betendes Wallfahren durch ehrwürdige Heiligtümer. Man lernt Weisheit als Einheit von Wissen und Wollen, von Theorie und Erlebnis, von menschlichem Versagen, Bedrücktsein, Geworfensein und göttlichem Geborgensein, Gestütztwerden, Erlöstsein. Bei dem Aufdecken der menschlichen Unsicherheit bleibt der Verfasser nun nicht beim Allgemeinen stehen. Er dringt in die einzelnen Gebiete mit scharfsinniger Analyse ein. Wer sich z. B. wirklich mit der Philosophie und ihrer Geschichte in langjähriger, konzentrischer Hingabe auseinandergesetzt hat, weiß zu würdigen, welches Verständnis und welche Blicktiefe sich etwa in den kurzen Ausführungen verraten, wo von Unsicherheit und Sicherheit, von Ethos und Logos in dem Erfassen der ersten Prinzipien und von der Beziehung der Metaphysik zur Mathematik die Rede ist.

Man spürt auf jeder Seite, daß Peter Wust die seelischen Nöte der Modernen schmerzhaft im Aufstieg und Abstieg von Flut und Ebbe mitgelitten hat. Daher das wohltuende Verständnis, mit dem er das Ineinander von Bios, Ethos, Logos beim Aufbau aller Kulturwerte belauscht, betastet, zerlegt und zusammengeschaut hat, wie er vor allem, im Gegensatz zum Pessimismus eines Heidegger oder Jaspers, letztlich die Lösung all der vielen Unstimmigkeiten, Zerrissenheiten, Unsicherheiten in Gott, im Jenseits, im Offenbarungsglauben findet. Was er zu Beginn sagt, hält er: „Unsere Untersuchung setzt sich nichts anderes zum Ziel, als die Totalität des Lebens sichtbar werden zu lassen. Das kann sie aber nur dann erreichen, wenn sie stets die ganze Dialektik des Lebens nach seinem Wechselverhältnis von Gesichertheit und von Ungesichertheit im Auge behält. Wenn aber über diesen Punkt keine Unklarheit mehr besteht, dann darf eine gewisse Akzentverschiebung bezüglich der Lebenspolarität von Ungewißheit und Gewißheit in dem Sinne gewagt werden, daß hier überall das Problem der Ungesichertheit in seiner positiven Bedeutung für das menschliche Dasein in den Vordergrund gerückt wird" (S. 26 f.). B. Jansen S. J.

Pädagogik

Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie. Von Hermann Nohl. Zweite, durchgesehene und mit einem Nachwort versehene Auflage. 8° (300 S.) Frankfurt am Main 1935, G. Schulte-Bulmke. M 7.—

Dieses Buch, das, abgesehen von einem Nachwort, der Neuabdruck eines Beitrages im Handbuch der Pädagogik von Nohl-Pallat ist, gibt Zeugnis von dem leidenschaftlichen Ringen der vom pädagogischen Eros ergriffenen Erzieher der letzten Jahrzehnte um eine einheitliche Bildung, die über alle wie immer geartete Zerrissenheit in unserem Volk hinwegführen sollte. Die pädagogische Autonomie war das „Schibboleth" dieser Bestrebungen. Sie hatte nach Nohl den Sinn „die Erziehung dadurch aus dem Kampf der Gegensätze zu retten, daß sie sich konsequent an ihre eigensten Aufgaben hielt und gerade dadurch für das Ganze bewahren wollte". Sie wird als eine „Struktureinsicht" aufgefaßt, die „genau so wenig durch historische Entwicklung unwahr gemacht wird wie ein

mathematischer Satz". Heute ist die „sokratische" pädagogische Bewegung, die vom einzelnen zum Ganzen ging, umgeschlagen in die platonische, die vom Ganzen zum einzelnen vorstößt. Der Gegensatz wird nicht als wesentlich, sondern als eine Akzentverschiebung angesehen. Welche dieser Beobachtungsweisen jeweils als die entscheidende heraustritt, ist eine Frage des geschichtlichen Augenblicks. Eine eindeutige Ausrichtung der neuen Anschauung sieht Nohl im Jugendbund und in den verschiedenen Formen des Dienstes. Problem bleibt die Schule, Problem vor allem angesichts der konfessionellen Gegensätze. „Man kann sich aber nicht denken, daß der einheitliche Wille unseres Volkes, der heute seine stärkste Sehnsucht ausdrückt, nicht auch mit dieser Trennung fertig werden sollte. Jedenfalls hat der nationalsozialistische Staat die Überzeugung der pädagogischen Bewegung hinter sich, wenn er hier radikal zugreift und die Ganzheit oberhalb aller dieser Gegensätze herausarbeitet." Solches Bekenntnis ist für die Tendenzen des Buches um so aufschlußreicher, als damit zwar die Abdingbarkeit der Religion in konfessioneller Prägung für die Bildung behauptet, gleichzeitig aber nachdrücklich verlangt wird, daß die neue nationalsozialistische Schule die „freie Selbständigkeit des Geistes nicht aufgeben darf". In diesem Postulat wird, so möchte uns dünken, die im Grunde liberalistisch gebliebene Grundhaltung des Buches deutlich sichtbar.

J. Schröteler S. J.

Das Schicksal der Volksbildung in Deutschland. Von Werner Picht. (Verpflichtung und Aufbruch. Schriften zur Gegenwart. Herausgeber: Gerhard Bahlsen.) 8° (238 S.) Berlin 1936, Verlag Die Runde. Kart. M 7.—

Man legt dieses Buch mit einer starken Wehmut aus der Hand. Ein von hohen Idealen getragener Wille, dem Volke echte Bildung zu bieten, zerbricht an der Unklarheit der Grundsätze mehr noch als an der Macht widriger Verhältnisse. Möchte man wissen, was heute zu geschehen hat, so wird man auf Fraglichkeiten und Probleme verwiesen, die in einem nicht überwundenen Relativismus schwerlich ausreichen dürften, die Volksbildung auf ein festes Fundament zu stellen. Die Kapitel „Das Bildungsziel" und „Das Neutralitätsproblem" werden dem von katholischer Grundlage kommenden praktischen und theoretischen Volksbildner besonders aufschlußreich sein. Die Institution der Volksbildungsbewegung der Vergangenheit ist zerfallen, neue Formen sind in der Bildung begriffen. Sie können nur dann Segen stiften, wenn die Bildungsarbeit auf eine tiefgründige allgemeine wie differentielle Anthropologie aufbaut, ebenso wie auf das Gefüge eines werthierarchisch klar gegliederten, um den Zentralwert des persönlichen Gottes gelagerten Kosmos der Kulturgüter.

J. Schröteler S. J.

Nationalsozialismus und Jugenderziehung. Von Robert Wimmer. 8° (120 S.) Hamburg 1936, Hanseatische Verlagsanstalt. Kart. M 3.50

Das Anliegen dieser Schrift geht auf die grundsätzliche Klärung des Verhältnisses von Nationalsozialismus und Jugenderziehung. Dieses wird in ständiger Auseinandersetzung mit dem, was Wimmer „politischen Katholizismus" nennt, erstrebt. Man wird dem Verfasser gern darin beistimmen, daß in der heutigen Situation die Gefahr für eine Verwirrung der Begriffe Religion, Kirche und politischer Katholizismus wirklich besteht (21). Daher wäre man dankbar, wenn ein brauchbarer Beitrag zur Lösung dieser Frage geboten würde. Leider ist das nicht der Fall. Die Schrift vertritt einen absoluten Totalitätsanspruch des neuen Staates „auf alles, was mit dem ‚Diesseits' des deutschen Volkes in Beziehung steht" (31). Die Weltanschauung des Nationalsozialismus sei weder Religion noch Religionsersatz; denn Religionen seien Weltanschauungen, die sich mit dem „Jenseits" beschäftigten, in ihren Lehren darüber aussagten und durch religiöse Erziehung den einzelnen darauf vorbereiteten. Das mutet als eine höchst einfache Formel an; aber gerade wegen ihrer Einfachheit vermag sie dem verwickelten Verhältnis von Religion und Erziehung oder allgemeiner von Gott und Welt nicht gerecht zu werden. Sicher nicht, wenn es sich um Religion im Sinne der katholischen Auffassung handelt. Diese ist eine vorgegebene Größe,

die ihre unwandelbaren, von Gott selbst gegebenen Strukturgesetze hat. Die Kirche kennt durchaus die beiden Größen des „Rein-Politischen" wie des „Rein-Religiösen". Sie überläßt grundsätzlich die rein politischen Belange ausschließlich der staatlichen Autorität, wie sie die rein religiösen ausschließlich für sich in Anspruch nimmt. Aber neben diesen beiden klar geschiedenen Bereichen steht das große Gebiet der „res mixtae", jener Gegebenheiten, an die der Staat und die Kirche, beide aus ihrem Wesen heraus, unter verschiedener Rücksicht Ansprüche zu stellen haben. Insofern wirkt die Kirche auch in den politischen Bereich hinein, nicht indem sie ihn in einem falschen Totalitätsstreben aufsaugte oder ihn in seiner relativen Eigenständigkeit bedrohte, sondern indem sie ihm neue Kräfte zuführt und ihm eine neue Ausrichtung auf ein höheres Ziel gibt. Auf diese Weise wird der diesseitige Raum vor der doppelten Gefahr, dem alles Kreatürliche unterliegt, bewahrt: vor der Unter- wie vor der Überbewertung. Er erhält dadurch, indem seine ihm wesensgemäße Eigengesetzlichkeit gewahrt wird, erst seine rechte Ausgestaltung und Einordnung in die Gesamtheit der Welt. Die Verkennung der Grundstruktur katholischer Religion und Kirche hindert den Verfasser bedauerlicherweise daran, zur Klärung der heutigen Lage wirksam zu helfen.

J. Schröteler S. J.

Temperament u. Charakter. Fragen der Selbsterziehung. Von Dr. med. et phil. schol. Rudolf Allers. 8° (112 S.) München 1935, „Ars sacra". M 1.80; geb. M 2.80.

Der Dr. phil. schol. kommt der Arbeit zugute. Wer gut zu unterscheiden weiß, lehrt gut, heißt es und ist hier wieder einmal wahr. Der Verfasser hat sich auch in dem Erfahrungsschatz der Volkssprache umgehört und im verwandten Gebiet der christlichen Aszese umgesehen, fragend, aber auch weisend. Das Büchlein examiniert zugleich den Leser, jagt da und dort die Eigenliebe aus ihren Verschanzungen oder Verkleidungen heraus, es streut, wenn ich das Bild gebrauchen darf, den Katalysator des Opfers in unsere gebundenen Anlagen und Hemmungen: Die Wendung von sich ab zur wertsetzenden äußern Tat, die die Persönlichkeit zum Charakter aufbaut, der „gewöhnliche Fall", wie mit vollem Recht behauptet wird. Der vom Temperament Belastete wird fast glauben, daß ihm die größeren Möglichkeiten winken, der Selbstherrliche stößt auf seine Grenzen, ihm sehr zum Nutzen. Die bekannte Vierergruppe der Temperamente wird wegen ihrer guten Deckung auf das Leben zum Vorteil für das Lern- und Lebensbüchlein, beibehalten.

S. Nachbaur S. J.

Die Begabung im Lichte der Eugenik. Forschungen über Biologie, Psychologie und Soziologie der Begabung. Von Dr. Josef Somogyi. Mit 47 Abbildungen und 25 Tafeln. 8° (518 S.) Wien und Leipzig 1936, Deuticke. M 14.—, S 22.60

Scholastische Metaphysik der Seele und nicht minder die Moral- und Pastoraltheologie mußten von jeher, wenn auch vielfach in zeitgebundener Weise, darauf achten, wie die seelische Haltung eines Menschen in seinem „Leib-Seele-Ganzen" und in der Eigenart seiner Umwelt mitbegründet sei. Sie werden darum mit besonderem Interesse zu dem vielseitig anregenden und klar geschriebenen Werke greifen, in dem der ungarische Gelehrte eine reiche Fülle moderner Forschungsergebnisse gesammelt und verwertet hat. Im ersten Teil des Buches behandelt Somogyi die biologischen Grundlagen seelischer Begabung: Vererbung psychischer Eigenart und Körperbau (Nervensystem, Hormonenwirkung, Konstitutionstyp, Rasse). Es ergeben sich dabei von selbst Ausblicke in Probleme der Metaphysik der Seele (Willensfreiheit, Leib-Seele-Einheit), die von christlicher Scholastik her gelöst werden. Der zweite Teil führt in die Begabungspsychologie, in die Lehre von der Struktur, den Graden und der Ermittlung der Begabung ein. Erfreulicherweise wird in der Strukturanalyse der Begabung auch die Fülle emotionaler Begabungs-Faktoren berücksichtigt (Interesse, Ehrgeiz, Wille, Berufsbewußtsein); von hier lassen sich Wege zu einer Ethik der Begabung und Begabungspflege bauen. Der dritte Teil belehrt über Soziologie der Begabung, d. h. über die Verteilung der Begabungen, über sozialen Begabungs-Schutz und über das Schicksal der Begabungen im Auf- und

Abstieg der Völker. Was in diesem Abschnitt über Begabungsschicksal von Ursachen des Begabungsunterganges, von Malthus und West-Europa-Dämmerung gesagt wird, wird dem Studenten der Moral Bekräftigung der theoretischen Argumente bieten. Das Schlußwort des Werkes hebt die Ethik der Begabung hervor, daß Begabung zunächst nicht Vor-Recht, sondern Vor-Pflicht besagt, und daß ein jeder so viel wert ist, als er mit seiner Begabung an seinem Posten zu wirken sucht.

A. Willwoll S. J.

Geschichte

Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. v. Funk. 1. Teil.: Das christliche Altertum. 10., vielfach verbesserte u. teilw. umgearb. Aufl. Von Karl Bihlmeyer. 8° (403 S.) Paderborn 1936, Schöningh. M 7.20, geb. M 9.—

Das Lehrbuch des Tübinger Kirchengeschichtsprofessors ist führend unter allen seinesgleichen. Das Erbe Funks hat der gelehrte Nachfolger trefflich verwaltet und gemehrt. In ruhiger Entwicklung ist das Werk allmählich ganz das geistige Eigentum Bihlmeyers geworden. Sauberkeit des Arbeitens, Vollständigkeit des Stoffes und seine mühelose Beherrschung, eine wohlabgewogene, inhaltreiche und angenehme Darstellung, bei aller wissenschaftlichen Sachlichkeit echte Liebe zur Kirche, das sind Vorzüge, die man in gleichem Maße nirgendwo sonst vereinigt findet. Das Werk ist nicht nur für den Studierenden, es eignet sich als Handbuch für jeden Gebildeten, der seine Kirche verstehen will und eine Geistesarbeit nicht scheut, die sich wahrhaft lohnt. So kann man die beginnende 10. Auflage nur begrüßen.

E. Böminghaus S. J.

Neuere Anschauungen der deutschen Historiker zur Beurteilung der deutschen Kaiserpolitik des Mittelalters. Von Professor Dr. Friedr. Schneider. 2. Aufl. 8° (86 S.) Weimar 1936, Böhlau. M 3.60

Eine wirklich nützliche Schrift. War mittelalterliches Kaisertum mit seiner religiösen Weihe und die Kaiserpolitik mit ihren Italienfahrten uns Deutschen Segen oder Fluch? Die Frage hat seit den Tagen Fickers und Sybels die Gelehrten nicht mehr losgelassen, und heute berührt sie das Empfinden weiter Kreise. Da ist es von Nutzen, die Urteile der neueren Historiker für und wider zu vernehmen. Das macht zum mindesten bescheiden. Der ruhig Denkende wird aus den aufgehäuften Gründen wohl auch dieses entnehmen: Kaisertum des Mittelalters war eine Tragödie, aber eine von denen, die das Leben auch der Völker des Lebens wert macht, indem sie um höchste Güter ringen heißt. Kaisertum und italienische Kaiserpolitik standen an sich nicht gegen die andern Lebensaufgaben des Volkes, vor allem nicht gegen die Siedlung im Osten. Daß es so anders kam, ergab sich aus andern unseligen Geschicken. So dürfen wir auch weiterhin das hohe Mittelalter mit gedämpfter, aber doch stolzer Freude unser eigen nennen.

E. Böminghaus S. J.

Die Reformation. Einführung in eine Geistesgeschichte der deutschen Neuzeit. Von Herbert Schöffler. 8° (106 S.) Bochum-Langendreer 1936, H. Pöppinghaus. Kart. M 2.30

Der Titel tönt etwas stark, aber einen beachtenswerten Beitrag zur Reformations- und Geistesgeschichte bietet die Schrift allerdings. Steht doch die Glaubensspaltung in unserer deutschen Geschichte so ungeheuer schicksalsschwer, daß wir ihren Sinn immer wieder durchdenken müssen, und da ist jedes neue Licht willkommen. Der Verfasser dieser Schrift, Professor in Köln, ein Mann mit der Gabe ursprünglichen Sehens, will die kirchliche Revolution besser verstehen lehren aus der kulturgeographischen Lage ihres Ursprungs: Wittenberg im kolonialen Vorgelände, das Landstädtchen ohne Patriziat, die Hochschule ohne Tradition, die theologische Fakultät die jugendlichste in Deutschland, die Unterzeichner der Augsburger Konfession ohne Wissenschaftstradition. Der traditionsärmste Landstrich Deutschlands vollzieht den Bruch, der traditionsreichste im Westen und Süden widersteht. Das ist kein Zufall. Und dieser Gegensatz gibt freilich zu denken. Schöffler will den Eindruck so lenken,

daß die Traditionslosigkeit der Neuerer doch nicht als geringerer geistiger Tiefgang verstanden werde; sie seien dadurch nur befähigt worden, durch die morsch gewordene Tradition des Mittelalters hindurch zu den christlichen Quellen wieder vorzustoßen. „Gestehen wir: Es erscheint sinnvoll, daß lastende Wucht der Tradition nur durch bewußte Nichttradition überwunden werden konnte" (101). Die ganze Schrift ist unausgesprochen auf dem sicheren Glauben errichtet, daß „die Reformation die für das gesamte Abendland erste wichtige Geistestat der Deutschen" (103) sei und als solche noch heute unerschüttert dastehe. Diesen sieghaften Ton vermögen heute viele protestantische Gelehrte, die die Dinge nicht kulturgeographisch, sondern theologisch und religiös durchdenken, nicht in gleicher Sicherheit zu finden. Und mancher patriotische Denker wohl auch nicht.

E. Böminghaus S. J.

Buch einer Kindheit. Von Wilhelm Hausenstein. 8° (273 S.) Frankfurt a. M. 1936, Societäts-Verlag. Geb. M 5.80

Das geborgene Glück einer Kindheit ist oft entscheidend für die spätere Meisterung des Lebens. Es hilft dem Menschen, sich vor Entwurzelung zu bewahren. Und der eigentlich bergende Raum des kindlichen Lebens ist und bleibt der festgefügte Schoß der Familie. Ihre stärkste Sicherung gewinnt sie — über den natürlichen Zusammenhalt des Blutes hinaus — durch die wesenhafte Verankerung im Sittlich-Religiösen. Keines dieser Probleme nennt der Verfasser unmittelbar. Er führt uns aber in den Kreis einer festgefügten, patriarchalischen Familie hinein, die ganz auf dieser Grundlage erwächst. Wir lernen Eltern und Verwandte kennen. Vor allem die prächtige Gestalt des Altbärenwirtes, des Großvaters, steht stark in diesem Kinderleben. Es gibt auch Leid in dieser Jugend. Und dennoch vergeht nie das Sonnig-Warme, das Freud wie Leid der Erstarkung des jungen Lebens dienen läßt. Mit liebender Hand sind diese Erinnerungen, wie mit vielen sorgfältigen Pinselstrichen, zu farbfrohen Bildern einer Kindheit zusammengefügt. Und ganz von selbst beginnt man auch nachzusinnen und langsam und liebevoll zu blättern im Buche seiner eigenen Kindheit. Da ersteht dann dem ringenden und reifen Menschen aus der Erinnerung an die treuen und starken Hüter seiner Kindheit ein Wissen um die ethische Bindung, die sie uns auferlegen: uns ihrer im Leben wert zu machen.

E. Kirschbaum 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. I. Vj. 1937: 7263 Stück. Zur Zeit ist Preisliste Nr. 3 gültig. Druck und Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Freiburg i. Br.

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.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Arnold, F., Zur Frage des Naturrechts bei Martin Luther. gr. 8° (VIII u. 133 S.) München 1937, M. Hueber. 6.80 M.

Begegnungen mit Karl Muth. Sonderdruck aus dem „Hochland". gr. 8° (50 S.) München 1937, Kösel & Pustet.

Bergmann, B., Fenster zum Schulhaus. Ein Elternbüchlein vom Geist und Leben unserer katholischen Schule. kl. 8° (72 S.) Hildesheim 1936, F. Borgmeyer. Kart. 0.90 M.

Binkowski, J., Religiöse Erwachsenenbildung. kl. 8° (110 S.) Hildesheim 1936, F. Borgmeyer. Kart. 1.40 M.

Capelle, B., O.S.B., u. a., S. Beda Venerabilis. [Studia Anselmiana Fasc. 6.] gr. 8° (70 S.) Rom 1936, Herder.

Clérissac, H., O.P., Das Haus des lebendigen Gottes. kl. 8° (156 S.) Salzburg 1936, A. Pustet. 2.30 M.; geb. 2.90 M.

Crone, P. G., S.V.D., Ignatius von Antiochien. Erläuterung zu Briefen. 8° (40 S.) Münster i. W. 1936, Aschendorff.

Eberschweiler, W., S.J., Gottes Wirken in der Seele. (Hrsg. von P. Krumscheid S.J.) 12° (48 S.) Saarbrücken 1936, Saarbrücker Druckerei und Verlag.

Felder, H., O.M.Cap., Jesus von Nazareth. Ein Christusbuch. 8° (VI u. 392 S.) Paderborn 1937, F. Schöningh. 5 M.; geb. 6.80 M.

Frodl, F., S.J., Gesellschaftslehre. 8° (450 S.) Wien 1936, Thomas-Verlag J. Hegner. Geb. 20 M.

Garrigou-Lagrange, R., O.P., Les perfections divines. 3. Aufl. 8° (316 S.) Paris 1936, Beauchesne. 25 Fr.

Hauer, E., W. Ziegenfuß u. G. Jung, Philosophen-Lexikon. 1. Lieferung. Lex.-8° (80 S.) Berlin 1937, Mittler & Sohn. 2.50 M.

Heiler, J., Gottgeheimnis im Sein und Werden. 8° (43 S.) München 1937, Kösel & Pustet. Kart. 1.40 M.

Heyret, M., P. Marcus von Aviano, O.M.Cap. (1631 bis 1691.) Einführung in seine Korrespondenz. I. Band. gr. 8° (XIII u. 365 S. u. 15 Tafeln.) München 1937, Kösel & Pustet. Geb. 10 M.

Hofer, J., Johannes von Capestrano. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche. Lex-8° (695 S.) Innsbruck 1936, Tyrolia. 41 S. (25 M).

Hohenlohe, C., Einfluß des Christentums auf das Corpus iuris civilis. 8° (X u. 225 S.) Wien 1937, Hölder-Pichler-Tempsky. Geb. 28 S.

Hünermann, W., Pater Hofbauer, der Fähnerich Gottes. Roman. 8° (330 S.) Innsbruck 1936, Tyrolia. Geb. 8 S. (4.80 M).

Ich lebe und ihr lebet. Vom Strom des Lebens in der Kirche. (Hrsg. von der Akademischen Bonifatius-Einigung). gr. 8° (224 S.) Paderborn 1936, Bonifacius-Druckerei.

Ihlenfeld, K., Die Stunde des Christentums. Eine deutsche Besinnung. gr. 8° (310 S.) Berlin 1937, Eckart-Verlag. Geb. 5.60 M.

Kötter, E., Bildung und Erziehung in christlicher Wertschau. kl. 8° (176 S.) Hildesheim 1936, F. Borgmeyer. Kart. 2 M.

Lamprecht, A., S.J., Wirken der Jesuiten an der Stiegenkirche in Graz von 1886—1936. 12° (80 S. mit 16 Bildern). Graz 1936, Selbstverlag der Stiegenkirche.

Lippert, P., S.J., Einsam und Gemeinsam. 2. Aufl. kl. 8° (VI u. 234 S.) Freiburg 1937, Herder. 2.60 M.; geb. 4.20 M.

Marsili, S., O.S.B., Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione. [Studia Anselmiana Fasc. 5.] gr. 8° (XII u. 170 S.) Rom 1936, Herder.

Moock, W., Aufbau der Kulturen. gr. 8° (VIII u. 339 S.) Paderborn 1937, Bonifacius-Druckerei. Kart. 6.30 M.; geb. 7.80 M.

Müller, G., Amerikanische Philosophie. [Klassiker der Philosophie Bd. 31.] 8° (VII u. 303 S.) Stuttgart 1936, F. Frommann. 6.80 M.; geb. 7.80 M.

Poll, M., Edmund Jörgs Kampf um eine christliche und großdeutsche Volks- und Staatsordnung. gr. 8° (144 S.) Paderborn 1936, F. Schöningh. 4.80 M.

Räber, H., Othmar Spanns Philosophie des Universalismus. gr. 8° (VII u. 184 S.) Jena 1937, G. Fischer. 9 M.

Santayana, G., Der letzte Puritaner. Die Geschichte eines tragischen Lebens. Roman. 8° (720 S.) München 1936, C. H. Beck. 7 M.; geb. 9.50 M.

Schnürer, G., Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit. gr. 8° (XVI u. 804 S.) Paderborn 1937, F. Schöningh. Geb. 12.50 M.

Siegmund, G., Psychologie des Gottesglaubens auf Grund literarischer Selbstzeugnisse. 8° (VIII u. 256 S.) Münster 1937, Aschendorff. Kart. 4.50 M.

Tillmann, F., Handbuch der katholischen Sittenlehre. IV. Bd. 2. Teil. Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Die Pflichten gegen sich selbst und gegen den Nächsten. gr. 8° (496 S.) Düsseldorf 1936, L. Schwann. 15 M.; geb. 17 M.

Viller, M., S.J., u. a., Dictionnaire de spiritualité. (Fascicule VI.) 4° (406 Sp.) Paris 1937, G. Beauchesne. 25 Fr.

Wechsler, E., Hellas im Evangelium. 8° (404 S.) Berlin 1936, A. Metzner. Geb. 8 M.

Welzel, B., S.J., Eucharistie und mystischer Leib Christi. kl. 8° (86 S.) Basel 1937, Verlag Nazareth. Kart. 2.50 s. Fr. (1.50 M).

Woller, R. von, Im Namen Gottes. Ein Bauernspiel aus dem Dreißigjährigen Krieg. gr. 8° (108 S.) Halle (Saale) 1936, E. Klinz. Kart. 3.80 M.

Zaloziecky, W., Byzanz und Abendland im Spiegel ihrer Kunsterscheinungen. 8° (104 S. mit 13 Tafeln.) Salzburg 1936, A. Pustet. Kart. 2.40 M. (4 S.)

Zur Frage der Mittelschulreform. (Hrsg. vom Ehrenmitgliederverband des Schweizerischen Studentenvereins). gr. 8° (36 S.) Immensee 1936, Calendaria.

Die Zeitung ist der beste Kamerad jedes Volksgenossen

Reichsleiter Amann auf dem Reichsparteitag 1936

Die mythische Religion der Alten und das Christentum

Von Karl Prümm S. J.

Das Wort „Mythos" ist heute sehr abgenutzt, zum mindesten ist seine Sinnbedeutung über seinen urtümlichen Inhalt hinaus erweitert. Man versteht unter Mythos vielfach den Inbegriff eines Weltbildes, das einer weiteren Rechtfertigung nicht bedarf, sondern sich durch die Tatsache legitimiert, daß es sich als Erfüllung der besonderen Strebungen des Menschen eines bestimmten Zeitalters ausweist. Dieser Begriff des „Mythos" hat bei der Überlegung, in die wir jetzt eintreten, vollkommen auszuscheiden. Der Versuch einer Sprachfestlegung, der ihm zu Grunde liegt, ist, das dürfen wir wohl noch kurz beifügen, recht jung[1]. Wir haben, wenn wir von mythischen Göttern und Göttermythen im Folgenden sprechen und beide Befunde nach ihrem Verhältnis zu dem alten Christentum beurteilen, die Pflicht, die Worte „Mythos" und „mythisch" im Sinne der Alten zu nehmen.

Es ist eigentlich eine doppelte Frage, vor die wir hier gestellt sind. Die eine betrifft die Gottgestalten der griechisch-römischen Religion. Wir suchen in aller Kürze anzudeuten, wie es wohl zu deren Ausbildung gekommen ist. So werden wir am ehesten auch unser Urteil über den religiösen Wert, den diese Göttergestalten verkörpern können, recht einstellen. Diese erste Frage lenkt in etwa zurück auf die vorgeschichtlichen Wurzeln der antiken Religionen, dringt aber darüber hinaus in den Bereich der Religionsphilosophie. Die zweite Frage betrifft die Mythen, d. h. die Erzählungen, in deren Mittelpunkt diese Götter oder auch die Heroen, die zwischen Götter und Menschen gestellten Überwesen, stehen. Es ist von vornherein einsichtig, daß solchen Mythen unabhängig von jeder religiösen Betrachtungsweise, sicherlich aber unabhängig von der Frage, ob ihr Inhalt als wirklich zu bejahen sei oder nicht, doch ein bildender und erst recht ein ästhetischer Wert innewohnen konnte.

I. Das Alte Testament hat über die Götter der Heiden das vernichtende Wort: Omnes dii gentium daemonia. Dieses Urteil ist, recht verstanden, eine notwendige Folgerung, die sich aus den elementarsten Grundlagen schon der alttestamentlichen Offenbarung ergibt.

Zunächst ist hier noch eine kurze Vorbemerkung angebracht. Bei manchen ganz urtümlichen Völkern wird die Vorstellung des einen Gottes in eine stark vermenschlichte Form gekleidet: sie tritt z. B. auf als ein

[1] Dieser Begriff ist durch die Geschichtsauffassung des George-Kreises vorbereitet worden. Nach ihr kreist alle Geschichte um Heroen als Mittelpunkt; das geschichtliche Begreifen der Helden wird Mythos genannt (P. Simon, Der Christ in der Zeit[7], Paderborn 1934, S. 26).

recht realistisch vorgestellter Vatergott[2]. Trotzdem haben wir auch in solchen Fällen vielfach nur eine ungeschickte Wiedergabe des wahren Gottesbegriffes vor uns. Etwas Ähnliches kann von den mythischen Göttern der Völker fortgeschrittener Kulturen, wie sie in der Umwelt von Israel leben, nicht gesagt werden, ebensowenig von den alten Göttern der Griechen und Römer. Diese Gestalten wollen und können nicht, schon allein wegen ihrer Mehrzahl, die Idee des einen Gottes wiedergeben. Sie sind zunächst, vom Standpunkt der philosophisch-einsichtigen und überdies geoffenbarten Wahrheit aus beurteilt, reine Vorstellungsgebilde. Wenn ihnen eine Wirklichkeit entsprechen soll, so kommt nur eine Klasse von geistigen Wesen in Frage, die der Offenbarungsglaube zwischen Gott und Menschen stehend weiß, also die Klasse der reinen Geistwesen. Wenn nun die Bibel mit Bestimmtheit die Götter den bösen Geistern gleichsetzt (auf diese kann allein der Name „Dämonen" in der Schrift des Alten Testamentes gehen), so ist auch das durchaus folgerecht. Denn insofern sich die Verehrung der heidnischen Gottwesen an die Stelle der Verehrung des einen wahren Gottes schiebt, ist sie Abfall von Gott, bei dem gute Geister in keiner Weise beteiligt sein können. Nach dem Alten Testamente stehen die bösen Geister unter einem Haupt, das Widersacher, Satan, heißt. Eine aktive Rolle dieses Widersachers bei dem Abgleiten des Menschen von der Eingottreligion zur Vielgötterei anzunehmen, liegt ganz in der Linie dessen, was schon der Name dieses Wesens über seine gottfeindlichen Absichten ausdrückt[3].

Eine Sonderstellung nimmt die Gestalt des Zeus ein. Zwar hat er früh Züge des Wettergottes angenommen, dessen Artbild Graebner vom germanischen Thor bis zum Maori der Südsee in seiner Verbreitung verfolgt hat. Diese Begegnung des Göttervaters mit dem Herrn des Wetters hat nicht eigentlich eine Kontamination herbeigeführt; es sind nur bestimmte Züge im Zeusbild besonders hervorgehoben worden. Es hätte nie bestritten werden dürfen, daß in Zeus ein ursprünglicher Eingott noch durchschimmert. Die Meinung, der Wilamowitz in seinem „Griechischen Glauben" unverhohlen zuneigt, daß der Machtfülle des olympischen Zeus die bescheidene Größe vieler örtlicher Einzel-Zeus voraufgegangen sei, ist subjektive Deutung eines Tatsachenbefundes, der nach allen Beispielen der völkerkundlichen Religionsgeschichte ganz anders zu erklären ist.

[2] Darüber handelt das Werk des Verfassers: „Der christliche Glaube und die alth. Welt" im 2. Kapitel des 1. Bandes, unter III: „Der Vatergott im antiken Heidentum." Die hier S. 92 angezogene Darlegung von O. Karrer ist nach einer mir von ihm zugegangenen Mitteilung nicht als ein Versuch gedacht, den Vaternamen Gottes bei den Primitiven zu erklären; sie soll vielmehr das dualistische Weltbild beleuchten.

[3] Paulus hält grundsätzlich daran fest, daß die Dämonen mit dem heidnischen Kult zu schaffen haben. Das beweist allein schon der Ausdruck: „Tisch der Dämonen" (1 Kor. 10, 21). Aber er hat daneben im Anschluß an das Buch der Weisheit eine psychologisch-theologische Erklärung der religiös-sittlichen Gesamtverirrung des Heidentums vorgelegt, die mit bohrendem Scharfblick hineinleuchtet (Röm. 1, 21 ff.). — Die heutige Religionsgeschichte bestätigt die Anschauungen des Weisheitsbuches in wichtigen Einzelheiten; vgl. das in Anm. 2 genannte Werk, 2. Bd., S. 449.

Die örtlichen Zeustypen sind nicht einmal eigentliche Absplitter vom gemeinsamen Urtyp, sie wollen vielmehr diesen sogar ungebrochen auffangen, aber ihn in ein besonderes Verhältnis, z. B. des Beschützers, zu einem bestimmten Orte bringen. Es hat darum auch bei den Griechen kaum je ein ernstlicher Zweifel über die Einheit des Zeus geherrscht. Mancherorts ist freilich der Himmelsvater, der so deutlich seine indogermanische Herkunft verrät, Gottwesen angeglichen worden, die von der vorgriechischen Bevölkerung hervorragenden Kult erhalten hatten, obwohl sie, was die Stufe des Gottesbegriffs angeht, die sie darstellen, als niedere Gottgestalten anzusehen sind. Auf Kreta ging Zeus da und dort auf in dem Wachstumsheros, der alljährlich geboren wird und stirbt. Noch ein später Dichter wie Kallimachos, der Hofpoet des zweiten und dritten Ptolemäers (etwa 310—240 v. Chr.), verrät seinen Unmut darüber. In seinem Hymnus auf Zeus nennt er, den auch von Paulus Tit. 1, 12 angeführten Vers des alten Epimenides aufgreifend, die Kreter Lügner, weil sie dem Zeus ein Grabmal errichtet hätten, und den Euhemeros, der auf diesem Mythus z. T. sein System aufbaute, bezeichnet er in einem seiner Jamben (fr. 10) als einen albernen Schwätzer. So offenbart selbst der freisinnige Dichter noch das Empfinden des Befremdens, das die Griechen einer so weitgehenden Vermenschlichung ihres ehemaligen „Höchsten Wesens" gegenüber verspürten. Hierher gehören auch verschiedene kleinasiatische, besonders karische Zeustypen. Sie sind in Wahrheit nur griechische Umnennung zumeist des Wettergottes der altkleinasiatischen Bevölkerung, des Gottes der Doppelaxt. Auch der Attisgestalt ist Zeus in Kleinasien angeglichen worden, z. T. über diesen Wettergott hin, so im karischen Stratonikaia (Zeus Panamaros). Niemand hat die Linie, die von der gemeinarischen Vorstellung des Himmelsgottes, ja von dem Eingott der Urstufe, zur Zeusgestalt hinführt, deutlicher herausgearbeitet als Leopold von Schroeder im I. Band seiner „Arischen Religion" (Leipzig 1914, 445 ff.). Sehr beachtlich ist auch, was er über den römischen Jupiter sagt: „Als höchster Gott, als Himmelsgott und Himmelsvater, als strenger Wächter über Recht und Unrecht, Treue und Untreue, Eid und Vertrag, entspricht Jupiter wohl noch mehr als Zeus dem, was wir von einem Urverwandten des Dyaus-Varuna, einem Erben des altarischen Himmelsgottes und höchsten guten Wesen, erwarten durften. Mehr insbesondere darum, weil ihm manche störende Züge fehlen, die das Bild des Zeus verändert haben, und weil in ihm das Ethische reiner und strenger zum Ausdruck kommt als bei dem großen Olympier; endlich wohl auch darin, daß Jupiter sich wie Varuna als ein mythenloser Gott erweist" (S. 480).

Aber trotzdem ist sowohl über die Gestalt des Jupiter wie über die des Zeus, wie sie schließlich zur Zeit ihrer Begegnung mit dem Christentum dastand, dies zu sagen: Die Vermenschlichung durch die Mythen war zu weit fortgeschritten. Vom einfachen Volke wenigstens wurden diese Mythen nicht bloß als Hilfsmittel zur sinnlichen Vorstellung eines geistigen Gottes, sondern, wenn nicht als Teilinhalt, so doch als Widerschein der wirklichen Wesensart des Gottes aufgefaßt. So konnte diese

Gestalt die Eingottidee nicht mehr bewahrheiten. Sie mußte von den Verkündern der christlichen Botschaft als ein Teilstück des polytheistischen Pantheons angesehen und abgelehnt werden. Auf die Möglichkeit, daß einzelne Menschen mehr in die Tiefe drangen, an der Zeusgestalt die verwitterten Züge des urtümlichen Eingottes erkannten und sich so zu einer Erneuerung dieses Glaubens aufschwangen, konnte bei der Festlegung des Urteiles der urchristlichen Missionare über den Sinn der heidnischen Gottgestalten keine Rücksicht genommen werden. Vielleicht ist es auch heute noch nicht genügend gewürdigt, welch hoher Wert dieser religionspsychologischen Möglichkeit zukommt, wenn es sich darum handelt, die Frage zu lösen, wie die vom Strome der Gottesoffenbarung an die Patriarchen und Israel nicht berührten Heiden sich die Erkenntnisunterlagen für die geistige Tat eines „theologischen" Glaubens an den Eingott erwerben konnten.

Der Gedanke einer Vielheit von Gottwesen, die menschengestaltig vorgestellt werden, ist im Prinzip so verfehlt, daß er auf gesundes religiöses Empfinden eher abstoßend wirken muß. Reine Negation übt nun niemals Anziehungskraft auf den Menschen aus. Das bewahrheitet sich auch in der Erscheinung des Polytheismus. Gewiß sind dessen Gottgestalten unmöglich mit der großen universalen Tatsache des Eingott-Daseins zu vereinigen, die nach der Schrift (in etwa auch nach der Erfahrung) sich mit einer Art Notwendigkeit dem Geist des Menschen (namentlich durch die Gewissenstatsachen) aufdrängt. Aber trotzdem kann die Vorstellung einer Vielgötterwelt Teilwahrheiten zum Ausdruck bringen. Ihre Verehrung kann eine Verbeugung sein vor wahrhaft Großem und Gewaltigem, bloß hat sich der Mensch in dem Maß der Verehrung und in der Bestimmung ihres wahren Beziehungspunktes vergriffen[4].

Der Mensch sieht sich z. B. umgeben von der bunten Fülle des Naturlebens im Pflanzen- und Tierreich. Es packt ihn ein Staunen ob dieses geheimnisvollen Rätsels eines ununterbrochenen Wechsels von Tod und Leben. Mit gewaltiger Triebkraft gebiert die Natur alljährlich das neue Leben, bringt es zur Reife, um sich dann gleichsam wieder in tiefem Schlaf zu verbergen. Der Mensch selbst ist in diesen Rhythmus mit hinein gezogen. Diese geheime Macht, die da webt und lebt im Schoß der Erde, sie ist die Retterin seines leiblichen Lebens, und von diesem hängt auch wieder der Bestand der gesamten äußeren Kultur ab mit Einschluß der geistigen Werte, die diese Kultur hervorbringen kann. So verspürt der Mensch einen inneren Drang, sich vor dieser geheimen Macht der Natur huldigend zu verbeugen. Er hypostasiert sie, d. h. er gestaltet sie in seiner Phantasie zu einer Person. Darin liegt insofern etwas Gesundes, als der Mensch die Notwendigkeit anerkennt, daß wirklich eine denkende Ursache hinter diesen Lebensvorgängen stehen muß, die sich in gleichmäßigem und für den Menschen so wohltuendem Kreislauf ununterbrochen abspielen. Nun müßte freilich der Mensch in seinen Gedanken eine Unterscheidung vornehmen. Er müßte sich besinnen, daß die Träger

[4] Vgl. hierzu die schönen Ausführungen von A. D. Sertillanges, Les sources de la croyance en Dieu (Paris 1905) S. 34 ff.

dieser Lebensprozesse, Pflanzen und Tiere, und ebenso der Mutterboden der Erde, an den beide Reiche des Lebens gekettet sind, ihm, dem Menschen, unterlegen sind. Sie tragen keine Anzeichen einer geistigen Seele an sich. Eben darum sind sie ganz dem Menschen in die Hand gegeben, daß er über sie herrsche. Der Mensch müßte sich sagen, daß das Zweckvolle der Vorgänge, die er an diesen vernunftlosen Wesen beobachtet, nur auf deren Urheber, auf den Urheber der Gesamtheit aller Dinge, zurückgehen kann, den persönlichen, weltüberlegenen Gott. Es ist nun aber die Tragik des Menschen gewesen, daß ihm die Gestalt des göttlichen Urhebers zwar nach Ausweis der völkerkundlichen Religionsgeschichte in den frühesten Stadien seiner Entwicklung lebhaft gegenwärtig war[5], daß sie dann aber mehr und mehr entschwand. Zunächst ist sie aus der praktisch geübten Religiosität, dann auch aus dem religiösen Denken überhaupt entglitten, wenigstens soweit dieses nach außen bekundet wurde. Der Kausalitätstrieb mußte sich daher verirren. Statt sich auf die wahre letzte Ursache der Dinge zu besinnen, täuschte er sich auf der Kulturstufe des frühen Ackerbaues das Dasein einer in der Natur selbst wie ein Teil im Ganzen enthaltenen Lebensmacht und gewöhnlich noch eines ganzen Heeres untergeordneter persönlicher Mächte vor, die Einzelvorgänge im Naturleben bewirkten. Es ist das die Welt der Fruchtbarkeitsreligion, der Wachstumskulte, mit ihren starken Einschlägen von Animismus, d. h. Glauben an die Naturbeseelung, und an den Zusammenhang der Naturgeister mit dem Totenreich.

Hand in Hand mit dieser Art von Vorstellungen einer meist weiblichen Lebensgöttin, ihres Partners, des Wachstumsheros und des Geisterheeres geht leicht die Praxis des Zaubers. Diese Gesamtheit der vegetationsverbundenen Mächte glaubt der Mensch immerhin so weit seinem Einfluß ausgesetzt, daß er sie durch rituelles Tun zur Betätigung in seinem Sinn, zumeist zur Beförderung des Pflanzenwuchses und der Fruchtbarkeit, zwingen könne. Das hat mit zu der folgereichen Ausbildung der Geheimdienste geführt, die eine Welt für sich bilden.

Fraglos geht auf die Denkweise, in die wir uns im Vorstehenden kurz hineinzudenken versucht haben, ein großer Bestandteil der griechischen Götterwelt zurück. In mehreren Ausprägungen treffen wir auch auf griechischem Boden die Zweiheit des Vegetationskultes an. Sie hat zwar ein bevorzugtes Verbreitungsgebiet in der vorderasiatisch-ägyptischen Welt. Bei dem einen oder andern Paar, wie Semele — Dionysos, Leto — Apollo, ist zwar die urtümliche Vegetationsbedeutung mitsamt der untergeordneten Stellung, die dem Gesellen der Göttin von Haus aus eignet, vollkommen verwischt. Aber die Annahme der ursprünglichen Verwurzelung der Paare in der Welt des Wachstumskultes legt sich schon durch ihre Herkunft aus dem großen, vorwiegend vorderasiatischen Rückzugsgebiet

[5] Die nähere Begründung der vorstehenden Auffassung sowohl des Dionysos wie des Apoll ist in dem Anm. 2 genannten Werk gegeben. Für Apollo ist sie sehr umstritten; vgl. darüber den Bericht von J. B. Allo: Revue des sciences philos. et théol. Bd. 25 (1936) S. 522 f.

dieser uralten Kultweise nahe, für das unlängst Fritz Kern in Bonn den Namen „taurische Ecke" geprägt hat. Die Gottheiten von Eleusis, Demeter und Kore, gehören zweifellos hierher. Die Mutter (der griechische Gegenwert des Wortes steckt ja in Demeter) und das Mädchen (das bedeutet Kore) stehen für die Naturkraft und ihr Erzeugnis, die alljährlich sich erneuernde Vegetation. Darum muß Kore auch alljährlich die Hälfte der Monate zur Unterwelt. Das verstanden schon manche der Alten, aber die örtliche Dichtung hat den einfachen, durchsichtigen Naturmythus zu einer Novelle vom Raub der Tochter durch den Aidoneus, den Gott der Unterwelt, ausgestaltet und menschlich schöne Motive, wie das mütterliche Trauern und Suchen und das Wiedererlangen der Tochter, ihm abzugewinnen verstanden. In der weiteren Entwicklung des Mythus und Kultus von Eleusis sind örtliche Heroen, wie Eubuleus und Keleos, hinzugetreten, und es hat nicht an einer so merkwürdigen Gottfigur gefehlt, wie Jakchos sie darstellt. Er scheint ursprünglich nichts anderes zu sein als die Verkörperung des Jubelrufes, der bei der alljährlichen herbstlichen Festprozession von Athen nach Eleusis erscholl.

Hier packen wir einen selbständigen Entstehungsgrund mythischer Gottfiguren.

Der mythische Trieb ist nun nicht allein aus dem Bestreben einer Naturerklärung und Naturbemeisterung entsprungen. Er lehnte sich auch an etwas noch weit Elementareres an, nämlich an das im Menschen psychologisch grundgelegte Gestaltungsbedürfnis. Ein reines Geistwesen ist für die menschliche Erkenntnisweise ein besonders fernliegender Gegenstand. Alles Geistige sucht sich der Mensch zu versinnlichen. So erklärt es sich ja auch, daß die Menschheit in dem Jugendstadium ihrer Entwicklung, in dem sie sich noch an den echten Gottesbegriff anklammert, sich Gott unter dem Bild eines Vaters vorstellt. Es ist leicht einzusehen, wie nahe es nun lag, diesen Vatergott in dem Stammvater aufgehen zu lassen. Wir weisen hier darauf hin, weil mit dieser geschichtlich nachweisbaren Vermischung tatsächlich ein neuer Quellbezirk mythischer Gestaltungen aufgedeckt ist[6]. So gibt es deren noch mehrere[7].

Wenn ein Volk sich grundsätzlich einmal dem Hang ergeben hat, das Göttliche in begrenzt gedachten Gestalten zu versinnlichen, so ist sehr bald die Grenze zwischen einer erlaubten bloßen Personifikation geistiger Begriffe und der Ausbildung personifizierter Götter nicht mehr zu unterscheiden. Eine in sich berechtigte, ja bewundernswerte phantasiemäßige Ausprägung einer abstrakten Idee kann dann sehr leicht in die Reihe

[6] Namentlich der Manismus gründet zum Teil auf religiöser Verehrung des Stammvaters. Ebenso hat der Stammvater sich vielfach zum Heilbringer entwickelt; dessen Verhältnis zur Christusgestalt beleuchtet ausgezeichnet A. van Deursen in seiner Monographie „Der Heilbringer" (Groningen 1931) S. 376—379. Auf griechischem Boden hat der Manismus seinen Einfluß zur Ausbildung der Heroenverehrung geltend gemacht. Über diesen Umweg hat er auch hier zur Entstehung einer spezifisch-hellenistischen Idee des königlichen Heilbringers mitgewirkt, d. h. eine der Formen des Herrscherkultes mitgeschaffen.

[7] Ausführlicher darüber W. Schmidt, Ursprung und Werden der Religion (Handbuch der vergl. Religionsgeschichte), Münster 1930.

mythischer Gottgestalten einrücken[8]. Sieht man von der Verkehrtheit der göttlichen Verehrung, die man einer solchen Idee zollte, ab, so kann es sein, daß sie selbst noch durchaus annehmbar ist und menschlich anspricht.

Viele der ursprünglich blutvolleren griechischen Götter sind durch die Entwicklung dazu gelangt, daß ihr Wesen in die Aufgabe einmündete, die plastische, anschauliche Darstellung einer bestimmten Idee zu übernehmen. Es sind nun offensichtlich durchaus nicht bloß positive religiössittliche Werte, deren konkrete Versinnbildlichung wir in diesen Gottheiten vorfinden. So ist z. B. Aphrodite schließlich kaum mehr als die Verkörperung der sinnlichen Leidenschaft[9]. Ganz anders aber steht es um eine Athene, eine Hestia, eine Demeter. Auch der christliche Besucher, der durch ein Museum griechisch-römischer Altertümer schreitet und dabei die Gestalten des Zeus, der Athene, der Hera auf sich wirken läßt, kann ergriffen werden von dem idealen Sinn, der so herrliche Gestalten ersann und formte. Aber er bleibt sich bewußt, daß es menschliche, geschaffene Werte sind, die hier in idealer Ausprägung verkörpert und sinnenhaft nahegebracht sind[10].

Das ist denn auch in der Tat das Urteil der Kirche gewesen. Sie hat nicht in finsterem Fanatismus die Schöpfungen der antiken religiösen Kunst vernichtet. Sie ist wohl vorgegangen gegen den göttlichen Kult, den man vermeintlichen Wesen zollte, als deren Bilder diese Kunstwerke dem einfachen Volk galten. Sie hat darum die Tempel dieser Gottheiten ihrer Bestimmung entzogen, sie vielfach zu christlichen Kirchen umgestaltet. Oder sie hat auch diese Tempel, wenn ihr Dasein eine ständige Versuchung zur Weiterführung des heidnischen Kultes war, vernichtet[11]. Aber nicht erst in der Renaissance des 15./16. Jahrhunderts haben die Päpste in Rom Verständnis gezeigt für die Schöpfungen der antiken, zumeist religiösen Plastik. Es ist uns durch ausdrückliche geschichtliche Zeugnisse überliefert, daß in Rom die Bildwerke der Götter, soweit sie nicht nach christlichen Begriffen das Schamgefühl verletzten, ruhig an den öffentlichen Plätzen erhalten blieben[12]. Im Sitzungssaale des Senates frei-

---

[8] Die arischen Völker zeigen eine ausgesprochene Neigung zur Hypostasierung göttlicher Abstracta besonders aus dem Bereich des Schicksalsbegriffes (vgl. K. Beth, Einführung in die vergl. Religionsgeschichte, Berlin 1920, S. 49 ff.).

[9] Jedenfalls ist das die Seite, auf die mit Vorzug die ursprünglich auf das ganze Gebiet des Lebens sich erstreckende Zuständigkeit dieser Göttin überwiegend beschränkt worden ist. Die lateinische Venus ist, wie Meillet nachgewiesen hat, Göttin der venustas (Comptes rendus de l'Académie des inscr. 1929, S. 333).

[10] Fortschritte der griechischen Vorgeschichte haben besonders durch Auswertung der kretisch-mykenischen Funde die Verwurzelung der meisten griechischen Göttinnen in der urtümlichen Naturherrin erwiesen. Aber die Arbeit der Dichtertheologen hat die Differenzierung vollzogen, die der bildenden Kunst die Verlebendigung scharf geschiedener Typen ermöglichte.

[11] Für dieses Verfahren ist die Zerstörung des Apollotempels auf dem Monte Cassino bezeichnend; für das andere Verfahren sind viele römische Kirchen lebendige Beispiele. (Bei Santa Maria sopra Minerva sagt es schon der Name, ebenso bei der heute noch Pantheon genannten Rundkirche.)

[12] Vgl. J. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I (Freiburg 1901) S. 23.

lich mußte die Statue der Göttin Victoria trotz des Widerspruchs des Heiden Symmachus weichen, weil sie eben hier als das äußere Zeichen einer ausdrücklichen Duldung, ja Gutheißung des alten Götterkultes aufgefaßt werden konnte[13].

Es ist heute wissenschaftlich nicht mehr erlaubt, die Frage, ob bestimmte mythische Götter in den Heiligen der katholischen Kirche fortleben, in dieser allgemeinen Form überhaupt noch aufzuwerfen. Ein christlicher Heiliger ließ sich von den einfachsten Christen der alten Kirche nicht mit einem Gott verwechseln[14]. In den ersten vier Jahrhunderten n. Chr. sind, wenn wir von der Mutter des Herrn absehen, überhaupt nur Martyrer als Heilige geehrt worden. Diese Martyrer waren aber gerade im Kampf gegen die mythischen Heidengötter gefallen. Es ist ausgeschlossen, daß man diese Tatsache so weit vergessen hätte, daß man nun diese Martyrer bewußt an die Stelle der nämlichen heidnischen Götter hätte treten lassen. Absolut gesprochen, konnte wohl einmal der Sinn eines heidnischen Kultes, der an irgend einer heiligen Stätte geübt wurde, so stark in Vergessenheit geraten, daß man schließlich einen Heiligen als den tatsächlichen Adressaten oder Inhaber des Kultes vermutete. In einem solchen Falle wäre ein geschichtliches, aber kein religiöses Fehlurteil erfolgt[15]. Wenn die Statuette einer Mutter mit Kind, die vielleicht von ihrem Bildner bestimmt worden war, eine heidnische Muttergöttin darzustellen, von Christen übernommen wurde, die sie auf die Mutter des Herrn und ihren Sohn bezogen, so war das ganz unbedenklich. Denn das Bild war an sich nur die Versinnlichung eines Verhältnisses, das zwischen Maria und Jesus tatsächlich obwaltete, des Mutter-Kind-Verhältnisses[16]. Es mag auch zugegeben werden, daß — um bei diesem Beispiel zu bleiben — die Mutter des Herrn sich in den Herzen der Heiden an die Stelle geschoben hat, die früher von dieser oder jener Heidengöttin beschlagnahmt war[17]. Mit andern Worten: mancher Heide oder manche Heidin, die bislang zu Juno oder Isis gebetet hatten, lernten mit ihrer Bekehrung die Mutter des

---

[13] Daher die Energie, mit der sich Ambrosius für die endgültige Fernhaltung der durch Gratian beseitigten Statue bei Valentinian II. einsetzte.

[14] Vgl. das Anm. 2 genannte Werk Kap. 14.

[15] Daß aus historischen Fehlurteilen anderer Art die Schar der Heiligen Zuwachs bekommen konnte, ist noch verständlicher. Erkenntnis des Minderwertigen auf diesem Gebiet besagt nicht Leugnung des Ausgezeichneten; vielmehr ist hier Auslese des Unkrautes gleichbedeutend mit der Rettung der Ernte (Formulierungen von H. Delehaye, Die hagiographischen Legenden, Kempten 1907, S. V).

[16] Den Fall glaubt Cabrol im Dictionn. d'Arch. chrét. II 2298 an einem Beispiel aus Karthago belegen zu können.

[17] Sehr umsichtig hat diese Erscheinungen schon A. Beugnot in seinem Werke „Histoire de la destruction du paganisme en occident" (I, Paris 1835, S. 270 ff.) beurteilt. Dabei ist sein folgender Gedanke am meisten beachtlich: „Wenn es der Vorsehung darauf ankam, die strengen Dogmen des Christentums durch die Weihe einiger zarter, rührender, tröstlicher Ideen zu mildern, die eben dadurch der gebrechlichen Natur des Menschen angepaßt waren, so ist es einsichtig, daß diese Vorstellungen, ganz abgesehen von ihrer Form, dazu beitragen mußten, die letzten Heiden von ihren Irrtümern abzubringen; die Verehrung Mariä, der Mutter Gottes, scheint das Mittel gewesen zu sein, dessen sich die Vorsehung bedient hat, um das Christentum zu vollenden" (pour compléter le christianisme).

Herrn anrufen. Es war die Pflicht der katechetischen Unterweisung, sie vor einer falschen Art und Weise der Verehrung auch der Mutter des Herrn zu bewahren. Es gab namentlich in den Jahrzehnten, die auf den Sieg des Christentums folgten, viele Massen- und Scheinbekehrungen. So konnte es wohl in einzelnen Fällen geschehen, daß heidnische Kultweisen, d. h. Formen des Anbetungskultes, auf Maria übertragen wurden. So gab es in Phrygien Frauen, die der Mutter des Herrn kleine Kuchen (Kollyris genannt) als Opfer darbrachten. Die kirchliche Behörde ist sofort kräftig gegen diesen Mißbrauch der Frauen (der Kollyridianerinnen) eingeschritten[18].

Ein Überblick über die antike Philosophiegeschichte wie auch das Geschichtsbild der antiken Volksreligion (wie wir ihn an anderer Stelle geboten haben), tut deutlich dar, daß der Glaube an die Wirklichkeit der angestammten Götter, die in Griechenland im wesentlichen alle Götter des Mythos waren, sehr früh Schaden litt, daß aber trotzdem der Kult im großen ganzen pflichtmäßig blieb, wenn er auch in der Kaiserzeit der Hauptsache nach durch den Cäsarenkult abgelöst wurde. Die Heiden selbst, namentlich die Philosophen, hatten eine Menge Stoff bereitgestellt, um die Unmöglichkeit darzutun, daß die Götter des Mythos, in dem Sinne, wie der Mythos sie zeichnete, Wirklichkeit seien[19]. Dieses gesamte Stoffgut konnten sich die altchristlichen Apologeten zu Nutze machen. Und sie haben es getan. Im besonderen haben sie sich das System des Euhemeros zu Nutzen gemacht[20]. Die besondere Erforschung des Standes der Volksreligion in den ländlichen Gebieten des römischen Kaiserreiches durch Toutain hat gezeigt, daß tatsächlich die eingesessenen ererbten Götter im niederen Volke noch viele gläubige Anhänger hatten. Darum ist der Kampf der christlichen Schriftsteller gegen die alten mythischen Götter nicht einfachhin als eine gewohnheitsmäßige Fortsetzung einer festgefahrenen Überlieferung anzusehen, sondern er entsprach einem tatsächlichen praktischen Bedürfnis.

II. Ein Hauptgrund, warum schon vielen heidnischen Philosophen die mythischen Gottgestalten verdächtig waren, lag in der Anstößigkeit der Mythen. Soweit diese nachweislich junge Erfindungen bestimmter Dichter, wie des Homer, waren, konnte man immerhin versuchen, die Gottgestalten selbst vom Mythos zu trennen[21]. Manche Götter waren aber begrifflich

[18] Vgl. darüber F. J. Dölger, Antike und Christentum I (1929) S. 107 ff.

[19] Die Geschichte der philosophischen Bekämpfung der mythischen Religion faßte P. Decharme in dem Buche zusammen: La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque (Paris 1906).

[20] Über die Auswertung der heidnischen Götterpolemik durch die Christen siehe kurz J. Geffken, Zwei griechische Apologeten (Leipzig 1907) S. XVII. Es ist zuzugeben, daß der Euhemerismus seit Klemens von Alexandrien von den kirchlichen Schriftstellern mehr herangezogen wird, als es die eigentlichen sog. griechischen Apologeten getan hatten. Der Grundgedanke des Systems (die „Götter" waren hervorragende Menschen der Vorzeit; Dankbarkeit, Bewunderung, Schrecken brachte ihnen die Anerkennung als Götter) schien Erklärung und Leugnung der Götter zugleich.

[21] Dieser Wille, die Würde der Gottheit aus der Hinabzerrung ihres Namens in die Welt des vermenschlichten Mythos zu befreien, liegt den Spottversen des

ihrem Wesen nach sehr eng an Mythen gebunden, die in sich widersprechend oder gar unsittlich waren. In diesem Falle mußte die Preisgabe des Mythos ein Abrücken von der Gottgestalt selbst nahelegen. Im allgemeinen schied der antike Mensch in allen für uns geschichtlich erreichbaren Stadien, gerade auch in den frühesten, Mythos im Sinne der Götter- und Heldensage von der Religion, die er den angestammten Göttern zollte (die wir im Vorstehenden als mythische Götter bezeichneten). Er glaubte — wenigstens in den ältesten Jahrhunderten — wirklich an das Dasein der Götter, hielt sich aber wohl nie daran gebunden, die mythischen Erzählungen, die sich um die Götter schlangen, als geschichtliche Wirklichkeit zu nehmen[22]. Das ist eine sehr wichtige Feststellung. Sie hilft uns, die Möglichkeit einer Übertragung mythischer Götterlegenden auf die Person Christi und seiner Mutter zu beurteilen.

Jesus ist zu einer Zeit auf Erden erschienen, die im vollen Licht der Geschichte steht. Sein ganzes Leben hat sich in einem Volke abgespielt, das streng am Eingottglauben festhielt und sich gegen den heidnischen Vielgötterwahn gerade seit den letzten vier Jahrhunderten, die der Geburt des Herrn vorausgingen, im steigenden Maß abgesperrt hat. Die Belastung des heidnischen Mythos mit unsittlichen Einschlägen mußte den Abscheu vor ihnen nur noch vermehren[23]. In diesem Volkstum ist das Evangelium jahrelang fast ausschließlich gepredigt worden, hier wurden die Berichte geformt, die von den Evangelisten später zu ihren Evangelien zusammengeordnet wurden. Die psychologische Möglichkeit, daß sich heidnische Götersagen in diese Berichte eingeschlichen hätten, muß vollkommen verneint werden.

Als nun das Evangelium vor die Heiden getragen wurde, stießen Mythos und Evangelienbericht —, oder, zur Zeit, da die Evangelien noch nicht aufgeschrieben waren —, Mythos und Christusbotschaft aufeinander. Die Botschaft über Christus wurde immer dargeboten als geschichtliche Tatsache, die durch Zeugen beglaubigt wurde wie jede andere Kette geschichtlicher Ereignisse. Die Verkünder dieser Botschaft nennen sich daher mit Vorzug Zeugen. Über diesem Zeugnis baut sich dann freilich, nachdem die Einsicht in die göttliche Sendung Jesu gewonnen ist, der Glaube auf. Aber auch er ist erst recht ein festes Jasagen, eine Hingabe des Verstandes an die göttlichen, geheimnisvollen Wahrheiten, die Christus gebracht und verwirklicht hat. Dadurch hebt er sich scharf ab von der Unsicherheit, von der Unverbindlichkeit, von dem Unverbürgtsein, der Veränderlichkeit des Mythos und der mythischen Haltung. Auch der schlichteste Heide hat beim Übertritt zum Christentum diesen Unterschied empfunden, auch bei ihm trat eine psychologische Fremdheit gegenüber dem Mythos ein[24].

Xenophanes von Kolophon (etwa 565—475 v. Chr.) zu Grunde, aus denen die bekannte Anklage gegen Homer und Hesiod auf uns gekommen ist.

[22] Dies hat besonders Wilamowitz verteidigt (Der Glaube der Hellenen I, Berlin 1931, S. 17).

[23] In der Sprache des Alten Testamentes steht abominatio (= Abscheu) für Götzendienst.

[24] Die hier ganz kurz zusammengefaßten Gedanken sind andern Ortes ihrer

Dazu kommt ein anderes. Der Mythos war im heidnischen Altertum gewissermaßen freigegeben. Er unterstand keiner Autorität, die ihn regierte oder überwachte. Die Dichter konnten ziemlich willkürlich mit ihm schalten und ihn ändern. Daß man an bestimmten Kultplätzen bestimmte Formen eines Mythos in traditioneller Bindung weitererzählte, hebt die eben beschriebene Eigenart des Mythos nicht auf. Die Christusbotschaft und der Christusglaube, kurz der Inhalt des Christentums, ist niemals dem privaten Belieben überlassen gewesen. Der Glaube erscheint von Anfang an als Besitz einer religiösen Organisation mit fester Verfassung, eben der von Christus gestifteten Kirche. Diese ist vor allem auch eine Lehranstalt. Hier gibt es etwas, was es im griechisch-römischen Heidentum nie gegeben hat: beamtete religiöse Lehrer. Zwar hat das einfache Glied einer christlichen Gemeinde Anteil am Beruf, die Christusbotschaft weiterzutragen und so den Ausbau der Kirche zu fördern[25]. Aber es weiß sich bei dieser seiner Mitarbeit am Missionswerk ganz der Kirche untergeordnet und an sie gebunden, wie ja auch sein persönlicher Glaube aus der Hand der Kirche von ihm entgegengenommen wurde und immer ihrer Leitung unterstellt bleibt. Die Inhaber der kirchlichen Lehrgewalt sind von Anfang an die Bischöfe. Die Bewahrung der christlichen Botschaft vor jeder Überfremdung mit heidnischem Mythos ist bei ihnen um so mehr sichergestellt, als sie sich gegenseitig überwachen und die übereinstimmende Lehre der Körperschaft für jedes einzelne Mitglied ihres Kollegiums für verbindlich erklären. Diese allgemeinen Feststellungen lösen freilich nicht alle die einzelnen Einwände, die man gegen die Geschichtlichkeit der Evangelienberichte vorgebracht hat, aber sie schaffen grundsätzlich deren Verdächtigung als Mythen für jeden denkenden Menschen aus dem Wege.

Der Bildungswert des griechischen Mythos (von einem römischen Mythos kann man eigentlich nicht sprechen, da die römische Religion wesentlich mythenlos war) liegt auf einer andern Ebene als der religiösen Welt. Zwar ist der Mythos insofern ein echtes Kind des griechischen Geistes, als er dessen lockere sittliche Anschauungen offenbart; er spiegelt aber auch die bewundernswerte Tiefe und Vielseitigkeit der hellenischen Seele wieder. Werner Jaeger hat in seiner „Paideia" dargestellt, wie eng namentlich die ältere griechische Volksbildung sich an den Mythos klammerte und aus ihm Vorbild und Antrieb für die Lebensgestaltung zu gewinnen suchte. Es ist bekannt, wie Plato sein Höchstes und Bestes in der Einkleidung des Mythos bietet. Darin liegt mehr als die bloße Verbeugung vor einer altgeheiligten Darstellungsform. Der Dichterphilosoph will andeuten, daß er in dem ethisch-religiösen Gemeinwissen, wie es sich im Mythos niedergeschlagen hat, größere Weisheit und vor allem stärkere Sicherheit anerkennt. Die griechische Philosophie hat bei ihrem Ausgang, in den Zeiten des Neuplatonismus, in einer Weise sich wiederum der

Wichtigkeit entsprechend an mehreren Stellen entfaltet (Der Christliche Glaube I S. 44—52 u. ö.).

[25] Dies betont, nachdem das Charisma des evangelischen Wanderpredigertums längst erloschen war, u. a. kräftig Klemens von Alex. (z. B. Str. II).

mythischen Denkweise ergeben, die die platonische Maßhaltung stark vermissen läßt. Aber sie hat ebendadurch noch einmal offenbart, wie tief der mythische Trieb in der Seele des antiken Menschen verankert war.

Von hier aus verstehen wir den menschheitspädagogischen Wert der göttlichen Herablassung, die sich in dem Eintritt des Gottessohnes in den Ablauf des sichtbaren Weltgeschehens betätigt hat. Sie hat den Anlagen des Menschen zu sinnlicher Anschauung eine Nahrung geboten, die inhaltlich, an dramatischer Spannung und an Reichtum und Abwechslung der Ereignisfolge, alles überbot, was antike mythenbildende Phantasie ersonnen hatte. Dazu trat die jubelnde Gewißheit: „Was von Anfang an war, was wir gehört, was wir mit unsern Augen gesehen, was wir geschaut und unsere Hände betastet haben vom Worte des Lebens — das Leben ward offenbar" (1 Joh. 1, 1).

Das Geheimnis der Selbsterziehung

Von Prof. Dr. Friedrich Schneider, Köln

Für den gottgläubigen Menschen ist der Ausdruck „Geheimnis der Selbsterziehung" durchaus sinnvoll und selbstverständlich. Er weiß, daß der ganzheitliche Prozeß der sittlich-religiösen Selbsterziehung seine Kräfte aus einem doppelten Lebensgrund, dem der Natur und dem der Gnade, empfängt und daß die aus dem zweiten Bezirk stammenden Kräfte sich aller Berechnung und jeder wissenschaftlichen, insbesondere psychologischen Erfassung entziehen und für ihn nach Ursprung, Stärke und Wirkungsweise geheimnisvoll und unerforschbar bleiben werden.

Der vernunftstolze und wissenschaftsgläubige Diesseitssmensch dagegen wird sich versucht fühlen zu bestreiten, daß die volle Einsicht in das Wesen der Selbsterziehung die menschlichen Erkenntniskräfte übersteige, und wird die Formulierung „Das Geheimnis der Selbsterziehung" vielleicht nur gelten lassen, wenn damit zum Ausdruck gebracht werden soll, daß bis jetzt die Forschung das Wesen, die Erscheinung, den Verlauf und die Gesetze der Selbsterziehung noch nicht ganz geklärt habe, daß also für sie wenigstens noch ein Rest von Geheimnis bestünde, wenn dieser sich auch über kurz oder lang der wissenschaftlichen Untersuchung erschließen werde. Wenn er wissenschaftsoptimistisch und insbesondere sehr psychologiegläubig ist, so sieht er vielleicht den Tag in mehr oder minder großer Nähe, da wir volle Einsicht in das Wesen und die Gesetze der Selbsterziehung besitzen und sie völlig rationalisieren können. Ja, wenn man manche praktische Anleitung zur Selbsterziehung liest, gewinnt man bereits heute den Eindruck, als sei der Gesamttatbestand, den wir mit dem Wort Selbsterziehung bezeichnen, wissenschaftlich völlig geklärt und daher die völlige Rationalisierung der Selbsterziehung durchaus möglich.

Es würde dann also von dem Menschen, der den Willen zur Selbsterziehung besitzt, nur gefordert, daß er sich mit dieser wissenschaftlichen Theorie der Selbsterziehung beschäftige und sich ihre Technik zu eigen

mache. Wenn er sie dann in richtiger Weise anwende, könne er des selbsterzieherischen Erfolges einigermaßen sicher sein.

Dieser pädagogische Optimismus weist dann vielleicht zu seiner Begründung auf die Fremderziehung hin. Auch dort habe die Einsicht in ihr Wesen und ihre Gesetze zu einer Rationalisierung in der Form praktischer Anleitungen zu erfolgreicher Erziehung geführt. Wenn das dort schon möglich gewesen sei, so sei das sicher erreichbar bei der Selbsterziehung; denn der Selbsterzieher sei bei der Anwendung der Theorie in einer einfacheren und günstigeren Situation als der Fremderzieher. Und das scheint in der Tat der Fall zu sein.

Die Vorteile seiner Lage bestehen anscheinend im Folgenden: Alle bewußte Fremderziehung setzt die Kenntnis der individuellen Eigenart des Zuerziehenden, des Educandus, voraus. Wenn der Erzieher sich über sie täuscht, dann stellt er sich in seinem erzieherischen Bemühen leicht falsche Ziele und wendet Mittel an, die bei der betreffenden Individualität nicht verfangen.

Auch für die erfolgreiche Selbsterziehung besteht die Notwendigkeit der Berücksichtigung der Eigenart des Zuerziehenden. Da aber Selbsterziehung „die Erziehung seiner selbst durch sich selbst" ist, so handelt es sich bei ihr um S e l b s t erkenntnis und nicht um die Erkenntnis einer fremden Individualität. Nun scheint aber doch die Annahme berechtigt, daß die Erkenntnis der eigenen Individualität leichter, sicherer und zuverlässiger ist als die eines andern Menschen. Schon deshalb, weil wir bei dem andern nur Physisches (Mienen, Gebärden, Worte usw.) wahrnehmen und das dahinter steckende Psychische erst erschließen müssen, während wir bei der Selbstbetrachtung doch auch unmittelbar Psychisches wahrnehmen. „Jeder ist sich selbst der Nächste."

Noch aus einem zweiten Grunde scheint die Rationalisierung der Selbsterziehung leichter als die der Fremderziehung. Alle Erziehung ist ein zweipoliger Prozeß. Während aber bei der Selbsterziehung beide Pole, der subjektive und der objektive, durch e i n e n Menschen, den Selbsterzieher, repräsentiert werden, sind sie bei der Fremderziehung durch zwei verschiedene Menschen, den Erzieher und den Zögling, dargestellt. Jedes Selbsterziehungsverhältnis ist insofern einmalig, als nur ich selbst und kein anderer mein Selbsterzieher sein kann. Jede Gesamtfremderziehung setzt sich aber aus einer mehr oder minder großen Zahl von pädagogischen Bezügen zusammen, die alle auf dasselbe Erziehungsobjekt gerichtet sind. Vielleicht dann, wenn der Fremderzieher seinen Zögling, wie Rousseau seinen Emil, ganz aus der Gesellschaft der Menschen herausnähme und mit ihm in v ö l l i g e r Einsamkeit wohnte, würde der fremderzieherische Bezug gerade so e i n - fach und überschaubar sein wie der Selbsterziehungsvorgang. Im wirklichen Leben ist es aber doch so, daß Vater, Mutter, die berufsmäßigen Erzieher, Geschwister, Freunde und die Welt der verborgenen Miterzieher auf ein und dasselbe Kind erzieherisch einwirken, daß also jedes Kind objektiver Pol einer größeren oder geringeren Zahl nicht immer gleichgesinnter pädagogischer Einwirkungen ist und daher die Fremderziehung komplexer, weniger leicht durch-

schaubar und rationalisierbar als der einmalige Bezug der Selbsterziehung ist.

Diese Annahmen aber sind nicht haltbar, so einleuchtend sie dem Leser im ersten Augenblick erscheinen mögen.

Zunächst ist die Annahme, daß die Problematik der Selbsterziehung allseitig erforscht und dargestellt sei, irrig. Obwohl die Selbsterziehung ohne Zweifel ein pädagogisches Zentralproblem ist, hat die erziehungswissenschaftliche Forschung ihre Untersuchung bis in die jüngste Gegenwart hinein vernachlässigt und die Erforschung der Fremderziehung und sogar mancher pädagogischen Randprobleme vor ihr bevorzugt.

Aber auch dann, wenn die wissenschaftliche Erforschung der Selbsterziehung so weit fortgeschritten wäre wie die der Fremderziehung, würde die praktische Anwendung ihrer Theorie, die ihr entsprechende Gestaltung der Selbsterziehung, durchaus keineswegs leichter als die Rationalisierung der Fremderziehung, sondern, wie sich zeigen wird, mit größeren Schwierigkeiten verbunden sein.

Zunächst: Ist die Selbsterkenntnis wirklich leichter, sicherer und zuverlässiger als die Fremderkenntnis? Neben dem sprichwörtlichen „Jeder ist sich selbst der Nächste" steht das fast erschreckende Nietzschewort „Jeder ist sich selbst der Fernste". Nietzsche hält die Selbsterkenntnis für außerordentlich schwierig. Ihm erscheint die alte delphische Forderung „Erkenne dich selbst" im Munde eines Gottes und zum Menschen geredet beinahe als „eine Bosheit".

Gewiß, bei der Selbstbeobachtung können wir außer dem physischen Selbst — anders als bei der Fremdbeobachtung — unmittelbar Psychisches beobachten und erkennen, uns in gewissem Umfang bei unserem Denken, Fühlen, Wollen und Handeln selbst zusehen, die Vorstellungen bereits abgelaufener seelischer Vorgänge wieder ins Bewußtsein zurückrufen und betrachten. Aber wenn wir die Selbsterkenntnisbemühungen, die der Selbsterkenntnis dienen sollen, einmal genauer betrachten, um festzustellen, worauf sie in der Regel gerichtet sind, so finden wir, daß wir trotzdem ähnliche Rückschlüsse vornehmen müssen, wie sie bei den Bemühungen um Fremderkenntnis erforderlich sind.

Die Erforschung des eigenen Ich bei der sittlichen Selbsterziehung geht darauf aus, die Motive unseres Handelns oder die persönlichen Eigenschaften bzw. das strukturelle Ganze unserer Persönlichkeit, das sich in unserem Handeln und Verhalten ausdrückt, zu erkennen. Mit andern Worten, wir treiben Motiv- oder morphologische Forschung.

Die Feststellung der Motive, der Beweger unseres Willens, ist verhältnismäßig einfach, wenn sie uns bei der Vornahme der Handlungen bewußt waren und die Erinnerung sie im Gedächtnis aufbewahrte. Sie können dann reproduziert und anschauend erkannt werden. Häufiger war uns aber das Motiv unseres Handelns im Augenblick unserer Aktivität gar nicht bewußt, sondern wir wurden vom Unbewußten her zu unserem Tun getrieben. Häufig haben statt eines einzigen mehrere Motive von verschiedener Stärke mitgewirkt, von denen wir das Entscheidende beim Handeln gar nicht erkannt haben. In diesen Fällen führt, wenn überhaupt

sichere Motivfeststellung möglich ist, nur Nachdenken — Urteilen und Schließen — zur Erkenntnis.

Rückschlüsse sind erst recht nötig bei der morphologischen Forschung. Unsere schlechten oder guten Eigenschaften sowie unsere Gesamtpersönlichkeit können wir nie in unmittelbarer Anschauung erkennen. Die Person selbst wird nie „Gegenstand ihrer selbst", wird nie „sich selbst objektiv". Sondern in beiden Fällen kommen wir zur Erkenntnis nur in Form von Rückschlüssen von irgend welchen Gegebenheiten aus; von unsern Stellungnahmen, Handlungen, Unterlassungen, Interessen, Abneigungen schließen wir auf unsere Eigenschaften oder unsere persönliche Gesamtverfassung.

Formal herrscht also zwischen Fremd- und Selbsterkenntnis darin Übereinstimmung, daß es sich bei beiden um Rückschlüsse handelt, die bei der ersten immer vom Physischen auf Psychisches, bei der letzteren von Physischem und Psychischem auf Psychisches hinzielten. Daher sind bei der Selbstbeobachtung und Selbstbeurteilung dieselben zwei großen Fehlerquellen vorhanden wie bei der Fremdbeobachtung und Fremdbeurteilung: nämlich Fehler beim Beobachten und Fehler beim Rückschließen, Deuten, Bewerten.

Schon wenn man diese formale Übereinstimmung des Bemühens um Erkenntnis des eigenen Selbst und die eines „Du" berücksichtigt, erscheint es sehr unwahrscheinlich, daß die populäre Anschauung von der leichteren Gewinnung der Selbsterkenntnis richtig sein sollte. Und wenn wir jetzt die Analyse der Motiv- und morphologischen Forschung weiterführen, werden wir sogar erkennen, daß die Selbsterkenntnis im Gegenteil schwieriger als die Fremderkenntnis ist.

Motivforschung treiben wir, wenn wir uns fragen: Was stand bzw. steht als Hauptmotiv hinter unserem eigenen einzelnen Verhalten oder Tun: Nächstenliebe, Ehrgeiz, Ichsucht, Geldgier usw.? Häufig verlangt die Motivsuche von uns außerdem die Feststellung, welcher von zwei sich widersprechenden Beweggründen in einem bestimmten Fall in mir wirksam war, z. B. Wahrheitsliebe oder Rechthaberei.

Morphologische Erforschung unseres Selbst treiben wir, wenn wir uns Fragen nach unsern Charaktereigenschaften oder nach dem sittlichen strukturellen Ganzen unserer Persönlichkeit stellen und diese zu beantworten suchen.

Die Antwort auf diese Fragen nach unsern Willensbeweggründen, unsern Eigenschaften und unserer personalen Struktur macht uns, je nachdem sie unser Streben nach Selbstachtung und Selbstgeltung befriedigt oder nicht, glücklich und zufrieden oder traurig und unzufrieden mit uns selbst. Um dem mit jeder Selbstdemütigung verbundenen Unlustgefühl zu entgehen und sich das mit jeder höheren Selbstbewertung verbundene Glücksgefühl zu sichern, betrügen sich daher die Menschen bei dieser Selbsterforschung sehr leicht und entscheiden sich bei der Motivforschung im Widerspruch mit der seelischen Wirklichkeit für das höherwertige Motiv, konstatieren an sich wertvolle Eigenschaften, obwohl sie diese faktisch gar nicht besitzen, und übersehen wirklich vorhandene unwertige.

Wem einmal die Augen geöffnet wurden für die Häufigkeit, um nicht zu sagen die Allgemeinheit der Selbsttäuschung, der wird aus seinem eigenen wie dem Leben seiner Mitmenschen Belege für sie aufbringen können.

Wer in der Literatur nach einer Darstellung des Selbstbetruges bei der Selbstbeurteilung sucht, dem rate ich zu dem schon viele Jahrzehnte alten, aber noch immer lebenswahren Büchlein des Pädagogen G. B. v. Hirscher „Selbsttäuschungen, aufgezeichnet und zur Beförderung der Selbsterkenntnis ans Licht gestellt", Freiburg i. Br., von dem Johannes Mumbauer 1913 eine Neuausgabe besorgte.

Die Häufigkeit der Selbsttäuschung bei den Versuchen der Selbsterkenntnis und die daraus folgende Seltenheit einer der seelischen Wirklichkeit adäquaten Selbsterkenntnis geht, wie oben schon hervorgehoben, meist auf das Selbstgeltungsstreben, den Ehrtrieb, den Trieb von unten nach oben, zurück. Es verlangt schon eine hohe sittliche Reife und Schulung in der Selbstbeobachtung, wenn man seinem Einfluß nicht erliegen und sich ohne Schönfärberei so sehen will, wie man wirklich ist. Beides wird aber erst im Laufe der Selbsterziehung erreicht und ist auf keinen Fall schon bei ihrem Beginn vorhanden.

Gewiß, es gibt auch bei der Fremderkenntnis manche im Triebleben begründete Täuschungen. Wer mit den Augen der Liebe oder Leidenschaft einen Menschen beobachtet, wird leicht ein zu günstiges Bild von ihm gewinnen, während der von Neid und Haß Erfüllte blind für das Gute am Menschen ist. Aber die Täuschung über sich selbst ist wegen der Stärke und Allgemeinheit des Geltungsstrebens tiefer verwurzelt und allgemeiner als die bei der Fremdbeobachtung und -beurteilung. Daher ist wahre Selbsterkenntnis außerordentlich schwer und außerordentlich selten.

Wenn wir uns noch einmal zur kritischen Betrachtung der Selbstbeobachtung und Selbstprüfung als Voraussetzung einer planmäßigen Selbsterziehung zurückwenden, so wird uns ein weiterer Sachverhalt, der eine völlige Rationalisierung der Selbsterziehung verhindert, begegnen.

Wie stark muß die Beschäftigung mit dem eigenen Selbst, wie tief und weit die Erkenntnis des eigenen Selbst sein, wenn beide zu einer erfolgreichen Selbsterziehung ausreichen sollen? Läßt sich darüber eine allgemeingültige Bestimmung aufstellen, die für die Selbsterziehungsarbeit eines jeden Menschen Gültigkeit besitzt und daher in eine theoretische Anleitung zur Selbsterziehung als für alle verpflichtend aufgenommen werden könnte?

Es ist zunächst erfahrungsgemäß nicht so, wie es die naive Auffassung annimmt, daß die intensive Beschäftigung mit sich selbst, das fortwährende Hineinschauen in sich, die gesteigerte Selbstanalyse, die immer wiederholte Gewissensprüfung für die Selbsterziehung in allen Fällen eine günstigere Voraussetzung bildet als geringe gedankliche Beschäftigung mit sich, als sparsame Selbstprüfung und das Fehlen bohrender Selbstanalyse.

Die erstere kann leicht zu einer theoretischen und praktischen Verichung führen und so die sittliche Selbsterziehung, die immer auf eine Loslösung vom Ich — das alte „Stirb und Werde!" — hinstrebt, geradezu erschweren

und ihr entgegenwirken. Diese Gefahr der zu starken Selbstreflexion zeigt sich besonders oft und deutlich in der Reifezeit. Auch manche psychopathologische Erfahrungen erschüttern die oben geäußerte naive Ansicht. Gerade die gebrochenen, disharmonischen, mit sich selbst entzweiten, neurotischen Menschen sind die größten Selbstbeobachter. Die starke Beschäftigung mit sich selbst führt bei einzelnen Individualitäten zu einer außerordentlichen Steigerung des Selbstwertgefühls, in extremen Fällen bis zur Selbstvergottung, in andern zu Selbstverwerfung, Selbstverneinung, ja Selbsthaß, beides seelische Verfassungen, die einer erfolgreichen Selbsterziehung hinderlich sind.

Wenn die Größe des Erfolges der Selbsterziehung und die Stärke der Selbstbeobachtung und Selbsterkenntnis in einer positiven Korrelation miteinander ständen, dann wären ja alle Menschen, die dem Typus angehören, der seine Aufmerksamkeit vorwiegend auf das eigene Subjekt richtet, in Bezug auf die Selbsterziehung günstiger gestellt, besser ausgerüstet als die Repräsentanten des Typus, der vorwiegend auf die Außenwelt, das Nichtich schaut. Aber die Erfahrung bestätigt diese Annahme nicht. Mitunter ist der letzte Typus, der „naive" Schillers, der „vorwiegend aus sich herauslebende" Sprangers, der „vorwiegend gegenständlich eingestellte" Jaspers erfolgreicher in seiner Selbsterziehung und erreicht eine größere sittliche Höhe als der Repräsentant des entgegengesetzten Typus, des „sentimentalischen", des „in sich hinein lebenden", des „vorwiegend selbstreflektiert eingestellten".

Wie stark die Beschäftigung mit sich selbst sein darf, in welcher Stärke sie der Selbsterziehung förderlich oder eben noch erträglich ist oder anfängt, schädlich zu werden, hängt von der persönlichen Eigenart des Selbsterziehers ab. Was für den einen unschädlich oder sogar wertvoll ist, kann für einen Selbsterzieher anderer Eigenart wertlos oder schädlich sein. Schon Goethe hatte erkannt: „Man muß tüchtig geboren sein, um ohne Kränklichkeit auf sein Inneres zurückzugehen. Gesundes Hineinblicken in sich selbst, ohne sich zu untergraben, nicht mit Wahn und Fabelei, sondern mit reinem Schauen in die unerforschte Tiefe sich wagen, ist eine seltene Gabe."[1]

Ein gewisses Minimum von Selbstbeobachtung und daraus entspringender Selbsterkenntnis ist zwar die Voraussetzung aller bewußten und planmäßigen Selbsterziehung; denn um seine schlechten Neigungen zu bekämpfen und die guten zu entwickeln, muß man sie erst kennen. Und auch die Gewinnung eines persönlichen Ideals, in das die guten Anlagen projiziert und in dem die persönlichen Fehler aufgehoben sind, setzt eine Prüfung des eigenen Selbst voraus. Ob das Hineinschauen auf das eigene Ich und dessen Analyse über das unumgänglich Notwendige hinaus für die weitere Selbsterziehung vorteilhaft oder gefährlich ist und daher geduldet oder verhütet werden muß, kann der Selbsterzieher vielleicht aus günstigen oder ungünstigen Erfahrungen lernen; vielleicht aber wird das richtige Maß der Selbstanalyse von ihm auch mehr oder minder

[1] Goethe zur Naturwissenschaft, Hempel-Ausgabe Bd. 34, S. 120.

gefühlsmäßig, instinktiv gefunden. Es gibt so etwas wie pädagogischen Takt ebensowohl bei der Selbsterziehung wie bei der Fremderziehung. Also arbeitet auch hier ein irrationales Moment in ihr.

Auch der zweite Vorzug (der größeren Einfachheit und Überschaubarkeit) der Selbsterziehung von der Fremderziehung ist nur scheinbar. Gewiß, in der Fremderziehung gibt es eine mehr oder minder große Zahl von Vertretern des subjektiven Pols (Lehrer, Erzieher, Vater, Mutter, Freunde) und in der Selbsterziehung immer nur das e i n e individuelle Selbst. Aber dieses Selbst ist (siehe Hans R. G. Günter, Das Problem des Sichselbstverstehens) ein mehrfach gegliedertes und strukturiertes Gebilde, eine mehrdimensionale Ganzheit, woraus sogar die Berechtigung abgeleitet worden ist, den Menschen als „ein gesellschaftliches Wesen in sich selber" zu bezeichnen und von einer „innern Soziologie" zu sprechen. In dieser Mehrdimensionalität beruht erst die Möglichkeit, mit sich selbst in ethische Konflikte zu geraten und „sich selbst wie einem Dritten gegenüber zu treten", wie es in der Selbsterziehung und auch schon in der Selbstbeobachtung geschieht. Diese eine Mehrdimensionalität des Selbsterziehers ist aber viel dunkler und in Wirklichkeit viel weniger überschaubar als die Repräsentanz des subjektiven und des objektiven Pols durch zwei verschiedene Menschen — Erzieher und Zögling — bei der Fremderziehung. So stecken also sowohl in der Selbsterkenntnis wie in der Vereinigung von Erzieher und Zögling in einer Person einzelne irrationale Momente, die nicht ganz verstandesmäßig erfaßbar sind und einfach hingenommen werden müssen.

Etwas Irrationales kommt auch dadurch in die Selbsterziehung hinein, daß die Fremderziehung beim Beginn der Selbsterziehung bereits jahrelang auf den Zögling eingewirkt hat, ihm bereits ein gewisses Gepräge gab und bestimmte Gewohnheiten begründete. Wenn die Selbsterziehung sich in der gleichen Richtung erstreckt, dieselben Ziele verfolgt wie die bisherige Fremderziehung, so braucht jene ja nur in bewußter Selbstformungsarbeit fortzusetzen bzw. auszubauen, was diese begann. Oft aber wird es Aufgabe der Selbsterziehung sein, die Ergebnisse der Fremderziehung wenigstens zum Teil wieder abzubauen, umzuerziehen, bereits manifest gewordene Fehler zu bekämpfen und schlechte Gewohnheiten wieder abzulegen. Die Fremderziehung ist also in einer einfacheren Lage als sie. Gewiß, auch sie ist kein v ö l l i g n e u e r Anfang, wenn sie mit dem ersten Lebenstag eines Neugeborenen beginnt. Die Zeiten, da man diesen mit „tabula rasa" oder mit John Locke als „white paper", als unbeschriebenes Blatt, bezeichnete und glaubte, daß der Erzieher dieses Blatt erst beschriebe und das Kind durch die Erziehung formen könne, wie man ein Stück Wachs forme, sind vorbei. Wir wissen heute, daß der Neugeborene einen Erbschatz von Anlagen und ein inneres Aufbaugesetz mitbringt, wenn er ins Dasein tritt, und daß die Erziehung mit beiden Gegebenheiten rechnen muß, an sie gebunden ist. Die Selbsterziehung ist in ihrer Freiheit aber viel mehr behindert als die Fremderziehung, und zwar nicht nur durch den sog. angelegten Menschen, den Erbschatz, der sie in gleicher Weise bindet wie die Fremderziehung, sondern in gewissem Umfang auch

durch das, was die Fremderziehung aus dem angelegten Menschen bereits machte. Um den Umfang der dem Einsatz der Selbsterziehung vorangehenden Formungsarbeit zu ermessen, muß man klar darüber sein, daß die Selbsterziehung im eigentlichen Sinne die Hinwendung zum eigenen Ich, Bemühung um die Erkenntnis des eigenen Selbst und Erkenntnis der sittlichen und religiösen Werte, deren Verwirklichung man in sich erstreben will, voraussetzt. Beides ist aber erst nach einer gewissen seelischen Entwicklung möglich, zeigt sich in größerer Vollkommenheit erst in der Reifezeit. So ist es erklärlich, daß in ihr erst die Selbsterziehung in ihrer prägnanten Form eintritt.

In diesem Alter aber repräsentiert der Mensch durch die Zusammenwirkung von Entwicklung und Erziehung bereits eine bestimmte psychophysische, auch charakterliche Eigenart, die — allerdings je nach der Typuszugehörigkeit des betreffenden Jugendlichen in verschiedenem Maße — etwaiger Selbstumformungsarbeit Widerstand entgegensetzt.

Das Ergebnis der bisherigen Betrachtung können wir etwa folgendermaßen zusammenfassen: Die Selbsterkenntnis, eine der Voraussetzungen der Selbsterziehung, ist außerordentlich schwer, sicherlich nicht leichter als die Fremderkenntnis, voller Fehlerquellen und führt auch im günstigen Falle nur in unendlicher Annäherung zu einer adäquaten Erkenntnis des eigenen Selbst. Dazu besitzt das Selbst beim Beginn der Selbsterziehung im prägnanten Sinne bereits eine Charakterform, deren Wesen und vor allem deren Festigkeit nicht ohne weiteres verstandesmäßig festgestellt werden kann. Es bleibt in beiden Fällen Irrationales genug, um eine völlige Rationalisierung der Selbsterkenntnis unmöglich zu machen.

Geheimnisvoll, irrational ist endlich auch das Reich der Einwirkung des Unbewußten bei der Selbsterziehung. Sie ist in zweifacher Form nachweisbar: in der Form der unbewußten, triebhaften (funktionalen) Selbsterziehung, die neben der bewußten, absichtlichen (intentionalen), ihr zeitlich vorausgehend oder sie begleitend, auftritt, und in der Form einzelner Einflüsse des Unbewußten in der bewußten Arbeit an sich selbst.

Dem gläubigen Denken scheint das, was hier als funktionale oder unbewußte Selbsterziehung bezeichnet wird, als eine Selbstverständlichkeit. Gott der Schöpfer hat jeden Menschen in einer bestimmten individuellen Form gedacht und dieses Zukunftsbild gleichsam in ihn hineingelegt und ihm dessen Verwirklichung als seine Lebensaufgabe auferlegt. In einer katholischen Erziehungs- und Bildungslehre, der der sog. Schönstatt-Bewegung, spielt diese immanente, im Menschen wirkende und zur Entfaltung und Vollendung drängende Lebensform (idea exemplaris in mente divina existens) eine entscheidende Rolle. Aus ihr stammen dann auch diese unbewußten selbsterzieherischen Antriebe, die mitunter eine solche Kraft besitzen, daß sie sich von innen heraus gegen alle äußern und innern Widerstände durchsetzen, so daß für eine bewußte Selbsterziehung verhältnismäßig nur wenig zu tun übrig bleibt. Diese unbewußten Einflüsse gehören zum Irrationalen der Selbsterziehung, mit zu den Elementen, die die Bezeichnung „Das Geheimnis der Selbsterziehung" berechtigt erscheinen lassen.

Das Unbewußte wirkt aber auch in unserer bewußten und absichtlichen Selbsterziehung mit, ohne daß wir es merken, ohne daß wir es kontrollieren können. Es handelt sich dabei um frühere Erfahrungen und Erlebnisse, Einsichten und Erkenntnisse, die in tiefere Schichten unseres Seins gesunken, ein Bestandteil unseres Wesens geworden sind und nun unsere sittliche Entfaltung beeinflussen. Die Tiefenpsychologie hat das jedenfalls bewiesen, daß sogar längst vergessene und nicht bewußt gewesene Eindrücke aus der frühen Kindheit zeitlebens eine starke Wirkkraft bewahren. Von diesen im Unbewußten bewahrten „dunklen" Erkenntnissen und Einsichten können wir keine Rechenschaft geben und auch nicht bewußt über sie verfügen. Aber die von ihnen in die Selbsterziehung ausstrahlende Kraft ist oft außerordentlich stark. Aus dieser Erfahrung heraus versucht Guardini[2] sogar eine Umgestaltung der Selbsterziehung, indem er sie nicht so sehr auf der „hellen" Erkenntnis und dem „hellen" Willen aufbaut, sondern mehr die „dunkle" Erkenntnis und den „dunklen" Willen in Aktion zu setzen sucht.

Helle Erkenntnis liegt für ihn vor, wenn uns etwas beim Gespräch, bei der Lektüre, bei innerer Denkarbeit klar geworden ist, so daß wir wissen, daß es sich so und so verhält und in unserem Gedächtnis darüber verfügen. Von „dunkler" Erkenntnis spricht er dann, wenn wir einen Gedanken, eine Vorstellung, eine Wirklichkeitserfahrung in uns aufnehmen und sie — ohne sie dem Gedächtnis, dem verfügbaren Wissen einzuordnen — in den Lebensbestand eindringen lassen[3].

Mitunter wird in der bewußten sittlich-religiösen Selbstgestaltung die Wirkung des Unbewußten sichtbar. Sie kann sich z. B. darin zeigen, daß zwei Menschen bei übereinstimmender „heller" Erkenntnis über einen bestimmten Sachverhalt sich doch zu einer verschiedenen Stellungnahme entscheiden. Das kann natürlich auch in der Verschiedenheit ihrer Strukturen begründet sein, hat aber mitunter seinen Ursprung in weit zurückliegenden, jetzt ins Unterbewußte gesunkenen Erlebnissen.

Nicht voraussehbar, nicht greifbar, nicht oder nur teilweise beeinflußbar sind auch die Wirkungen, die auf die Selbsterziehung von der individuellen psycho-physischen Ausstattung ausgehen. Diese kann so beschaffen sein, daß sie die Selbsterziehung begünstigt und erleichtert, oder auch so, daß diese durch jene erschwert oder gar unmöglich gemacht wird. Damit kommt ein weiteres Element in die Selbsterziehung hinein, das vom Selbsterzieher mehr oder minder unabhängig ist, das entweder da ist oder nicht da ist, auf dessen Vorhandensein er keinen Einfluß hat, so daß auch dadurch die Rationalisierung der Selbsterziehung unmöglich gemacht ist.

Die erfolgreiche Selbsterziehung, der Erwerb des sittlichen Charakters, setzt gewisse natürliche Bedingungen voraus. Beim Fehlen oder bei unvollkommener Erfüllung dieser Bedingungen ist wirkliche Selbsterziehung nur beschränkt oder gar nicht möglich.

---

[2] Romano Guardini, Wille und Wahrheit. Geistliche Übungen. Mainz 1933, Matthias-Grünewald-Verlag.

[3] Ebd. S. 92.

Schon Kerschensteiner stellte in seiner Untersuchung der Charaktererziehung[4] vier solcher natürlichen Vorbedingungen des Charakters fest, die er zusammen als die vierfache Wurzel des sittlichen Charakters bezeichnete: Willensstärke, Urteilsklarheit, Feinfühligkeit und Aufwühlbarkeit des Gemütsgrundes. Dem Menschen, dem eine oder mehrere dieser Vorbedingungen fehlen, ist erfolgreiche Selbsterziehung unmöglich. Und derjenige, der eine oder mehrere dieser Vorbedingungen des sittlichen Charakters nur in schwacher Ausprägung besitzt, ist dadurch in seiner Selbsterziehung behindert. Nun wäre es ja denkbar, daß diese natürlichen Vorbedingungen des Charakters, falls sie von Hause aus nicht vorhanden sind, im Laufe des Lebens durch Erziehung und Umwelteinflüsse erworben werden könnten. Kerschensteiner hat diese Möglichkeit im einzelnen untersucht und sie dann verneint. Nur eine gewisse Stärkung und Kräftigung der bereits vorhandenen Kräfte erkennt er an, weil alle vier eine angeborene Komponente enthalten.

Es ist unmöglich und auch nicht die Absicht dieser Untersuchung, die ganze Fülle des Irrationalen in der Selbsterziehung aufzudecken. Zum Abschluß soll nur noch ein Sachverhalt unter diesem Aspekt betrachtet werden, nämlich der sittliche Konflikt. Es soll noch kurz zu der Frage Stellung genommen werden: Wovon ist der positive, d. h. den Zielen der sittlichen Selbsterziehung entsprechende Ausgang der sittlichen Konflikte abhängig?

Ein seelischer Konflikt liegt vor, wenn es zu einem Kampf zwischen zwei oder mehreren gegeneinanderstehenden Tendenzen eines Lebens- oder Kulturgebietes im Innern eines Menschen kommt. Je nach der Art dieses Gebietes unterscheiden wir: logische, ethische, religiöse, ästhetische, soziale, politische, ökonomische Konflikte u. a. m. Der Tatbestand eines sittlichen Konfliktes liegt vor, wenn es sich um den Kampf zwischen einer sittlichen Haltung und einer ihr entgegengesetzten Tendenz, also z. B. zwischen Vorsatz und Versuchung, handelt. Die Frage, worin es begründet liegen kann, daß auch ein ernst gemeinter Vorsatz nicht gehalten wird, sondern der widerstreitenden Tendenz unterliegt, hat sowohl den Theoretiker der Selbsterziehung wie auch den Selbsterzieher selbst oft beschäftigt.

Jeder Selbsterzieher, wir alle, haben mehr oder minder oft unter der Niederlage in solchen sittlichen Konflikten gelitten. Wir sahen das Gute, billigten es, setzten es uns als Aufgabe und taten es dann hinterher doch nicht. Dieses Nichthalten des Vorsatzes, diesen negativen Ausgang des Konfliktes pflegte man früher in Übereinstimmung mit der alten Willenspsychologie mit der individuellen Schwäche des Willens zu erklären. Und um für einen gleichen oder ähnlichen Konflikt den siegreichen Ausgang zu sichern, empfahl man dann meistens der betreffenden Individualität Übungen zur Stärkung des Willens. Dieser Lehre vom Übungsgewinn beim menschlichen Willen lag die Annahme von Intensitätsgraden des

[4] Georg Kerschensteiner, Charakterbegriff und Charaktererziehung. 2., verbesserte Aufl. Leipzig-Berlin 1913.

Willens zu Grunde, die früher allgemein anerkannt, heute, zumal durch die Forschungen J. Lindworskys[5], erschüttert ist. Das Ergebnis dieser Forschungen ist, daß bei sittlichen Konflikten nicht die Willensintensität den Ausschlag gibt, sondern daß unser Wille durch erkannte Werte bewegt wird. Sie sind die Willensbeweger oder, wie wir gewöhnlich sagen, die Willensmotive, und das stärkere Motiv siegt. Wenn ein Vorsatz der Selbsterziehung nicht verwirklicht wird, so liegt das nicht an dem für seine Ausführung zu schwachen Willen des Selbsterziehers, sondern an Mängeln der Willensmotive. Besonders bei pathologischen Fällen des sittlichen Handelns, also bei krankhaftem Versagen des Willens, tritt deutlich hervor, welcher Art diese Mängel sind.

Es handelt sich da um Mängel in der Entstehung der persönlichen Werte (Fehler in der Genese), Mängel an ihrem personalen Charakter (Fehler in der Ichbezüglichkeit) und Mangel an Kraft der persönlichen Wertung (Defekt der Motivation)[6].

Nun liegt es aber gar nicht immer in der Macht des Selbsterziehers, von sich aus alle diese Fehler zu vermeiden, weil sie ihre Ursache haben können in seiner vorangegangenen Erziehung, in Schwächen seiner individuellen Eigenart und in seinem sonstigen individuellen Erleben und Schicksal. So ergibt sich eine weitere Ursache dafür, daß der Selbsterzieher die Arbeit an sich selbst nicht völlig rationalisieren und die ihr gesteckten Ziele nicht mit Sicherheit erreichen kann. „Er muß", so formulierte ich die mehrfach in dieser Abhandlung herausgearbeitete Erkenntnis am Schlusse meines Selbsterziehungsbuches, „auch mit irrationalen Faktoren in der Selbstbildungsarbeit rechnen und in ihren Erfolgen auch Schicksal und Gnade sehen."

Mit dieser Erkenntnis ist die Gefahr verbunden, daß der Selbsterzieher, der sie erwarb, in einer gewissen Mutlosigkeit darauf verzichtet, sich mit der Theorie der Selbsterziehung zu beschäftigen, sich damit begnügt, den Willen zur Selbsterziehung in sich lebendig zu halten, und im übrigen bei der Arbeit aus seinen eigenen Erfahrungen zu lernen sucht und sich in der Hauptsache auf seinen Instinkt bzw. sein Gefühl verläßt. Und er mag wohl der Ansicht sein, daß dies zum Ziele führen muß. Denn da die sittliche Selbstformung nicht nur von außen an den Menschen herangetragen wird, sondern so sehr zu seinem eigenen Wesen gehört, daß, wer sie nicht erfüllt, diesem untreu wird, so liegt die Annahme nahe, daß auch in der Natur des Menschen die Mittel zu ihrer Vollziehung liegen müssen. Tausendfältige Erfahrung aber hat gelehrt, daß das nicht der Fall ist, daß sich in der Setzung der Einzelziele und in der Wahl der Mittel und ihrer Anwendung mancherlei Fehler einschleichen können, die den sittlichen Fortschritt erschweren oder gar verhindern.

Alles Pädagogische, einschließlich der Selbsterziehung, lebt aus dem Abstand zwischen Sein und Sollen. Die bewußte Überwindung dieses

[5] J. Lindworsky, Der Wille, seine Erscheinung und seine Beherrschung[3]. Leipzig 1923.

[6] Siehe Friedrich Schneider, Die Selbsterziehung. Wissenschaft und Übung. (8° [XV u. 280 S.] Einsiedeln u. Köln 1936, Benziger. Geb. M 5.—, kart. M 4.—) S. 266.

Distanzunterschiedes setzt daher Beschäftigung mit beiden, Selbsterkenntnis und Werterkenntnis, voraus. Das Wichtigste für die ganze Selbsterziehung aber ist die Werterkenntnis. Darunter ist nicht die nur denkerische Erfassung der sittlichen Werte verstanden, sondern deren Aufnahme in das Ganze der menschlichen Persönlichkeit. Daher muß diese, wenn sie die Wertfülle eines sittlichen Gutes erfassen will, mit Ausdauer ihre ganze Seele, nicht nur das Denken, sondern auch das Fühlen und Wollen, darauf richten.

Die Wirkung einer solchen Hingabe an einen sittlichen Wert, sei dieser eine einzelne Tugend, eine Berufsidee, ein persönliches Ideal oder ein vorbildhafter Mensch, kann sehr verschieden sein. Vielleicht erlebt der Selbsterzieher dabei unter innerer Erschütterung einen plötzlichen Umbruch, so daß der sittliche Wert im Augenblick ein Bestandstück seines Wesens wird; vielleicht erfährt er aber auch nur ein gelassenes Ihmnäher-kommen und Besitzergreifen. Für den gläubigen Christen ist diese Erfassung des sittlichen Wertes noch besonders ausgezeichnet, da sie ein Hinbewegen auf Gott ist, von dem alles Sittliche seinen Wert empfängt. Da aber niemand Gott aus eigener Kraft näher kommt, überläßt sich der gläubige, gottverbundene Mensch bei der Hinwendung zu dem religiös-sittlichen Wert nicht selten ganz Gott, enthält sich aller absichtlichen Denkarbeit, macht nur sein Bewußtsein ganz leer und öffnet es dem zu betrachtenden sittlichen Wert und in ihm dem Ursprung jedes sittlichen Wertes, Gott.

Mit der Hinwendung unseres Wesens auf den sittlichen Wert erleben wir gleichzeitig mehr oder minder deutlich unsere eigene Unvollkommenheit, unsere eigene Schwäche auf dem Gebiete des betrachtenden Wertes. Es bedarf dann also gar nicht mehr eindringender Ad-hoc-Selbstbetrachtung und -Selbstprüfung. Sondern auf dem Hintergrunde des betrachteten Wertes wird uns unsere eigene Distanz von seiner idealen Verwirklichung von selbst anschauend klar. Der Typus aber, zu dessen Eigenart die eindringende und immer wiederholte Selbstanalyse und Selbstprüfung gehört, wird, wenn er in häufiger Wesensschau sich dem sittlichen Wert oder dessen personalem Träger zuwendet, vor den Gefahren der starken Ichreflexion bewahrt. Die innere Spaltung wird verhütet durch die einheitliche Ausrichtung der ganzen Persönlichkeitsstruktur in Richtung des betrachteten sittlichen Wertes.

Es ist leicht aus der Erfahrung und in bildlicher Umschreibung nachzuweisen, daß das Anschauen, die intensive Betrachtung eines sittlichen Einzel- oder Gesamtwertes die Einsicht in den personalen Abstand von ihm und das Streben zur Aufhebung dieses Abstandes, zur Angleichung an diesen Wert, weckt; es ist schwer, vielleicht sogar unmöglich, diesen Prozeß in seinen Einzelschritten psychologisch zu erklären.

Kennen Sie die Geschichte des Kindes vom Berge, wie sie uns Nathaniel Hawthorne erzählt?

„In den Felsen eines hohen Berges, an dessen Fuß ein einsames Dorf lag, hatten Wind und Wetter im Laufe der Zeiten ein Gebilde gleich einem menschlichen

Antlitz eingegraben, das weit hinaus über die Landschaft schaute und großartig wirkte durch seine Ausmaße und durch die Erhabenheit seines Ausdruckes.

Unter den Dächern des kleinen Dorfes aber erzählte man sich, daß eines Tages unter ihnen ein wunderbar gütiger Mann erscheinen werde, der dem Felsengesicht Zug um Zug gleiche, um dort seine Tugend wirken zu lassen und unvergeßlich Gutes zu tun.

Und da war ein kleiner Knabe, der wie alle Leute des Dorfes die wunderbare Geschichte gehört hatte und davon in seinem Herzen einen so lebendigen Eindruck trug, daß er nicht mehr aufhören konnte, darüber nachzudenken und seine Augen immer wieder hinauf zum großen steinernen Antlitz erhob. Er stand oft unter der Türe, steckte seinen kleinen Finger in den Mundwinkel und betrachtete den gewaltigen Riesen da oben, der so ganz verschieden war von all den Menschen, die um ihn herum lebten. Oft hielt er mitten in seinem Tun inne und ließ seine kleine Seele zu den Geheimnissen der schönen Versprechungen fliegen. Was werden wohl seine unvergleichlichen Wohltaten sein, welche Schätze werden wohl aus den Händen dieses wunderbaren Helden fließen? Und immer mehr und mehr liebte er das große steinerne Gesicht und begann ihm immer ähnlicher zu werden, ohne es zu wissen. Und das dauerte manches Jahr, bis er endlich das Mannesalter erreicht hatte, bis er eines Tages über den Dorfplatz schritt und seine Nachbarn und seine Freunde bei seinem Anblick in Bestürzung gerieten, denn sie sahen, daß der Mann, von dem die alte Überlieferung berichtete, nun mitten unter ihnen war.“ [7]

So wie der kleine Knabe dem betrachtenden Felsenantlitz und den damit verbundenen Versprechungen im Laufe der Jahre ähnlich wurde, so gleicht sich der Selbsterzieher nach und nach dem sittlichen Ideal an, dem er seine ganze Persönlichkeit öffnet. Daraus erklärt sich auch die Rolle der Wertmeditation in den verschiedenen historischen Formen der Selbsterziehung. „Schau beständig hin auf das Gute, den sittlichen Wert und auf Gott, den Ursprung und Inbegriff aller Sittlichkeit, und du wirst selbst gut werden.“ Der weise Mentor in dem mystischen Roman „Die Antwort des Herrn“ weiß seinem jungen Freund keinen besseren Rat zu geben, als ihn immer wieder auf diese Urtatsache des Geheimnisses der Selbsterziehung hinzuweisen, die auch in dem Paulinischen Wort liege: „Alles, was schön, alles, was gesund, alles, was rein ist, beschäftige einzig eure Gedanken, und ihr werdet zum Bild der Herrlichkeit umgewandelt.“

Die christliche Gemeinschaft in heutigen Romanen

Von Hubert Becher S. J.

Geistiges verwandelt sich unmerkbar. Mag auch die Flutwelle sich hoch aufwölben, sie zerstiebt silbern und sinkt zurück. Der Grundstrom jedoch arbeitet langsam, verschiebt nur allmählich seinen Weg, zeichnet ihn darum aber um so entschiedener. Beides gehört zusammen, der mahlende Strom der Tiefe und der zusammengeballte Ansturm der Gezeiten.

Äußerlich bezeichnend für das Romanschaffen der Gegenwart sind noch immer die häufige Darstellung geschichtlicher Stoffe und dichterische Bilder geschichtlicher Persönlichkeiten. Diese vor ein paar Jahrzehnten nicht nur in Deutschland erwachte Vorliebe ließ in ängstlichen Gemütern

[7] Aus Chateaubriant, Die Antwort des Herrn. Einsiedeln u. Köln 1936, Benziger.

manchmal den Verdacht entstehen, als ob damit eine Abkehr vom Geschehen und Mitleben unserer Zeit verbunden wäre. Hans Friedrich Blunck wandte sich dagegen, obwohl er in seinem „Geiserich" wirklich Historiker sein wollte. In der Tat kann ein Dichter Mittelalter oder Barockzeit schildern, selbst weit zurückliegende Jahreszahlen nennen, ohne daß die geschichtliche Bezogenheit in den Kern des Geschauten eingeht.

So scheint es sich in Beumelburgs „Mont Royal" letztlich um etwas uns sehr Zeitnahes, um einen religiös beseelten Gemeinschaftsgedanken zu handeln[1]. In einem Moseldörfchen wird Johannes geboren und nach dem Vorläufer des Herrn genannt. Man heißt ihn aber schon von früher Jugend Jörg, und dem Kämpfer für das Reich steht der Name besser, wenn er auch die Stimme eines Rufenden in der Wüste bleibt. Vater und Mutter lieben sich, aber der grundverschiedene Charakter, die übertriebene Frömmigkeit der Mutter, der Starrsinn des Vaters, der sich ob der Feindschaft von Katholiken und Protestanten vom Konfessionellen überhaupt abwendet, zerstören das Glück der Ehe. Der Gegensatz bricht aus, als der älteste Sohn Martin auf den Wunsch der Mutter Heim und Hof verläßt und zu den Kapuzinern geht. Der erregte Vater schlägt die Mutter und schlägt Jörg, der nun von Hause flieht. Schon immer ist er ein Träumer gewesen. Seine dumpfe Sehnsucht geht nach dem Deutschen Reich, das Franzosen und Türken im Zweifrontenkrieg bedrohen. Er schließt sich einer buntgemischten Truppe an, die unter Führung eines Franzosen nach Wien zieht, wo der Türke steht; Jörg zeichnet sich aus, rettet seinem Hauptmann das Leben, gewinnt die Liebe Starhembergs. Wien wird zwar befreit, aber das Reich hat nichts davon. Abenteuernd kommt Jörg als französischer Söldling wieder in die Heimat, desertiert, wird gefangen und wählt freiwillig die Strafe des Spießrutenlaufens, da er für sein Deutsches Reich leiden will. Dann zieht es ihn nach Berlin zum Großen Kurfürsten, von dessen Armee er die Rettung und Wiederherstellung Deutschlands hofft. Mit dem Heer des Nachfolgers marschiert er dann zum Rhein, zeichnet sich aus, rettet dem Kurfürsten das Leben, bittet ihn in einer Audienz, er möge dem Reich sein Leben weihen, sein Söldnerheer in ein Volksheer verwandeln, den Franzosen verjagen und die innere Zerrissenheit als Führer des deutschen Volkes beseitigen. Jörgs Gedanken scheinen dem Fürsten Rebellenart zu sein. Er hält Gehorsam und die Furcht vor Gott und der Obrigkeit für haltbarer als den Glauben an das Reich und eine Idee.

Jörg verläßt enttäuscht sein Regiment und sammelt in Eifel und Hunsrück die Bauernjugend, die das Sklavenjoch der Franzosen nicht mehr tragen will, tut dem Reichsfeind Abbruch, wo er kann, erhebt sich auch in geistigem Kampf wider die geistlichen Herren, die diesen Volkskrieg in Nacht und Nebel für Sünde erklären und „schweißtriefend zur Geduld, zur christlichen Nächstenliebe, zur genauesten Beachtung der Kriegssitten und zur Hoffnung auf die Hilfe des Allmächtigen" raten. Im Stich gelassen von den Führern des Reiches, die um eigenen Gewinn feilschen und

[1] Mont Royal. Ein Buch vom himmlischen und vom irdischen Reich. Von Werner Beumelburg. 12° (292 S.) Oldenburg 1936, Stalling. Geb. M 5.50.

das Reich vergessen, muß der Freischarenkampf zusammenbrechen. Die Aufständischen werden zersprengt. Jörg wird verwundet, gerät auf seinen Irrfahrten in die Hände der Brandenburger, die den Fahnenflüchtigen martern und dann laufen lassen. Wie ein gehetztes Wild streift er noch eine Zeit lang umher und verhungert auf jenem Platz in der Nähe des Heimatdorfes, wo er als Knabe über das Reich nachgedacht hatte. Da finden und erkennen sie ihn. „Es sprach aber keiner, also daß es war, als breitete sich eine Stille der Erwartung aus und als könnte es nicht lange währen, bis der Tote aufstünde und seinen Mund öffne."

Wie man sieht, ist das Lebensschicksal Jörgs zwar in das 17. Jahrhundert eingebettet, ohne daß es aber dem Dichter auf geschichtliche Wahrheit ankäme. Der Charakter und die Ziele der Politiker werden vom Dichter verändert bis zu dem Grad, daß er ausgerechnet dem Großen Kurfürsten den „Grundsatz der Beständigkeit und Beharrlichkeit" zuschreibt. Wenn auch die allgemeinen Linien der europäischen Politik in die Richtung des dichterischen Zieles gehen, so sind die Verhältnisse doch meist so geschildert, daß sie mit geringen Änderungen für das Deutschland und Mitteleuropa der Nachkriegszeit passen, wo Frankreich und Rußland das von Parteien zerwühlte Reich bedrohten und kein Retter aufzustehen schien. — Von kulturhistorischer Treue kann man ebenfalls nicht reden. Beumelburg vernachlässigt sogar die psychologische Wahrheit des Hauptcharakters. Jörg ist ein Träumer und dabei von einer unerhörten Beobachtungsschnelligkeit, ein Mann eiserner Entschlossenheit und Ausdauer, der aufrechten Hauptes durch die Spießruten geht in der Kraft seiner Idee „Unser Reich komme", und dem bei der bitteren Ansprache eines Kameraden sofort die Tränen in die Augen treten, ein armer Bauernjunge, der Gesichte schaut, und der zugleich abstrakte Gedankenreihen entwickelt, wie sie erst in unsern Tagen denkbar sind und in der Tat gedacht wurden. Diese psychologischen Unwahrscheinlichkeiten sieht natürlich Beumelburg auch, aber erträglich macht ihm dies und anderes der Wille zu dem Ziel der Dichtung, das er im Untertitel seines Romans nennt: Ein Buch vom himmlischen und vom irdischen Reich. Der Gedanke, nichts anderes steht im Mittelpunkt der Dichtung; und die Einwände gegen die sichtbare Gestalt dieser Idee meint der Dichter verantworten zu können.

Ehe wir weiterschreiten, wenden wir uns zu einem Roman von Kirschweng[2]. Was ist Martin Gutland, was sind seine Mutter oder Dr. Herpel, was der Kreis der Familie d'Herbigny anderes als Menschen, die auch anders heißen, in andern Verhältnissen leben könnten? Nicht ihre persönliche Eigenart darzustellen ist Ziel der Dichtung; ihr Sinn liegt in ihrer — und unserer Stellung zur deutsch-französischen Frage. Sie fühlen die Not zwischen beiden Völkern, die Seelennot, die entweder zum Kampf bis zur Vernichtung oder zur inneren Überwindung führen muß. Es ist nicht der große oder kleine Einzelne, der seine ganz eigentümliche Aufgabe hat

[2] Feldwache der Liebe. Von Johannes Kirschweng. 12° (264 S.) Saarlautern 1936, Hausen. Geb. M 4.50.

oder den Durchschnitt verkörpert. Er ist persönlich der Gemeinschaft des Volkes verpflichtet und verantwortlich. In der „Feldwache der Liebe" erscheint diese Verantwortung gedoppelt, da Martin Gutland an der Saar zuerst, wie selbstverständlich, der Heimaterde und seinem ganzen Volke zugehört, dann aber auch seine Grenzaufgabe hat. „Ich muß darauf verzichten", so läßt Kirschweng seinen Helden sagen, als ihm von einem Franzosen zugegeben wird, daß es auch Überdeutsche gebe, mit denen sich ein Franzose an einen Tisch setzen könne, „ich muß darauf verzichten, zu dem andern, besseren Deutschland zu gehören. Es gibt nur ein Deutschland, und das ist mein Vaterland." Und dennoch ist Gutland überzeugt, „daß es unsere Aufgabe ist, Aufgabe der Deutschen und Franzosen, in gemeinsamem Arbeiten und Mühen alles daranzusetzen, daß sie zusammen den unsterblichen Gesang des brüderlichen Lebens anstimmen, so daß der Tod von Tausenden von Kämpfern nur ein geringfügiger Preis dieses Lebens war."

Es ist kein „politischer Pietist", der so spricht. Denn der Assistenzarzt Martin Gutland liebt die Heimat mit ganzer Seele, und selbst die Poren seines Leibes scheinen dafür da zu sein, der Heimaterde Atem und Duft zu trinken. Ein winkeliges Saarstädtchen ist sein Geburtsort, und das wellige Land mit Wiese und Fruchtacker im Sonnenschein weitet sein Herz wie am ersten Tag, da er seine Schönheit aufnehmen konnte. Die Mutter führte ein kleines Lebensmittelgeschäft und brachte es nie fertig, „zu der schon gut zugewogenen Thüringer Leberwurst nicht noch ein winziges Scheibchen wenigstens hinzuzugeben, weil ihr sogar beim Wurstverkauf schien, daß man mit reiner wägender Gerechtigkeit nicht genug tue in dieser Welt. Wenn ihr das aber schon beim Wurstverkauf schien, dessen eigentliches Gesetz doch die Genauigkeit des Wägens ist, um wieviel mehr in allen größeren Dingen des Lebens." Diese gütige Frau übt denn auch die Liebe und weiß sie in Menschenherzen wieder zum Leben zu bringen, wenn sie sich gegen ein hartes Geschick durch einen eisernen Panzer zu schützen versuchen. Selbst bei dem Chefarzt des großen Krankenhauses, dem ein nur mittelbar verschuldetes Unglück den Berufssinn zu zerstören beginnt, bringt sie es fertig, die Liebe als wahre, gesundheitbringende Kraft des Arztes zu wecken.

Von ihr hat Martin auch die Liebe zum Vaterland. Sein Herz blutet, wenn er als Student durch die verlorenen Gaue des Elsaßes wandelt. Als er auf einer Fahrt zu der alten Colmarer Kirche Unterlinden kam, die das Bild des deutschen Malers Matthias Grünewald birgt, und er dort eine südfranzösische Reisegesellschaft ihre Touristenbemerkungen machen hörte, glühte in ihm und seinem Freund Enderlin der Gedanke auf, das Bild zu entführen. Dazu nun mußten sie die Bekanntschaft des Kustoden machen. Von da nahm sein Leben eine Wendung. Denn dieser lehrte ihn, wie Bild und Landschaft zusammengehören, und wie die fremden Worte Unverständiger weder das Land noch seine deutsche Geschichte verwunden können, wie vielmehr die Liebe und Andacht von Kunst und Natur Herzen verwandelt, die der besseren Regung noch fähig sind. Seit jener Stunde sieht Martin seine Heimat mit noch tieferen und blankeren Augen,

sieht sie sich dehnen über die Grenzen hinaus. Der Schlagbaum aber und der Stacheldraht der Menschengrenze wird ihm immer fragwürdiger. Er gedenkt der Vergangenheit, wo das Land noch kein hüben und drüben kannte, und wo Sankt Oranna die eine himmlische Patronin der gesegneten Gefilde und ihrer Bebauer war.

Die Geschichte Gutlands ist nun bald erzählt. Als er einst wieder an der Grenze steht, fährt nach Frankreich ein Wagen zurück, dessen Insassen, ein junges Mädchen und ein ehrwürdiger Greis, durch seine Hilfe die Einwände eines Zollbeamten wegen einiger Seidenstrümpfe glücklich erledigen können. Ein Blick der Dame voll Bläue, Heiterkeit und Zauber trifft den Arzt, aber dann ist die Erscheinung auch schon verschwunden. Bald macht Martin eine Reise zu den Schlachtfeldern von Verdun und erlebt, wie die Besten zweier Völker für ihre Heimat gekämpft und ihr Blut dahingegeben haben. So stehen sie schon seit Jahrhunderten sich gegenüber, Kinder einer Erde, die sich gegenseitig töten. Wann wird es genug sein? Wann werden sie sich, jeder seines eigenen Wertes bewußt, die Hände reichen? Kann das Pochen auf die Gerechtigkeit, die gerechte Anerkennung, die gerechten Ansprüche helfen? Die Herzen müssen sich öffnen. Nicht die Kunst kann durch ihren Tempel an der Grenze die versöhnten Brüder einen. Nur die Liebe, die aus der mütterlichen Erde aufkeimt, gehegt und vollendet wird durch die Schutzmächte des Himmels, der über beide sich wölbt und die Sonne scheinen läßt, vermag es. Symbol dieser Schutzmacht, der Religion der Liebe mit allen ihren Geheimnisgaben, ist Sankt Oranna. Martin wird in Metz mit seinen Freunden von einem alten, zarten Mann in den Garten geladen, wo er gerade die Herbstfrüchte sammelt. Es ist ein Baron d'Herbigny, aus altem französischem Geschlecht, der Deutschland, das er immer geliebt hat, bei sich zu Gast haben möchte. Seine Nichte kommt hinzu, es ist Oranne, die mit ihrem Vater einst an der Saargrenze der Seidenstrümpfe halber angehalten worden war. Wenn Martin und Oranne auch kaum miteinander sprechen, bei ihrem Scheiden lieben sie sich, und zwar lieben sich in ihnen Deutschland und Frankreich.

Es folgt eine Einladung Gutlands zum Weihnachtsfest. Beim Mahl mit den Gästen, Martin, dem Ortspfarrer, dem Neffen d'Herbignys, kämpfen das ganze Deutschland mit dem ganzen Frankreich, indem Martin es ablehnt, zu einem erdichteten Auswahldeutschland zu gehören. Er muß auch lächeln über den Ortspfarrer, der in dem Gespräch nur „den Verständigungswillen" gesehen hat, da er „zu dem heiteren Durchschnitt gehörte, der am bequemsten mit einmal für immer erworbenen Meinungen lebt und der eben die Meinungen erwirbt, die am leichtesten zu erwerben sind. Ihnen muß man nur möglich machen, die neuen besseren Meinungen gleichfalls nicht ohne jede Bequemlichkeit sich anzueignen, dann sind sie nicht allzu hartnäckig". Der erbittertste Gegner Martins aber ist Gaston, der Neffe des Gastgebers, ein echter Südfranzose, der die Weite des alten lothringischen Geschlechts der d'Herbigny nicht kennt. Ihm scheint es ein Frevel an den Gefallenen des Krieges zu sein, von Versöhnung zu sprechen. Als Martin durch ein Telegramm seines Chefarztes abberufen wird,

fährt er Gaston ohne weiteres durch die Regennacht zur Rache auf die Schlachtfelder von Verdun vor jenen Schützengraben, wo die Franzosen noch im Tod ihre zum Sturm gereckten Bajonette halten. Bis zum Jüngsten Tag?

Hier kommt es nun zu einer erschütternden Auseinandersetzung, in der Gaston unterliegt. Diese Toten gingen ein in das Ewige Reich, da sie das Beste auf dieser Erde verteidigten, ihre Heimat, aber sie sind vereint mit ihren Feinden, da die Liebe über die Gerechtigkeit hinausgeht. Und es ist ein Liebesdienst, ihnen die Bajonette aus den Knochenhänden zu nehmen. Martin gibt sich daran. Das erste gibt nach, das zweite nicht. Die Hand, die es in Haß umklammerte, hat sich noch nicht gelockert. Es müssen noch mehr Opfer leiden. Martin ist das erste. Er hat sich am rostigen Eisen verletzt und erliegt nach einigen Tagen einer Blutvergiftung. Noch in den Fieberphantasien ruft er: „Reißt sie heraus, diese Bajonette! Laßt mich doch nicht allein! Helft doch alle! Sie warten, ja sie warten!" — „Dann starb er. Über seinem Grabe senkten sich die Fahnen seines Landes, weil er es in einem bösen Krieg und in einem böseren Frieden verteidigt hatte. Aber ein großer und feierlicher Kranz trug die Fahnen des Nachbarlandes, in dessen Toten er Brüder gesehen hatte und in dessen Tochter Oranne das Leben." Sein Tod war schwer, und dennoch ein geringer Kaufpreis des Lebens. Dieses Wort „Mors vile pretium vitae" geht als Grundton durch das symbolische Geschehen, das Kirschweng mit aller Kraft und Innigkeit der Sprache aufgezeichnet hat. Das Leben ist eine Aufgabe, für die selbst der Tod ein geringes Opfer ist. Furchtbar ist der Tod, wenn das Ich das letzte Ziel ist, fruchtbar hingegen, wenn das Leben des einzelnen eingesetzt wird für das Leben der Gemeinschaft, der wir im Wesen verhaftet sind.

Auch bei Beumelburg ist die Ursache der Schwäche, der Ehrlosigkeit, der Zerrissenheit und des Unterganges die Selbstsucht des einzelnen, der, ob Fürst oder Bauer, nur den eigenen Besitz kennt und ihn auf Kosten der andern zu mehren sucht. Dagegen stellt er das Reich, wo im Herzen jedes einzelnen der Trieb zum Volk erwacht ist, und wo dieses Reich nur dem eigenen Gesetz gehorcht, einem Gesetz, das allen frommt, „einer Herrschaft der strengsten Zucht und der unbeschränkten Verpflichtung gegen das Volk", und wo sich „die Menschen dieser Zucht beugen als einem Gesetz, das ihrer eigenen Brust entstammt". Dem Grundstreben des Menschen entspringt diese Hinordnung von selbst, sie muß aber erkannt, verteidigt, entfaltet und zur Vollendung geführt werden. Stilistisch geschieht dies in den Dichtungen häufig durch den Dialog, in dem die Köpfe und Herzen in Kampf und Ergänzung sich zur klaren Anschauung der Wahrheit, der ihr Sein verpflichtenden Wahrheit, hindurchringen. Dieser Dialog erreicht bei Kirschweng hohe Kunst; bei Beumelburg möchten wir lieber von einem Scheindialog sprechen, in dem die Mitredenden, ob Berthold, ob Friedrich Wilhelm, nur Antupfer sind und Jörg nur Gelegenheit geben, seine Gedankenreihen zu entwickeln.

Es fragt sich nun, ob die Begründung dieser Sachordnung nur in der Gemeinschaft, also in der viele Geschlechterreihen umfassenden Persön-

lichkeit, oder in Gott, als dem Schöpfer und Träger, dem Richter von Völkern, Ordnungen, Geschlechtern, Menschen, gesehen wird. In der Tat beziehen Beumelburg und Kirschweng mit aller Bestimmtheit das Hintergründige der menschlichen Dinge, das Metaphysische, auf das Göttliche, mag auch die Stellungnahme des einen Dichters verschieden von der des andern sein. Beumelburg läßt in seinem Buch vom himmlischen und irdischen Reich seinen Helden Jörg sagen: „Man muß die Menschen bereit machen, daß sie das Ewige erstreben über das Gegenwärtige.... Sie sollen erfahren, daß es ein irdisches Reich gibt, in dem sie sich bewähren müssen, ehe das himmlische ihnen geöffnet wird. Wer aber das himmlische vor dem irdischen erstrebt, der wird zum Verräter an ihnen." Daher tadelt Jörg seine Umgebung: „Sie suchten alle mit Inbrunst einen Glauben, aber sie waren blind für das Irdische, und je schlechter das Irdische war, desto mehr flüchteten sie in das Jenseitige, das sie nicht kannten. Wie aber darf ich dann flüchten vor den Dingen, die vor mir sind." So ändert Jörg denn die Bitte des Vaterunsers „Dein Reich komme" in „Unser Reich komme, ja unser Reich komme!" Neben dieser etwas krausen Theologie, die sich bei Beumelburg auch sonst verrät, fällt auf, daß er Personen, die das himmlische Reich suchen, Jörgs Mutter und Bruder, menschlich so verkrampft, hilflos, ja widerwärtig zeichnet, während es immer der Meistergriff großer Dichter war, die Träger gegnerischer Anschauungen liebenswürdig zu gestalten, damit sich der Sieg der Idee des Werkes um so strahlender offenbare.

So handelt etwa Kirschweng, von dessen Personen die des französischen Pfarrers am mittelmäßigsten und selbstzufriedensten ist, obwohl gerade Kirschweng, selbst ein katholischer Priester, die Lösung aller Spannungen am klarsten im Religiösen sieht. In seinem Roman herrscht trotz aller widereinanderstehenden Kraftströme eine innere Ausgewogenheit, bei der die Einzelwerte weder aufgelöst noch falsch vermischt, noch gehemmt und unterdrückt werden. Der Atem der Erde, das Pochen des Blutes, das Erbe der Rassen, die Tatsachen der Geschichte, der Wille und die Anlage der einzelnen, alles hat seinen Ort, und alles wird überstrahlt von Gottes Forderung der Gerechtigkeit und Liebe. Kirschweng sieht durchaus die Härte der Gegensätze und geht ihnen nicht aus dem Wege, aber er sieht auch ihre Einheit in Gott, und zwar in dem sich im Christentum offenbarenden Gott. Freilich muß auch dem Leser dieser Gott eine Wirklichkeit und nicht nur Schall und Rauch sein, wenn er seine Wirkungsmächtigkeit innerlich verkosten will. Es soll aber nicht verschwiegen werden, daß die zuweilen allzu „blühende" Sprache Kirschwengs dieses innere Verkosten erschwert und den Leser leicht schwebend über bittere Abgründe hinwegträgt.

Schwieriger, damit aber für die Untersuchung günstiger, wird die Frage nach dem letzten Grund der Gemeinschaftsbindung von Bergengruen[3] gelöst. Fra Agostino, der Geheimbote des Großtyrannen von Cassano, ist in

[3] Der Großtyrann und das Gericht. Von Werner Bergengruen. 12° (304 S.) Hamburg 1935, Hanseatische Verlagsanstalt. Geb. M 5.80.

einsamer Nacht im Garten des Herrschers getötet worden, von ihm selbst, wegen Verrates, wie wir auf den letzten Seiten des Buches erfahren, nachdem wir es vielleicht schon vorher vermuteten. Der Großtyrann befiehlt Nespoli, dem Herrn der „Menschenfischer", des geheimen Fahndungsdienstes, binnen drei Tagen den Mord aufzuklären. Alle Bemühungen sind erfolglos. Von neuem wird ihm eine dreitägige Zeitspanne gegeben, nicht ohne daß der Herrscher droht, den erfolglosen Hüter der Sicherheit töten zu lassen, da er dann, wenn auch nicht an seiner Treue, so doch an seiner Tauglichkeit zweifeln müsse, das Leben des Staatsoberhauptes und damit die Ruhe des Staates selbst zu bewahren. Der geängstigte Beamte unterliegt der Versuchung, den Selbstmord einer Halbsinnigen, die der Schande entfloh und am Morgen nach dem Tod Fra Agostinos aufgefunden wurde, mit dem Mord in Verbindung zu bringen. Mancherlei Gerüchte über diesen dem Klosterleben entfremdeten Mönch bieten ihm willkommenen Anlaß. Er äußert seine Vermutungen, die aber leicht von seinem Herrn entkräftet werden, nicht ohne daß dieser seine Drohung verstärkt wiederholte. Nespoli, der sich einmal aus der Bahn strenger Verantwortlichkeit entfernt hat, gerät in Verwirrung und offenbart sich Vittoria, seiner Geliebten, der Gattin Confinis, der ebenfalls am Tag vor der Mordnacht außerhalb der Stadt geweilt hatte und fieberkrank am nächsten Morgen zurückgekehrt war. Confini stirbt, nachdem er nach seiner Beicht um Tinte, Feder und Papier gebeten und alle Verwandten weggeschickt hat. Um ihren Geliebten zu retten, läßt Vittoria durch den „Rettichkopf" ein Mordgeständnis fälschen, als ob der Tod den Schreiber mitten in seiner Arbeit überrascht hätte, und verbirgt es in den Falten des Bettes. Hier wird es gefunden und kommt in die Hände des Großtyrannen. Er übergibt es zur Echtheitsprüfung eben dem Fälscher. Nun kommt Confinis Sohn aus erster Ehe, der Rechtsstudent Diomede, aus Bologna eiligst zurückgerufen. Die Schmach des Vaters, die angedrohte Entehrung des mutmaßlichen Mörders und die Enteignung seines Erbes bewegen ihn, ein Mädchen, das „Perlhühnchen", zu kaufen. Es bezeugt, in der Mordnacht mit Confini zusammengewesen zu sein. Unerträglich ist dieser Gedanke der Schwester des Toten, Mafalda, dem Inbegriff des wichtigtuenden und redseligen Bürgertums, die mit höheren Geldsummen das Perlhühnchen zu halber Zurücknahme des Zeugnisses gewinnt. Immer verworrener wird die Angelegenheit, immer mehr Menschen werden hineingezogen oder mischen sich ein. Der Großtyrann befragt auch den Beichtvater Confinis, Don Luca, nicht um ihn zum Bruch des Beichtgeheimnisses zu bewegen, sondern wegen anderer Aussagen, die mit der Beichte an sich nicht zusammenhängen. Auch er gerät in Verwirrung. Eine schwüle Hitze lagert über der Stadt, die die Aufregung steigert und die dumpfsten Triebe ans Licht kommen läßt.

Da stellt sich der Färber Sperone, ein frommer Christ, einen Spiritualen würde ihn der Kenner der religiösen Bewegungen des Renaissanceitaliens nennen; er habe den Mord begangen. Er bekenne es jetzt, da das, was in Cassano geschehe, Lüge, Meineid, Gewalttat, mehr sei, als das

Gewissen dessen, der sich als Urheber der Begebenheiten zu fühlen hat, ertragen könnte. Überrascht atmet die Stadt auf, und der Großtyrann beruft das Gericht. Er bekennt nun seine eigene Urheberschaft und klagt die Hauptbeteiligten, Beamte und Untertanen, an, die Prüfung nicht bestanden zu haben und der Versuchung, das Ich zu retten, erlegen zu sein. Selbst der fromme Sperone habe dem Reiz, statt des stillen verborgenen Lebens des Glaubens eine große äußere Opfertat zu begehen, nicht widerstanden. „Sehe ein jeder zu, wie er das Gericht des von ihm Getanen ertrage."

Da muß der Großtyrann sich von Don Luca sagen lassen, daß auch er der Versuchung erlegen sei, der des Gottähnlichseinwollens. „Ein jeder andere wurde so versucht, daß er aus Zwang und Not eines rettenden Auswegs bedurfte. Du hast mit deinem freien Willen dieses widergöttliche Spiel angehoben, nicht getrieben von einer Not, sondern einzig von deinen Gelüsten, in Gleichheit Gottes die Schicksale der Menschen zu bewegen und zu beschauen und endlich als ein Weltrichter über sie zu befinden. Und so hast du des Menschen Fehlbarkeit und Leichtverführbarkeit bestürzender zum Erweise gebracht als diese andern." Mit mühseliger Stimme befragt der Großtyrann den Färber, der ihm nun sagt, daß nicht der Wille zur großen Tat, sondern die Liebe zu allen Einwohnern ihn bewogen habe, Cassano aus seinem Taumel herauszuführen. Und als ihn der Richter fragt, ob diese Liebe auch dem Mörder Fra Agostinos und dem Großtyrannen selbst gegolten habe, bejaht er mit einem Nicken.

Ein Urteil wurde nicht gefällt. „Endlich sprach der Großtyrann: Geht jetzt ruhig in eure Häuser. Es wird manches sein, das ihr noch untereinander werdet in Ordnung zu bringen haben. Dies mögt ihr in der Stille tun, jeder nach seinem Gewissen. Und auch ihr sollt euch ja gegenseitig vergeben. Morgen werden wir miteinander den göttlichen Leib nehmen und danach den Herrn Confini zu seiner Ruhe bestatten. Und dann werden wir trachten, unser Leben weiterhin zu ertragen, ein jeder nach seiner Weise. Denn dies wird ja von uns gefordert."

Der Roman ist, abgesehen von dem nicht ganz lauteren und nicht genügend durchgeprüften auslösenden Anlaß der Begebenheiten, gewiß einer der glücklichsten Funde des dichterischen Schaffens der Gegenwart und erhellt wie ein leuchtender Blitz die Grundlinien des noch werdenden Gesellschaftbaues der Zukunft. Und auch die Durchführung und Gestaltung sind würdig der dichterischen Erleuchtung. Wir haben beim Lesen und Nachdenken oft der Iphigenie Goethes gedacht, die um das Bild der Göttin in ihrer Seele ringen mußte. Daß Goethe den Einzelmenschen gestaltet, Bergengruen den Staat, die Nation, vom Herrscher durch alle Ordnungen hindurch bis zum letzten Untertanen und Volksglied, vor Augen hat, erübrigt sich wohl zu bemerken. Über das Verhältnis von Mann und Frau, Eltern und Kindern, Macht und Recht, von göttlichem und menschlichem, zeitlosem und zeitgebundenem Recht, von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit, von Staat und Kirche wird viel gesagt, im Vorübergehen und in eindringlichen Gesprächen, nicht immer in letzter Klarheit und Schönheit, aber immer mit dem heißen Herzen eines großen Dichters.

Was den Roman Bergengruens vor den beiden andern auszeichnet, ist sein Bemühen, auch den inneren stufenförmigen Bau der menschlichen Volksgemeinschaft anschaulich zu machen: die straffe Führung des Gemeinwesens, den strengen Gehorsam der Beamten, die treu und tauglich sein müssen, und deren Tauglichkeit nicht zum wenigsten darin besteht, daß sie selbst denken und, ohne daß Unterordnung und Dienstbereitschaft Schaden litte, als freie Männer mit dem Vorgesetzten verkehren, schließlich die Welt der Untertanen, die, je höher sie stehen, um so mehr auch geistig sich dem Staat einordnen, dessen Druck sie nur dann erfahren, wenn sie innerlich eine Obrigkeit ablehnen, auf die sie keinen Einfluß haben. So entfaltet Bergengruen eine reichgegliederte Ordnung, die, weil zusammengefaßt in einem Haupt, dem allgemeinen Wohl erfolgreicher und dauerhafter dient, als wenn Geschlechter, Stände oder Parteien um den Vorrang kämpften.

Kirschweng und Bergengruen stimmen darin überein, daß sie Gemeinordnung in jedem einzelnen gegründet sein lassen. Jeder ist verantwortlich für das Wohl des Ganzen, keiner ist herdenmäßig nur Gegenstand der Ordnung, alle sind ihre Träger. Und zwar muß jeder bereit sein, aus der Verantwortung für das Ganze nach seinem besten Gewissen seinen Weg zu gehen, ohne daß er immer nach Sicherung und Deckung durch andere Ausschau hielte. Nicht die Furcht vor Gefahr, erst recht nicht die Hoffnung auf eigenen Gewinn und Vorteil darf ihn bewegen, sich selbst, d. h. seinem Gewissen untreu zu werden. Schmeicheleien und Byzantinismus sind ebenso staatszerstörend wie passiver oder aktiver Widerstand, im Roman Bergengruens verkörpert durch die Haltung einiger Geschlechter und Fra Agostinos. Auch Beumelburg scheint uns das als seine Meinung anzudeuten, wenn er von dem Gesetz des zukünftigen Reiches spricht, dessen Zucht man sich beugt, „weil es der eigenen Brust entstammt". Zum wenigsten können wir aus diesem Satz auch die persönliche Verantwortung ableiten, da hier der eigene Trieb zugleich ein Sollen und eine Verpflichtung besagt.

Die Entscheidung für die Gemeinschaft ist also eine persönliche, verpflichtet in gleicher Weise Untertan und Herrscher, wie Bergengruen besonders klar herausarbeitet. Damit ist zunächst nur die menschliche Seite der uns alle bewegenden Frage hervorgehoben. Sie ist aber im Wesen eine religiöse. Gott ist es, der den Dienst jedes einzelnen verlangt, Gott ist es, der über seine Erfüllung wacht, der richtet. Gerade im Selbstherrscher von Cassano wird dies deutlich. Ihm ist Gerichtsgewalt über alle gegeben, er hält Leben und Tod in seiner Hand, aber er wird auch seinerseits beurteilt und gerichtet. Er steht in des größeren Herren Pflicht, und je höher er gestellt ist, desto schwerer ist seine Verfehlung, wenn er seine Macht ausnutzt, um dem Ich zu dienen. Ganz erschütternd kommt dies im letzten Kapitel des Romans zum Ausdruck, das den Großtyrannen selbst vor das Gericht stellt und ihn schuldig findet. Der Herrscher ist groß genug, seine Schuld zu gestehen und zu sühnen.

Die letzte göttliche Bindung ist es, die allein und unbedingt die menschliche Ordnung sichert, die Gefahr eigenmächtiger Ausdehnung ins Über-

maß bei Hoch und Nieder bannt, die dem sittlichen Wohlstand Dauer verleiht. Aus dieser religiösen Haltung lebt auch Martin Gutland, und Jörg bekennt als religiöse Pflicht, das Ewige zu erstreben „über das Gegenwärtige". So ist alles Leben, das des persönlichen Lebenskreises wie das der Gemeinschaft, in Gott verankert und hat göttliche Weihe. Während bei Beumelburg diese Wahrheit etwas verdunkelt erscheint durch den Kampf gegen ein verzerrtes und verfälschtes Christentum, stellen Bergengruen und Kirschweng ein rechtes und richtig gesehenes Christentum als letzte und höchste Macht vor und über die Menschen und ihre Ordnungen: das irdische und das himmlische Reich sind untrennbare Einheit.

Sie wird bedroht durch die Selbstsucht, die jeden lockt. Beide Dichter sehen auch die Tatsache des Falles, sehen die Schuld aller Menschen und setzen an die Stelle eines falschen Glaubens an die menschliche Vollkommenheit den Glauben an des Menschen Unvollkommenheit. Aber auch für sie gibt es Heilung; auch die immer wieder sich erneuernde Schuld kann getilgt werden. Ist es die Gerechtigkeit, die scheidende, abwägende, vernichtende, die dies vollbringt? Unsere Dichter antworten: Nein! Es ist die Liebe, jene Liebe, die in Nachahmung des göttlichen Liebhabers und seines Weges sich opfert, ja die bereit ist, nicht zur Selbstrechtfertigung, sondern zum Heil des Volkes zu sterben. Nicht immer muß dieses Opfer vollzogen werden, aber es muß die Liebe dazu bereit sein. Und erst die Tatsache dieser Liebe vermag die Herzen zu bezwingen, daß sie ihrerseits die Lockungen des Ichs überwinden.

Den Dichtern der drei Romane ist jedenfalls das Maß der Dinge nicht mehr der Einzelmensch. Er gehört zu seinem Volk und ist mit ihm wie mit der gesamten Natur gebunden an Gott. Kirschweng hat in seinem anmutigen und gedankenreichen Spiel vom Dichter und Volk (Saarlautern 1936) diesen Gedanken in die Worte gekleidet:

„Im Kelch der Wein der Erde,
Im Lied der Wein der Welt.
Uns tragen Flügelpferde
Bis an das Sternenzelt."

Selbstverständlich ist es nicht notwendig, daß jedes Kunstwerk dieses ganze Universum umfaßt, aber wo sich der Dichter müht, zu den letzten Tiefen vorzudringen, muß er vor den Thron Gottes treten.

Ob dies der Gott einer nur natürlichen, philosophischen Religion oder der der christlichen Offenbarung sei, ist damit noch nicht gesagt. Die Gegenwart ringt aber um eine Wahl zwischen jener Möglichkeit und dieser Tatsache. Während Beumelburg ein angebliches Christentum, das eine Entstellung wahren deutschen Mannestums ist, ablehnt, entscheiden sich Kirschweng und Bergengruen für den in Jesus Christus geoffenbarten Gott. Daß sie nicht allein stehen, beweisen die von Illenfeld herausgegebenen Bekenntnisse deutscher Dichter (Steglitz 1937), die den bezeichnenden Titel tragen: Die Stunde des Christentums.

Katholische Kulturschau

Von Jakob Overmans S. J.

I

Mißerfolge der Gottlosenbewegung. Der im Februar 1937 in Moskau gehaltene Weltkongreß der Atheisten und Freidenker ergab nicht das Bild siegreichen Fortschrittes der Religionslosigkeit, das die Veranstalter und die mehr als 1500 Vertreter aus 46 Ländern zu sehen gehofft hatten. Allerdings ist in Rußland, wie die letzte Statistik ausweist, nach der starken Werbung des Jahres 1936 die Zahl der eingeschriebenen Gottlosen auf $6^1/_2$ Millionen gestiegen. Ein Drittel davon ist noch nicht 18 Jahre alt; fast alle andern stehen zwischen 18 und 30 Jahren. Dazu macht ein Bericht im „Osservatore Romano" (Nr. 54, 6. März 1937) die Bemerkung, wenn nach so vieljährigen Anstrengungen erst jeder 21. Bewohner der Sowjetunion dem Gottlosenverband angehöre, könne man schwer der Folgerung ausweichen, daß die Gottlosenbewegung „sehr langsam und mühselig fortschreitet". Außerdem ist zu beachten, daß diese letzte amtliche Liste unter ihren $6^1/_2$ Millionen ungefähr eine Million zwangsmäßig eingetragener Soldaten enthält. Um die Zahlen des russischen Verbandes noch mehr anschwellen zu lassen, ist beschlossen worden, künftig alle Studierenden der Universitäten und alle Schulkinder vom achten Jahre an als Mitglieder der Gottlosenvereine zu führen.

Auch aus andern Berichten von Leuten, die lange unter der russischen Arbeiterbevölkerung gelebt haben, geht hervor, daß bei Urteilen über die Gottlosenbewegung die große Menge der bloß äußerlichen Mitläufer oft nicht genug berücksichtigt wird. Viele bezahlen ihre Beiträge, um in Ruhe gelassen zu werden, und feiern heimlich alle religiösen Feste. Gewiß hat man zahlreiche Kirchen „auf ausdrücklichen Wunsch der Gemeinde" niedergerissen, aber nicht selten ist die Kundgabe dieses Wunsches in den Betrieben erpreßt worden. Obwohl Artikel 124 der Verfassung „Freiheit des Gewissens" und „Freiheit religiöser Veranstaltungen" ausdrücklich zusichert, bleibt den Leuten nichts übrig, als sich stundenweit zu Kirchen zu schleichen, die noch irgendwo verborgen in einer Vorstadt oder im Walde liegen. Gottlose Agitatoren nennen als Beweis für das Schwinden der Religion manche Fälle, in denen Gemeinden die von den Behörden angebotene Erneuerung der abgelaufenen Kirchenmiete zurückgewiesen haben, aber diese ehrlichen Werber des Atheismus verschweigen, daß die Miete bis zum Fünffachen des früheren Betrages erhöht wurde, um die Bezahlung unmöglich zu machen und die „freiwillige" Schließung der Kirche zu erreichen. Gerade in Rußland geht durch solche Drangsale die innere Anhänglichkeit an die Religion nicht so leicht zu Grunde, weil Millionen als Altgläubige, Sektenanhänger oder unierte Katholiken schon unter der Zarenherrschaft an grausame Gewissensbedrückung gewöhnt waren.

Ferner wird die religionsfeindliche Propaganda, obgleich sie verfassungsmäßig geschützt bleibt, seit einem halben Jahre durch ein Erwachen des russischen Nationalismus gehemmt, von dem z. B. in den „Izwestia" vom 7. Januar 1937 merkwürdige Dinge zu lesen waren. Der Bolschewismus findet es jetzt aus politischen Gründen zweckmäßig, sich als die höchste Offenbarung des echt russischen Geistes darzustellen. Deshalb ist die nationale Vergangenheit der ehrfurchtgebietende Mutterboden der großen Gegenwart, und als der unter dem Namen Demjan Bednyj berühmt gewordene Satiriker Pridworow in seiner giftigen und früher gepriesenen Verachtung gegen alles Religiöse den hl. Wladimir auf der Bühne verhöhnte, trat ihm die gesamte bolschewistische Presse scharf entgegen und erklärte die Christianisierung des alten Rußlands durch diesen Heiligen als ein nationales Verdienst.

Trotzdem geht die Werbung für den Atheismus in Rußland wie in andern auf dem Moskauer Kongreß vertretenen Ländern weiter, aber auch dort stößt sie oft auf unerwartete Hindernisse. So zeigt sich, wie aus dem Prager „Bulletin Tchécoslovaque" (28. Februar 1937) zu ersehen ist, bei den Kommunisten der Tschechoslowakei, unter denen der „atheistische Materialismus ziemlich verbreitet" war, seit zwei Jahren eine zunehmende Rückkehr zur katholischen Kirche, und auch in andern Bevölkerungskreisen nimmt die Konfessionslosigkeit ständig ab, was alles durch staatliche Statistiken genau belegt wird. Dem entspricht als weiteres Zeichen für die Erstarkung des religiösen Glaubens die schon länger beobachtete Vermehrung der katholischen Theologiestudierenden des Landes; dieses Jahr sind es 279 mehr als voriges Jahr. Abgesehen von 339 Ordensangehörigen studieren jetzt an den Priesterseminarien und theologischen Fakultäten der bekanntlich sehr vielsprachigen Tschechoslowakei 680 Tschechen, 441 Deutsche, 387 Slowaken, 103 Magyaren, 86 Ruthenen, 21 Polen, 4 Rumänen.

Vom übernationalen Königtum Christi. Diese Feststellungen sind wohl eine Warnung vor zu düsterem Pessimismus, aber sie dürfen nicht die Tatsache verschleiern, daß überall die öffentliche Ehrfurcht vor den Rechten Gottes und des göttlichen Heilandes tief gesunken ist. Charakteristische Beispiele enthält eine Untersuchung des Ethnographen Sándor Makoldy über die Geschichte der Gotteslästerung in Ungarn („Nouvelle revue de Hongrie", Februar 1937, S. 132 ff.). Von ungarischen Gerichten wurden noch 1796 in Pápa, noch 1818 in Debrecen Gotteslästerer zur Enthauptung verurteilt. In beiden Fällen bezog sich die Schmähung ausdrücklich auf Christus. Erst nach 1840 tauchte unter den Juristen die Behauptung auf, eine Rechtsverletzung könne wohl einem Menschen, aber nicht Gott gegenüber begangen werden. Bis gegen 1880 hatte die ungarische Gesetzgebung die Rücksicht auf die verhältnismäßig kleine Gruppe der Gottesleugner so weit getrieben, daß Gotteslästerung nur noch als Verletzung des religiösen Empfindens anderer oder als grober Unfug bestraft werden konnte, und auch das nur in den schlimmsten Fällen. Ähnlich, bald etwas strenger, bald sehr viel weniger streng, verfährt man heute in den meisten Staaten, und so sehen wir in vielen Län-

dern Europas und Amerikas die Presse ungehindert nicht bloß Gott und Christus ablehnen, sondern Gott und Christus verhöhnen und beschimpfen.

Unter den Kundgebungen, die da und dort zu sühnender Abwehr und religiöser Eroberung verlautet sind, zeichnet sich in letzter Zeit das von Jugoslawien ausgehende „Regnum Christi" durch besondern Eifer aus. Es ist der begeisterte Kampfruf eines internationalen katholischen Propaganda-Ausschusses, den der Laibacher Privatgeistliche Johannes Calán leitet. Daß eine Bewegung, die durch Zusammenschluß opferwilliger Katholiken die Welt mit geistigen Mitteln für Christus gewinnen will, von diesem ganz schlichten slowenischen Priester begonnen wurde, der unter der vorigen jugoslawischen Regierung für seine Religion im Kerker litt und von der jetzigen die Freiheit wieder erhielt, spricht nach den Erfahrungen der Kirchengeschichte eher für als gegen den Erfolg. Schon liegen aus zahlreichen Ländern Zustimmungserklärungen vor, und auf dem Ende Juni 1937 in Posen zu haltenden Christkönigskongresse, dessen Protektorat die Kardinäle von Posen-Gnesen, Wien und Paris als Vertreter der drei großen europäischen Völkerfamilien übernommen haben, sollen die den Wirklichkeiten der heutigen Welt praktisch anzupassenden Arbeitsmöglichkeiten gefunden werden. Bescheidene Spendenausweise in der mehrsprachigen Laibacher Zeitschrift „Regnum Christi" zeigen, daß der Leiter dieses Kreuzzuges bei Geistlichen und Laien vom Osten bis zum Westen Europas Vertrauen findet, und er kann sogar hinzufügen (Februar 1937, S. 7): „Unser Mäzen ist kein steinreicher Mann, hat eine ziemlich zahlreiche Familie; nur die heilige Begeisterung für die Sache Gottes hat ihn angetrieben, das große Unternehmen mit einem so hübschen Sümmchen (100 000 Dinar) in die Wege zu leiten."

Aufstieg der Katholiken im britischen Weltreich. Wieviel Nachfolge diese echte Glaubenstreue kleiner Leute finden wird, kann niemand sagen, aber jede Seele ist ein lohnender Gewinn, und vor hundert Jahren haben auch die heute durchaus nicht einflußlosen englischen Katholiken sehr klein anfangen müssen. Darüber schrieb in der Londoner Vierteljahrsschrift „The Dublin Review" (Januar 1937, S. 5 f.) der Herausgeber Denys Gwynn: „Sie kamen damals gerade aus den Katakomben und hatten eine peinliche Angst vor öffentlichem Hervortreten, selbst wenn es um die Verteidigung ihres Standpunktes und ihrer Rechte ging." Bis vor kurzem waren sie vom Parlament ausgeschlossen gewesen. Sie hatten nur vier Apostolische Vikare und etwas über 500 Priester: jetzt haben sie vier Erzbischöfe, vierzehn Bischöfe und über 5000 Priester. Und wo sich in Hafenstädten und Industriegebieten die katholische Bevölkerung dichter zusammengedrängt hat, fällt bei nationalen Entscheidungen ihre Stimme deutlich ins Gewicht.

Noch stärker sind die katholischen Fortschritte eines Jahrhunderts in den britischen Dominien. In Australien hatte die katholische Kirche nur ein paar Missionare; von Neuseeland wußte man fast nichts, und große Teile des britischen Afrikas waren unerforscht. Heute hat Australien sechs Erzbischöfe und fünfzehn Bischöfe, Neuseeland einen Erzbischof

und drei Bischöfe, das britische Afrika zwei Bischöfe und 62 apostolische Vikare oder Präfekten, Kanada zwölf Erzbischöfe und 28 Bischöfe. „In zwei Dominien, nämlich in Australien und dem Irischen Freistaat, sind die Ministerpräsidenten (Lyons und de Valera) hervorragend eifrige Katholiken. Kanada hat wenigstens sechs katholische Bundesminister.... Immer wieder haben in den letzten hundert Jahren ernste Vertreter der Englischen Hochkirche im Wachstum des Katholizismus dankbar eine Stärkung des Widerstandes gegen den Verfall des christlichen Glaubens und die allmähliche Zersetzung der christlichen Sittlichkeit erblickt. Die Notwendigkeit solcher Zusammenarbeit kann in naher Zukunft größer werden als je."

Der deutsche Diasporakatholik. Nichtsdestoweniger weist die Statistik aus, daß in England jährlich in der Regel mehr Katholiken der Kirche verloren gehen, als neu für sie gewonnen werden. Wo eine religiöse Minderheit zerstreut unter einer weit überwiegenden und auch wirtschaftlich mächtigeren Mehrheit lebt, wird das auf die Dauer, wie Durchschnittsmenschen einmal sind, wohl bei keinem Bekenntnis vermieden werden könen. Auch in Deutschland, wo zwischen den beiden letzten Volkszählungen (1925 und 1933) die katholische Kirche durch Übertritte und Rücktritte 111 843 Mitglieder gewann, aber durch Austritte 363 730 verlor, entfallen die verhältnismäßig höchsten Verluste auf die Diasporagebiete. Von 1932 bis 1934 nahmen die Austritte um mehr als die Hälfte ab; sie hielten sich allerdings immer noch etwas über der Summe der Rücktritte und Übertritte. „Ob aber diese günstige Entwicklung", schrieb der Generalsekretär des Bonifatiusvereins in einer Kundgebung vom Januar 1937, „von Bestand sein und anhalten wird, darf aus verschiedensten Gründen bezweifelt werden." In religiös gemischten Ehen Deutschlands wird selbst nach katholischer Trauung durchschnittlich nur die Hälfte der Kinder katholisch getauft, und in Bistümern mit sehr großen Diasporagebieten läßt sich von den zahlreichen religiös gemischten Ehepaaren nur ungefähr ein Drittel katholisch trauen.

Nun entstehen aber durch die Einrichtungen des Landjahres, der Landhilfe, des Arbeitsdienstes, durch die Stadtrandsiedlungen und durch die Verlagerung der Industrie neue Diasporabezirke, in denen die Seelsorge oft sehr schwierig ist. So sagt die erwähnte Kundgebung des Bonifatiusvereins, daß die Landhelferseelsorger fast immer im Auto unterwegs sein und monatlich an 20—30 Stellen Gottesdienst halten müssen. In den Laubenkolonien der Großstädte machen Seelsorgehelferinnen Tausende von Hausbesuchen und bemühen sich um notdürftige Einrichtungen für Gottesdienst und Religionsunterricht. Daher bat der Generalvorstand des Bonifatiusvereins in einem dringenden Rundschreiben vom Februar 1937 um tatkräftige Hilfe, nicht am wenigsten auch um das Almosen des Gebetes „für die deutsche und außerreichsdeutsche schwer bedrohte religiöse Diaspora". Unter den deutschen Auslandskatholiken herrsche besonders in Südosteuropa und in Mittel- und Südamerika „eine furchtbare religiöse Not", zumal wegen des Mangels an deutschen Priestern.

II

Zur Ethik wirtschaftlicher Ausdehnung. Der katholische Erzbischof Dr. Hinsley von Westminster, früher bekanntlich Apostolischer Visitator und Delegat in Afrika, hielt im unpolitischen und religiös gemischten „Institute of Science, Art and Literature" in Leeds einen Vortrag über die „Betreuung rückständiger afrikanischer Rassen", wobei er die kirchliche Aufgabe betonte, das Gewissen der Welt zu sein. „Ich habe jetzt nicht die Absicht", sagte er („The Catholic Times", Nr. 3517, 22. Januar 1937), „die europäischen Mächte in Afrika zur Vorlegung ihrer Rechtstitel aufzufordern. Mit politischen Fragen als solchen habe ich überhaupt nichts zu tun. Ich will nur untersuchen, was unter den gegebenen Verhältnissen geschehen kann, um alle diese Staatsregierungen an die sittliche Seite der Kolonialfrage zu erinnern und zu fragen, in welcher Weise sich die jetzigen Verhältnisse so ändern lassen, daß eine Verbindung von Gerechtigkeit und Menschenliebe erreicht wird, von der die Verwirklichung des Weltfriedens abhängt." Der Bischof wies dann auf die großen katholischen Begründer des Völkerrechts im 16. Jahrhundert hin.

Auf ihren Spuren, aber zugleich unter beständiger Berücksichtigung neuer Veröffentlichungen katholischer Theologen aus verschiedenen Ländern hatte Antonio Messineo S. J. in der „Civiltà Cattolica" während des abessinischen Krieges die sittlichen Voraussetzungen wirtschaftlicher Kolonisierung zu klären begonnen. Es ging ihm nur um das Grundsätzliche, nicht um Beurteilung des italienischen Unternehmens, von dem ja Marschall de Bono selber in seinem von Mussolini eingeleiteten und als verblüffend aufrichtig bezeichneten Buche „La preparazione e le prime operazioni" (Rom 1936, deutsch München 1936) erklärte, er habe 1932 bei Mussolini einen Angriffskrieg gegen Abessinien angeregt, und seit 1933 habe Mussolini ohne Rücksicht auf die Haltung Abessiniens den beschlossenen Eroberungskrieg heimlich vorbereitet, auch durch Bestechung der Unterfeldherrn des Negus.

Messineo stellt fest, daß die katholische Moraltheologie durchaus nicht jede gewaltsame Wirtschaftsausdehnung verurteilt. Nur muß der Staat „vorher seine eigenen Hilfsmittel völlig erschöpft und alle friedlichen Wege versucht haben, seiner Not durch binnenstaatliche und zwischenstaatliche Lösungen zu begegnen". Und die Not muß „einen derartigen Grad erreicht haben und einen so starken Druck verursachen, daß sie eine schwere Gefahr für den vollen und gesunden Bestand des sozialen Organismus bildet" („Civiltà Cattolica, 19. Dezember 1936, S. 463). Aber der in solche Not geratene Staat ist darum noch nicht ohne weiteres berechtigt, das gesamte Gebiet eines fremden Staates zu besetzen; „denn alle Völker haben gleichen Anspruch auf ihre Lebensrechte, und auch im Notfall ist kein Volk verpflichtet, einem andern das abzutreten, was es selber zur Erhaltung seines augenblicklichen sozialen Lebens und zu seiner künftigen Entwicklung braucht, soweit sie sich leicht voraussehen läßt" (5. Dezember 1936, S. 368 f.). Auch unter Einhaltung aller dieser Be-

dingungen darf ein Staat sich ein ihm an und für sich zustehendes Recht nicht auf kriegerischem Wege verschaffen, wenn durch den Krieg das Gesamtwohl der Völkergemeinschaft in ungerechter Weise schwer geschädigt wird. Aber eine ungerechte Schädigung liegt nicht vor, wenn alle Bemühungen des notleidenden Staates um friedliche Hilfe vereitelt werden, sondern dann darf er sich auch durch gewaltsame Eroberung sein Recht nehmen. „In diesem äußersten Falle könnte ihm niemand die schlimmen Folgen seines Vorgehens zur Last legen, vielmehr fiele die ganze Schuld auf das selbstsüchtige und ungerechte Verhalten der übrigen Mitglieder der Völkergemeinschaft" (19. Dezember 1936, S. 468). Immer jedoch bleibt auch im gerechtesten Kriege jede mutwillige Schädigung des Feindes unerlaubt, und jede direkt beabsichtigte Tötung eines Unschuldigen, mag sie als Vergeltungsmaßnahme oder sonstwie beschönigt werden, ist ein himmelschreiendes Verbrechen.

Katholische Nothilfe im Spanien Francos. Die erfahrungsgemäß in der Leidenschaft blutiger Kämpfe so häufigen Verstöße gegen das göttliche Sittengesetz sind für jeden, der nicht rein materialistisch denkt, eine schlimmere Folge des Krieges als der Verlust an Gut und Blut. Obgleich aber gerade dem Katholiken der Vorrang der seelischen Werte nicht zweifelhaft sein darf, hat katholische Nächstenliebe sich opfermutig immer auch für die Linderung leiblicher Not in den Kriegsgebieten eingesetzt. Bekanntlich ist die katholische Tätigkeit in den Teilen Spaniens, die der Regierung Caballeros unterstehen, durch zuchtlose Verbrecherbanden, die lange Zeit allen Behörden trotzten, gewaltsam unterbunden worden, aber in den von Franco besetzten Provinzen, wo Priester und Klosterschwestern viel freier wirken können, hat sich der katholischen, niemand ausschließenden Caritas ein unermeßliches Feld eröffnet. So schrieb aus Valladolid Prälat Henson, der Vertrauensmann des von den katholischen Bischöfen Englands eingerichteten Ausschusses für Spanienhilfe („The Tablet", 20. Februar 1937, S. 262): „Möchte man doch in England endlich verstehen, daß es unter der Franco-Regierung weder Rechts noch Links, weder Rot noch Weiß gibt, sondern daß alle als Spanier betrachtet und im Notfall gleichmäßig unterstützt werden!" Donnerstags esse niemand süße Speisen, am 1. und 15. jeden Monats nehme man mittags und abends nur einen Gang, und alles auf diese Weise ersparte Geld werde zusammen mit den Erträgen einer besondern Steuer auf Tabak und Vergnügen und mit den Sammelergebnissen der im ganzen Gebiete tätigen Winterhilfe für die Armen verwandt. Wie schwierig es auch im längst befriedeten Hinterland ist, sich die einfachsten Dinge zu beschaffen, sieht man aus der Bitte des Prälaten, tausend Löffel, Gabeln, Messer und Becher für die Notleidenden zu schicken.

In den katholischen „Dossiers de l'Action Populaire" (25. Februar 1937, S. 425 ff.) erzählt ein sozial tätiger Spanier, der mehrere Wochen das Franco-Gebiet bereist hat, er habe unglaublich niedrige Löhne gefunden, und sehr viele Familien seien aus politischen Gründen in harte Not geraten. Verdächtige Heeresangehörige halte man z. B. in Gefängnissen oder Kasernen eingeschlossen, streiche ohne weiteres zwei Drittel ihrer

gewöhnlichen Bezüge, ziehe von dem letzten Drittel noch monatlich 45 Peseten für ihren Unterhalt ab und überweise den Angehörigen den Rest, der sehr oft nicht einmal für die Miete ausreiche. Dieses Elend laste auf nicht wenigen schon seit dem Beginne des Bürgerkrieges, und meistens seien solche Familien völlig vereinsamt, weil man sich durch den Verkehr mit ihnen verdächtig mache. Auch nach dem Frieden werde eine allgemeine soziale Beruhigung und Hebung schon wegen der großen Gegensätze zwischen den Carlisten und den Phalangisten, auf die sich die eigene Kampfkraft der Franco-Regierung hauptsächlich stützt, nicht leicht sein. Noch weniger läßt sich einstweilen überschauen, wieweit schließlich, selbst unabhängig vom Ausgang des Krieges, inländische und ausländische Bestrebungen im Sinne der Madrider Linksregierung einer wahrhaft christlichen Sozialreform Abbruch tun werden.

Das Eigentumsrecht der Bolschewiken. Die Gefahr, von zu mangelhafter Kenntnis sozialer Tatsachen auszugehen, ist selbstverständlich auch beim Ausbau der religiösen und sittlichen Abwehrstellung des Christentums gegen den Bolschewismus sorgfältig im Auge zu behalten. Daher sind die in der neuen russischen Verfassung festgelegten, aber teilweise schon vorher vollzogenen Wandlungen in der Beurteilung des Eigentums von grundsätzlicher Wichtigkeit. Der Londoner Slawist Sir Bernard Pares schreibt in seiner Einleitung des in „International Conciliation" (Februar 1937, S. 135 ff.) herausgegebenen Textes: „Der Staat erkennt drei Arten von Eigentum an. Größere Produktionsmittel gehören dem Staate. Untergeordnete Hilfsmittel der Produktion können Eigentum anderer Gemeinschaften, z. B. landwirtschaftlicher Gemeinbetriebe, sein, und auch das von diesen Betrieben bebaute Land ist ihnen auf immer gesichert. Der einzelne Bauer kann ein Haus mit etwas Ackerland, ferner Wirtschaftsgerät, höchstens drei Kühe, und beliebig viel Schweine und Federvieh besitzen. Was der Staatsbürger verdient, ist ihm als Eigentum gesichert." Staatsbürger sind heute nicht mehr bloß Arbeiter und Bauern, sondern mit Ausnahme von drei bis vier Millionen, die größtenteils in Konzentrationslagern schmachten, wohl alle einheimischen Bewohner des Staatsgebietes.

Die Artikel 9 und 10 der Verfassung, in denen das Eigentumsrecht der Einzelpersonen bestimmt wird, lauten wörtlich: „In Verbindung mit dem sozialistischen Wirtschaftssystem, das die beherrschende Wirtschaftsform der Sowjetunion ist, gestattet das Gesetz kleine Privatwirtschaften einzelner Bauern und Arbeiter auf der Grundlage ihrer persönlichen Betätigung unter Ausschluß der Verwendung fremder Arbeitskräfte. — Das persönliche Eigentumsrecht der Staatsangehörigen an dem Ertrag ihrer Arbeit wie an ihren Ersparnissen, an ihrem Wohnhaus und der zugehörigen Wirtschaft, an den Gebrauchsgegenständen dieser Hauswirtschaft und an Gegenständen ihres persönlichen Bedarfes sowie auch das Erbrecht auf persönliches Eigentum von Staatsbürgern ist gesetzlich geschützt." Über das Arbeitseinkommen sagt Artikel 118: „Staatsangehörige der Sowjetunion haben das Recht auf Arbeit, d. h. Recht auf gesicherte Arbeit mit Bezahlung nach Umfang und Art der Leistung." Die Artikel

119 und 120 setzen die Dauer des Arbeitstages im allgemeinen auf sieben Stunden fest und sichern Urlaub, Krankenversicherung und Altersversorgung. Um aber zu verhüten, daß jemand ohne Not auf Kosten anderer lebe, stellt Artikel 12 den wörtlich dem Neuen Testament (2 Thess. 3, 10) entnommenen Grundsatz auf: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen."

Aus alledem muß sich, wenn die Verfassung wenigstens mittelmäßig durchgeführt wird, selbstverständlich eine Ungleichheit des Besitzes ergeben; nur kann diese Ungleichheit infolge der sozialistischen Überwachung durch die staatsbeherrschende Partei nicht in schreiende Gegensätze zwischen bitterster Armut und üppigem Reichtum ausarten. Die Beseitigung dieser Gegensätze wird auch in der am 19. März 1937 erlassenen päpstlichen Enzyklika „Gegen den atheistischen Kommunismus" als „ohne Zweifel vollkommen berechtigtes Ziel" erklärt (Nr. 15). Aber selbst von allen religiösen Zusammenhängen abgesehen, ist die entscheidende Frage schließlich die, wie weit die Annäherung an die soziale Gerechtigkeit aus der Kraft der bolschewistischen Theorie und nicht mit Hilfe fremden Gedankengutes gelingt. Offene Bekämpfung der bolschewistischen Anschauungen würde trotz der in Artikel 125 zugesagten Freiheit der Rede, der Presse, der Versammlung und der Straßendemonstration wohl nicht zugelassen werden; denn im ersten Satze dieses Artikels steht die einschränkende Zweckbestimmung „zur Stärkung des sozialistischen Systems". Aber eine seelische Umstellung, ohne die der Bolschewismus auch außerhalb Rußlands nicht wirksam bekämpft werden kann, gewinnt innerhalb Rußlands an Möglichkeiten, nämlich die ehrliche Umstellung auf den überragenden Wert des Geistigen, die in dem gehaltreichen Sonderheft der „Schweizerischen Rundschau" gegen den Bolschewismus (Februar 1937) Dr. Gustav Keckeis (S. 959) mit der wahrhaftig nirgendwo überflüssigen Frage fordert: „Wie soll der Kampf gegen Materialismus und Geistesfeindschaft gelingen, wenn keine Geistigkeit sich offenbart?"

III

Christentum im Völkerleben. Die aus der Lehre des Alten wie des Neuen Testamentes bekannte und auch durch die Ergebnisse der Naturwissenschaften bestätigte Einheit des Menschengeschlechtes wird nun auf dem Gebiete der Volkskunde durch die vom Internationalen Verband für Volksforschung herausgegebene mehrsprachige Vierteljahrschrift „Folk" (1. Heft Leipzig Januar 1937, Hirzel) ebenfalls klareren Ausdruck finden. Aus dem einstweilen Nord-, Mittel- und Westeuropa umfassenden Verbande haben vier Gelehrte verschiedener Länder unter Führung des Leidener Professors Jan de Vries die Schriftleitung übernommen. Sie betonen einmütig die Unmöglichkeit, ein Volk wie eine völlig selbständige Größe zu betrachten, wenn sie im Geleitwort schreiben: „Ein norwegisches Märchen, eine deutsche Sitte, eine belgische Hausform oder ein lettisches Trachtenstück, sie werden erst dann voll verständlich, wenn sie in den Kreis ihrer europäischen und außereuropäischen Artgenossen

gerückt werden." Und mit Recht fügen sie hinzu, daß die Bedeutung solcher Untersuchungen „an vielen Stellen über den wissenschaftlichen Rahmen weit hinausgeht". Sie münden zuletzt in die Erkenntnis nicht nur der Einheit des Menschengeschlechtes, sondern auch der damit nach dem Pauluswort auf dem Areopag (Apg. 17, 26) geforderten Einheit der gottgewollten Religion.

Gerade beim deutschen Volkstum führt ja die Einsicht in das Zusammenströmen germanischer, antiker und christlicher Elemente sozusagen unmittelbar zu Lebensfragen religiöser Wertung. Die Einzelheiten sind oft genug erörtert worden, aber wer auch nur den gedrängten Tatsachenüberblick auf sich wirken läßt, den Dr. H. J. Rechtmann in der Zweimonatschrift „Bildung und Erziehung" (Jahrg. 1937, S. 1 ff.) gibt, wird die Folgerung begreifen, die der Verfasser mit einem „der feinsten Kenner deutscher und germanischer Art" zieht, daß eine Entchristlichung nicht bloß äußerlich angenommenenes, sondern innerlich gewachsenes deutsches Wesen zerstören würde.

Für das Hochmittelalter fällt klärendes Licht auf diese Zusammenhänge durch das aus Jahrzehnte langen Forschungen hervorgegangene Buch „Das deutsche Mittelalter" von Professor Heinrich Günter (Erste Hälfte: Das Reich, Freiburg 1936, Herder; geb. M 10,50). Nicht nur die deutsche Reichsidee erweist sich hier als christlich, sondern selbst in den Kaisern, die am schroffsten mit den Päpsten ihrer Zeit zusammenstießen, waren Deutschtum und Christentum untrennbar miteinander verwurzelt. Ein von Heinrich IV. später eingestandener Mißgriff in einem Einzelfall und „nicht das grundsätzliche Problem der Investitur" war Ausgangspunkt des Streites zwischen ihm und Rom, so daß eigentlich „Canossa und die ganze Verbitterung von dreißig Jahren leicht vermeidbar gewesen wären". Die von Rom im Investiturstreit erstrebte Reform „war heilsam und unabweislich, und Heinrich IV. und seine Helfer werden nicht unbedingt als das christliche und deutsche Ideal anzusprechen sein" (S. 135). Unleugbare Tatsachen ihres Lebens verbieten das, aber auch sie maß Heinrich, ob trotzig, ob reuig, an den Grundsätzen des Christentums — bis zu jenen letzten „erschütternden Kundgebungen des Vielgeprüften, in denen sein religiöser Sinn und insbesondere das Vertrauen zu seiner Herrin, der immerwährenden Jungfrau Maria, so innigen Ausdruck fand" (S. 156). Ebenso weist Günter die Auffassung Friedrichs II. als eines innerlich dogmenlosen, äußerlich zeitgebundenen Kaisers zurück. Dieser überlegene Herrscher, an dessen Tod das Volk nicht glauben wollte, von dessen Wiederkehr es Deutschlands Herrlichkeit erwartete, „war auch in den Stunden seiner gläubigen Bekenntnisse nie so daran, daß er hätte heucheln müssen... der christliche Kaiser ist das Wesentliche, der Spötter das Gelegentliche, Zufällige" (S. 346).

Angeblich vatikanische Politik. Wie damals, fehlt es auch heute nicht an Kritikern, die dem Papste politische Absichten zuschreiben, wo er seine religiöse Pflicht erfüllt. In den ersten Monaten dieses Jahres sind in einer nicht von der Nationalsozialistischen Partei herausgegebenen Zeitschrift Aufsätze erschienen, deren ungenannter Verfasser mit man-

cherlei mehr anekdotischer als wesensbezogener Kenntnis kirchlicher Vorgänge mancherlei Unkenntnis katholischer Dogmatik verbindet. Verdächtigungen macht er sich so leicht, daß er z. B. im März schrieb, obgleich in Spanien viel „geistliches" Blut geflossen sei, höre man nichts von Verfolgung der Jesuiten, sie ständen auf beiden Seiten in hohen Ehren, und das sei „spanische Klugheit". Bekanntlich hatte aber die spanische Republik die Jesuitenhäuser gleich anfangs aufgelöst; zu Hunderten hatten die Jesuiten das Land verlassen müssen, und seit Beginn des Bürgerkrieges bis Ende 1936 wurden der römischen Ordensleitung die Namen von 42 ermordeten Mitgliedern mit voller Sicherheit gemeldet.

Noch ungünstiger wirkt ein Widerspruch zwischen den zwei ersten Aufsätzen. Im Januar verlangte der ungenannte Verfasser in auffallendem Ton vom Papste so durchaus politische Dinge wie die unter Drohung an eine eueropäische Regierung zu richtende Forderung, die Beziehungen zu Moskau zu lösen, oder wie das den Katholiken eines andern mit Moskau verbündeten Staates aufzuerlegende Verbot, Seite an Seite mit den Bolschewiken in den Krieg zu ziehen. Während der Verfasser hier also die Kirche offen aufforderte, gegen den Staat zu arbeiten, verargte er ihr im Februar, daß sie sich bemüht, ihre Mitglieder zu katholischem Denken und Handeln auch im politischen Leben zu schulen; denn dadurch werde der Katholik dem Staate abspenstig gemacht.

Der ungenannte Verfasser weiß wohl nicht, daß nach katholischer Lehre (vgl. z. B. Suarez, De caritate, dist. 13, sect. 5, n. 6; De fide, dist. 18, sect. 4, n. 4) der weltanschauliche Gegensatz zwischen Katholizismus und Bolschewismus für sich allein zu einer bewaffneten Intervention gegen Rußland nicht genügt, sondern daß Voraussetzung ihrer sittlichen Erlaubtheit eine entsprechend schwere und sonst nicht zu beseitigende Ungerechtigkeit ist. Und selbst wenn diese Voraussetzung als erfüllt angesehen wird, unterliegt es allein der Entscheidung des Papstes, ob den alles Irdische überragenden Zwecken der Ehre Gottes und des Seelenheiles mehr durch eine ganz bestimmte Äußerung über die moralische Erlaubtheit oder Unerlaubtheit eines solchen Krieges gedient wird, oder ob es besser ist, dem Beispiele des Heilandes zu folgen, der auf die Frage der Steuerentrichtung, bloß mit dem allgemeinen Grundsatz antwortete: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" (Matth. 22, 21). Endlich würde im Fall eines gerechten Krieges ebenso wie im Frieden die Erlaubtheit eines Bündnisses nicht einfachhin von der Haltung des Bundesgenossen gegenüber dem Katholizismus abhangen, sondern auch hier gilt die von Pius X. in der Enzyklika „Singulari quadam" klar ausgesprochene Regel, daß die Katholiken, „wo immer es sich um die Erreichung eines sittlich erlaubten Vorteils handelt", das Recht haben, „mit Nichtkatholiken unter entsprechenden Vorsichtsmaßregeln für das gemeinsame Wohl zusammenzuarbeiten" (Acta Apostolicae Sedis IV 659 f.). Wenn aber, wie Pius XI. in seiner Enzyklika vom 19. März 1937 sagt, das gemeinsame Wohl durch eine solche Mitarbeit nicht zu erreichen ist, sondern im Gegenteil durch sie das „innerlich schlechte" System des

Kommunismus in einem Lande zur Herrschaft käme, so daß der „Haß der Gottlosen" seine christliche Kultur zerstören würde, dann ist selbstverständlich die Mitarbeit unerlaubt (n. 58).

Nicht minder irrt sich der ungenannte Verfasser in seiner Bemängelung des kirchlichen Einflusses auf weltliche Gebiete. Schon für einen Nichtchristen, der anerkennt, daß Gott das höchste Recht auf die Erfüllung seines Willens hat und daß Glück oder Unglück des ewigen Lebens nach dem Tode durch die Beobachtung der Sittengebote im Diesseits bestimmt wird, ist die Folgerung zwingend, daß alles, was Menschen allein oder gemeinsam unternehmen, im Einklang mit dem von Gott gewollten Sittengesetze stehen muß. Die entscheidende Belehrung über alle sittlichen Pflichten des privaten und öffentlichen Lebens hat aber Christus der Kirche übertragen, deren Vorstehern er für diese Sendung die Sanktion gab: „Wer euch hört, der hört mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich" (Luk. 10, 16). Die Kirche würde also ihre Pflicht verletzen, wenn sie die Gläubigen nicht ermahnte, der Obrigkeit zu gehorchen (Röm. 13, 1), aber ebenso, wenn sie ihnen verschwiege, daß man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen (Apg. 5, 29). Wer aber eine sittliche Pflicht zu erfüllen hat, darf gegen die dazu erforderlichen äußern Bedingungen nicht gleichgültig sein. Daher muß die Kirche sich um Sicherheit für die freie Verwirklichung der katholischen Lebensgrundsätze bemühen. Selbstverständlich berühren solche Bemühungen, da doch das sittliche Leben hier auf Erden zu führen ist, Bereiche außerkirchlicher Zuständigkeit. Die Kirche „berührt" also auch, wie der ungenannte Verfasser sich ausdrückt, „die Gesetzgebung des Staates", aber deswegen von einem „politischen" Katholizismus in der tadelnden Bedeutung dieses verwirrenden Schlagwortes zu sprechen, ist ebenso sinnvoll, wie wenn man sich wegen der kirchlichen Lehre von der Sündhaftigkeit des Diebstahls über einen wirtschaftlichen Katholizismus empören wollte, da die Wirtschaft die Kirche nichts angehe.

Nun unterstehen nach der Erklärung des Vatikanischen Konzils (Denzinger 1827) dem römischen Papste „unmittelbar" die kirchlichen Hirten und Gläubigen, „sowohl jeder einzelne wie alle zusammen", und „nicht nur in Sachen des Glaubens und der Sitten, sondern auch in Sachen der Kirchenzucht und Kirchenverwaltung". Also bleibt der Papst durchaus auf der Linie seiner religiösen und sittlichen Aufgabe, wenn er in der Katholischen Aktion eine der kirchlichen Hierarchie unterstellte Vereinigung von Laien schafft, die sich gegenseitig schulen und anspornen, auf allen Lebensgebieten pflichtmäßig nach den Grundsätzen der katholischen Glaubens- und Sittenlehre zu handeln. Daraus erwächst auch dem nichtkatholischen Staate die zuverlässigste Hilfe in allem, was dem katholischen Sittengesetze nicht widerspricht, und bekanntlich gibt es blühende nichtkatholische Staaten, an deren Regierung kirchentreue Katholiken ohne Einbuße für ihr Gewissen und ohne Schaden für ihr Volk in den höchsten Ämtern ehrenvoll beteiligt sind. An die katholische Bevölkerung Forderungen zu stellen, deren Erfüllung ihr nach ihrer Religion sittlich unerlaubt ist, hat der Staat für die ihm zustehenden Aufgaben nicht nur

nicht nötig, sondern es liegt als Verletzung unveräußerlicher Gewissensfreiheit ganz außerhalb seiner Rechte und würde ihm schließlich nur die menschlich und geschichtlich gleich unrühmliche Wahl lassen, entweder Abtrünnige oder Martyrer zu machen. Für die Päpste aber würde sich gemäß allen Erfahrungen zweier Jahrtausende mit Gottes Gnade immer wiederholen, was der ungenannte Verfasser als Ergebnis des 19. Jahrhunderts feststellt, das ihnen anfangs den sicheren Untergang zu verheißen schien: „Eine Revolution nach der andern ist über sie hinweggegangen, jede hat sie ärmer und schwächer gemacht, und aus jeder sind sie doch reicher und stärker hervorgegangen."

Staat und Kirche in Portugal. Obgleich Portugal bekanntlich seit 1933 von einem so grundsatzfesten Katholiken wie António Oliveira Salazar mit allgemein bewunderter Sachkenntnis und Selbstlosigkeit regiert wird, meint der nicht minder katholische Schweizer Universitätsprofessor Gonzague de Reynold in seinem gedankenvollen Reisebuch „Portugal" (Paris 1937) als bedauerlichsten Mangel des neuen Staates hervorheben zu müssen, daß er so wenig für die Kirche tue, in der doch gerade Portugal seine stärkste sittliche Kraft finden könne. Die Verfolgung habe aufgehört, aber die Trennung zwischen Staat und Kirche daure fort. In Coimbra seien viele Gotteshäuser und Klöster geschlossen und verödet. Dieser Kritik stimmte in der katholischen Lissaboner Monatschrift „Brotéria" (Februar 1937, S. 209 f.) der portugiesische Graf d'Aurora lebhaft zu. Die Erklärung solcher Zustände sieht er nicht bloß in der von de Reynold beklagten geringen Bildung der Geistlichkeit und in dem Mangel an Geldmitteln für große kirchliche Umgestaltungen, sondern vor allem in der dem Ministerpräsidenten einleuchtenden Notwendigkeit, zuerst geduldig eine stärkere Schicht echt katholischer und gründlich geschulter Laien zu schaffen. Gerade im Mittelstand fehle es bedauerlich an Kenntnis der Katechismuswahrheiten und deshalb an kirchlicher Gesinnung. Der Durchschnittskatholik dieser Kreise sei noch zu sehr an den äußerlichen Staatskatholizismus des alten Portugals gewöhnt.

Damit deckt sich die im selben Hefte der „Brotéria" (S. 172) von António Durão gemachte Bemerkung, daß im portugiesischen Parlament z. B. bei der Ehegesetzgebung sonst hochgebildete Männer gänzliche Unkenntnis der katholischen Lehre verraten und daß „sehr aufrichtige Anhänger des neuen Staates noch unter dem Einfluß liberaler Irrtümer stehen". Ebenso stellt Domingos Maurício fest (S. 165 ff.), daß „gewaltige Massen ihren Fuß nie mehr über die Schwelle einer Kirche setzen", daß die Hafenstadt Porto „mit ihren mehr als 300 000 Einwohnern keine einzige katholische Tageszeitung besitzt", daß die katholischen Wochenblätter in den wichtigsten Sparten „weit hinter den heutigen Anforderungen zurückbleiben" und daß es in keinem Gebiete der philosophischen und theologischen Wissenschaften ein ausreichendes Schrifttum portugiesischen Ursprungs von der Art gibt, wie die Gegenwart es braucht. Die schöngeistige Literatur der Katholiken ist im allgemeinen schwach, und was irgendwie hervorragt, wird von der gegnerischen Übermacht offen bekämpft oder totgeschwiegen.

Unter diesen Umständen bleibt dem einstigen Bauernknaben und späteren Universitätsprofessor, der nun als Ministerpräsident in einem bescheidenen Haus hoch über Lissabon zwischen den Bergen und dem Meere die Zukunft Portugals und seines ausgedehnten Kolonialreiches gestaltet, nichts anderes übrig, als wachsam und unverdrossen auch die geistige Erneuerung seines Volkes in die Wege zu leiten. In seinen seltenen Reden, von denen zwei auch deutsch erschienen sind („Neues Portugal", Coimbra 1935), spricht er unmißverständlich die Grundsätze des christlichen Staates aus, der sein öffentliches Recht und sein Erziehungswesen den höchsten Gesetzen der Sittlichkeit unterordnet (S. 13) und innerhalb der Volksgemeinschaft den freien Kräften der Familie, der Kirche und der beruflichen Körperschaften weite Tätigkeitsfelder offenläßt (S. 45).

IV

Katholisches im Rundfunk. Während in Berlin der Weltrundfunkverein tagte, veröffentlichte im „Osservatore Romano" (Nr. 55, 7. März 1937) der Direktor der Vatikanischen Radiostation, Filippo Soccorsi S. J., einen Aufsatz über den katholischen Gedanken innerhalb der Radiowelt mit ihren 50 Millionen Empfängern und 200 Millionen Hörern. In manchen Ländern sei ein erfreulicher Fortschritt katholischer Rundfunkarbeit zu bemerken. Sie stütze sich in Östereich und Irland auf eine grundsätzlich christliche Regierung, in Polen auf einen Vertrag zwischen den Bischöfen und der Radiogesellschaft, in Holland auf einen eigenen katholischen Radioverein. In den Vereinigten Staaten Nordamerikas seien sechs Sender im Besitze katholischer Ordensgesellschaften, und bei den übrigen Nationen hätten die Katholiken eine große Zahl von Wochenstunden für katholische Sendungen gemietet. Auch in den meisten andern Ländern lasse man katholische Sendungen erbaulicher, wissenschaftlicher oder künstlerischer Art freundschaftlich zu.

Anderseits fehle es in dem reichen Radioprogramm der Welt nicht an Darbietungen, die ein Katholik bedauern müsse. Noch viel bleibe zu tun, bis die Anregung des 1925 gegründeten internationalen Rundfunkverbandes verwirklicht sei, alle Sendungen auszuschließen, die „auf politischem, konfessionellem, wirtschaftlichem, intellektuellem oder künstlerischem Gebiete den Geist der Zusammenarbeit und des guten Einvernehmens zwischen den Völkern stören würden". Jedenfalls bleibe es, wie der Papst am 10. November 1936 dem Amsterdamer „Bureau Catholique International de Radiodiffusion" erklärt habe, Aufgabe der Katholischen Aktion, sich mit aller Kraft für die Mitwirkung an der Gestaltung der Radioprogramme so einzusetzen, wie es den Verhältnissen der einzelnen Länder entspreche. Die Arbeit wird an Eifer und Klugheit höchste Anforderungen stellen, weil in sehr vielen Ländern das Streben nach Verweltlichung des Geisteslebens zusehends wächst.

Entkirchlichung des deutschen Geistes vor 1848. Zu Verzagtheit gibt die schon recht lange Geschichte dieser Verweltlichung, so traurig sie ist, keinen Anlaß. Lernen aber wird wohl jeder aus den überraschenden Bildern der Entkirchlichung deutschen Lebens, die Franz

Schnabel im vierten Bande seiner „Deutschen Geschichte im neunzehnten Jahrhundert" entwirft (Freiburg 1937, Herder; geb. M 13.80). Sie erschöpfen freilich bei weitem nicht das Ergebnis des fesselnden Buches, in dem so umfassend wie noch niemals die innere und äußere Entwicklung zuerst des Katholizismus, dann des Protestantismus im deutschen Volke zwischen dem Wiener Kongreß und der Revolution des Jahres 1848 geschildert wird. „Wenn das vormärzliche Deutschland", schreibt Schnabel (S. 271 ff.), „eine Fülle schöpferischer, fein empfindender Menschen an den wichtigsten Zentren des kulturellen, auch des katholischen Lebens versammelte, so ist diese tragende geistige Schicht schon bald immer dünner geworden. Noch in den vierziger Jahren wurde sichtbar, daß die Weltanschauungskämpfe zu einem Ringen um irdische Machtpositionen führen mußten und daß der Katholizismus dabei auf sich allein angewiesen sein werde." Selbst von den Freidenkern wurde Luther „zum Helden der Geistesfreiheit, zum frühesten Vorkämpfer des verweltlichten Staates umgedeutet". Radikale Gruppen im katholischen Klerus „setzten ihre Hoffnung auf eine bevorstehende große Abfallbewegung und glaubten diese in dem Deutschkatholizismus Ronges gefunden zu haben". Bei Volksmissionen und Wallfahrten befürchteten die Regierungen „ein Zusammenlaufen unkontrollierbarer Menschenmassen", unter denen Geheimbündler versteckt wirken und wo schon die Predigten ganze Gegenden aufwiegeln könnten. Also ging man mit Verboten vor, was zur Folge hatte, daß z. B. aus dem Badischen jahrelang Tausende zu Volksmissionen ins französische Elsaß zogen. Wirtschaftliche Beunruhigung wegen der seit 1790 fortschreitenden „Auflösung der alten Arbeitsordnung" trieb Handwerker und Bauern in die Fremde, und hinter der Armut der Heimat erhoben sich drohend „die ersten sozialistischen und kommunistischen Theorien und die materialistische Philosophie der bürgerlichen Literatur".

Auch der Protestantismus verlor bei zunehmender Zersplitterung seine Stellung in den gebildeten Kreisen (S. 570 ff.). „Ein grenzenloser Indifferentismus wurde bezeichnend für viele Angehörige des höheren Bürgertums in Handel und Gewerbe; eine Feindseligkeit gegen Pfarrer und Kirchentum wurde in der städtischen Bevölkerung laut.... An Sonntagen wurde ganz allgemein auf den staatlichen Büros wie in den privaten Kontoren gearbeitet." Die ärmere Bevölkerung verfiel immer mehr einem religionslosen Radikalismus, und es entsprach durchaus der damaligen Gesellschaftslage, wenn Jeremias Gotthelf schrieb: „Werden die höheren Stände nicht bekehrt und christlich, so ist die Bekehrung der unteren eine Unmöglichkeit, alle Arbeit ist eitel, das Volk geht zu Grunde."

Philosophie und Offenbarung. Allerdings wurden seit der Mitte des 19. Jahrhunderts die noch gebliebenen Schranken zwischen den Ständen mehr und mehr weggeräumt, und die handarbeitenden Volksklassen wuchsen rasch an eigener Kraft zu geistiger und religiöser Erneuerung, aber auch an unmittelbarer Aufnahmefähigkeit für die philosophische Verwirrung, die ihnen bis dahin höchstens auf dem Umweg über die „gebildeten" Stände nahegekommen war. Welche Sintflut von Gedanken das bedeutet, lehrt ein Blick in das von Eugen Hauer, Werner Ziegen-

fuß und Gertrud Jung bearbeitete „Philosophenlexikon", das in 15 Lieferungen auch dem Nichtfachmann die wichtigsten Philosophen aller Zeiten und Länder vorführen will (Berlin 1937, Mittler; jede Lieferung M 2.50). Die erschienenen Teile zeigen, daß die naturgemäß den Hauptinhalt jedes Artikels bildende Wiedergabe der Lehre, ganz gleich, welchen Religionen oder Rassen ihre Vertreter angehören, von allen Wertungen abzusehen bemüht ist, was ja schon wegen der ungeheuren Fülle des Stoffes der einzige Weg war, ein allgemein brauchbares Hilfsmittel zu rascher Orientierung zu schaffen. Ebenso wird man aus praktischen Gründen billigen, daß mehr als die Hälfte des Werkes der Zeit nach Hegel gehören soll.

Wenn man aber liest, daß die Zahl allein der lebenden deutschen Philosophen, die um Selbstdarstellungen gebeten worden sind, 700 beträgt, von denen 600 der Einladung entsprochen haben, so kann die Erwartung dieses Gedankenreichtums kaum lauter Freude bereiten; denn man weiß ja, wie selten neuere Philosophen auch nur in den wichtigsten Fragen zu übereinstimmenden Ergebnissen kommen. Vielleicht entschließen sich die Herausgeber, am Schlusse des Werkes die Namen wenigstens nach den Hauptrichtungen der Systeme zu ordnen. Schon die Scheidung zwischen den aristotelisch-scholastischen und den übrigen Philosophen wäre für das Ringen der Menschheit um Antwort auf die letzten Lebensfragen sehr lehrreich, und da unter den Grenzgebieten der Philosophie auch die Theologie berücksichtigt werden soll, könnte zugleich deutlich werden, welchen philosophischen Richtungen sich die wissenschaftlichen Verteidiger der christlichen Offenbarung anschließen. Gerade weil das Lexikon stark mit Nichtfachleuten rechnet, sollte durch diese rein sachliche Gruppierung eine den Tatsachen entsprechende, aber an zu vielen Stellen in Vergessenheit geratene Beurteilung der geistesgeschichtlichen Stellung des Christentums erleichtert werden. Man würde so auch die Dringlichkeit begreifen, mit der Pius XI. in seinem Apostolischen Rundschreiben über die religiöse Lage Mexikos (28. März 1937) „gegenüber der immer weiter um sich greifenden Neigung des heutigen Lebens zu Äußerlichkeiten, gegenüber Unlust und sonstigen Hemmungen, die einem gesammelten Nachdenken entgegenwirken, gegenüber der Vorliebe, sich sogar in Dingen des Geistes mehr durch das Gefühl als durch den Verstand leiten zu lassen", auf das gründliche Studium der katholischen philosophia perennis hinweist, an der übrigens Deutschland ehrenvoll mitgebaut hat.

Puschkinfeier ohne Christentum. Eine nicht gerade ehrenvolle Scheu vor christlichen Erinnerungen zeigte sich auch wieder, als im Februar in Moskau die Jahrhundertfeier für Rußlands größten Dichter begann und die Zeitungen aller Länder kaum Rühmens genug für diesen seltenen Genius fanden, der als Urenkel eines zum russischen General aufgestiegenen Negers und einer adeligen Livländerin der Stolz zweier Rassen ist. Die ebenso ungewöhnliche Mahnung seines Todes wurde mit Schweigen übergangen, nicht bloß von der bolschewistischen Presse. Puschkin war nach einem sehr leichtsinnigen Leben mit 30 Jahren so ernüchtert, daß er im glänzendsten seiner Werke, dem Versroman „Ewgenij Onegin"

den Titelhelden, weil er einen Freund im Duell erschoß, einen „Spielball des Vorurteils" (VI, 10) nannte und über die „Angst vor falscher Scham" (VI, 28) spottete, die noch im letzten Augenblick eine vernünftige Aussöhnung verhinderte — aber sieben Jahre später fiel Puschkin selber im Duell. Sofort machte sich der 23jährige Gardeoffizier Michail Lermontow, Edelmann wie Puschkin, zum Dolmetsch der allgemeinen Empörung und begann ein flammendes Gedicht „Na smertj Puschkina" mit den Worten: „Der Dichter fiel als ein Sklave der Ehre." Einige Tage später fügte er zornige Verse gegen die Hofgesellschaft hinzu, deren Standesdünkel solche Sklavenketten geschmiedet habe. Nur vier Jahre vergingen, bis auch Lermontow im Duell umkam und Rußland seine zwei begabtesten Dichter in der Blüte ihres Lebens verloren hatte.

Lermontow war sofort tot und wurde ohne militärische und kirchliche Ehren begraben. Puschkin lebte nach dem Duell noch drei Tage, deren Vorgänge sich unter den Augen zahlreicher Freunde abspielten. Sie geben ausreichende Bürgschaft für die wesentlichen Tatsachen, die der lange Brief berichtet, den der auch in Deutschland bekannt gewordene Romantiker Wasilij Schukowski am 15. Februar (altrussischen Stiles) 1837 an den Vater des Toten schrieb, mag auch die Form Spuren der damals gewünschten Färbung zeigen. Heldenhaft verbiß Puschkin die trotz aller ärztlichen Bemühungen furchtbaren Schmerzen des Bauchschusses, um seine Frau nicht zu erschrecken. Auf die Frage, ob er nicht beichten und kommunizieren wolle, stimmte er sogleich zu. Den Kaiser hatte er bereits um Vergebung für sein Duell gebeten, und der oft so starre Selbstherrscher Nikolaus I. schickte ihm noch in der Nacht einen eigenhändigen Brief, in dem er ihm verzieh, die Sorge für seine Familie übernahm und ihm den Rat gab, seine „Pflicht als Christ zu erfüllen". Als der Pope kam, „beichtete Puschkin und empfing mit rührender Andacht die Kommunion". Am folgenden Morgen ließ er früh seine Kinder wecken, legte jedem innig die Hand auf den Kopf und segnete es. Dann litt er voll bewußt noch einen Tag und eine Nacht. — Ein solches Ende eines solchen Lebens verdient wohl gerade heute einiges Nachdenken.

Umschau

Die religiöse Unruhe

In einer guten Studie über den „Begriff der menschlichen Situation" bei Karl Jaspers nimmt Ludger Jaspers[1] mit Recht seine Philosophie eines dynamisch formalen Transzendierens als typisch für den heutigen Menschen: für sein „Wissenwollen um das ‚Mehr' des Menschen" (1). „Es ergibt sich ... ein einzigartiges Schweben zwischen In- und Außer-der-Welt-sein, das sowohl formal die Umsetzung des transzendierenden Gedankens wie existentiell der sich erhellende ‚dunkle Grund' ist, aus dem der Mensch den Weg zum Transzendieren suchen muß" (18). „Die menschliche Situation hat sich zu bewegen zwischen dem Nihilismus und der Form. Das Leben muß hindrängen zu allen nihilistischen Prozessen, um zum Selbstbewußtsein zu kommen. Alles Tote, Endgültige muß erst in Frage gestellt werden,

[1] Ludger Jaspers, Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie von Karl Jaspers (IX u. 93 S.) Würzburg 1936, C. J. Becker. M. 3.—. (Wunderle, Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, Heft 37.)

damit eine neue Gestalt des Lebens entstehe.... So will denn der existentielle Mensch die Bewegung in dieser Welt durch diese Welt. Aber er kennt nicht das Ideal der Ruhe, sondern hat das Ideal des dämonischen Prozesses, während er wollend immer nur ein bestimmtes Endliches vor sich hat" (31). „Darum ist der Mensch auch notwendig, sofern er existiert, immer Fragment, ohne jedoch endgültig dieses bestimmte Fragment zu sein. Die Existenz darf sich von keiner fragmentarischen Wirklichkeit einfangen lassen, sondern lebt im Unendlichen. Wohl lebt sie so, als ob sie in jedem Augenblick nur beim Fragment ist, aber ihre Intention ist auf Ganzheit gerichtet" (52). Das folgt daraus, daß sowohl die „Wirklichkeit" wie Gott zuletzt „Chiffre" sind. Die Wirklichkeit ist „in ihrer undurchdringlichen Gegenwart ... als Chiffre lesbar", und „als Chiffre ist sie das Wunder des hier und jetzt Geschehenden", in der „ursprünglichen Zueinandergehörigkeit des Mythischen und der Wirklichkeit" und dem „Teilhaben des Wirklichen an den Mächten, die nicht mehr in der Sprache der Wirklichkeit allein zu fassen sind" (71 f.). Umgekehrt ist „der persönliche Gott ... auf sein Chiffredasein reduziert. Diese Chiffre ... ist erfüllend und fragwürdig zugleich ..., gebunden an die Verborgenheit und an das Schweigen der Gottheit, gebunden an den umspannenden Grund alles Chiffreseins, an das ‚Scheitern'" (59). So wird es, zwischen dieser Wirklichkeit und diesem Gott, der Mensch des „Riß, der das Pathos des eigenständigen eigentlichen Seins bedingt", und also der Mensch des „Trotz" als „Ursprung der Existenz als Möglichkeit ihrer Unbedingtheit", und also der Mensch, der „sozusagen auf dem Sprunge (steht), sich in der Transzendenz aufzuheben, aber er muß vorläufig noch im Sprunge verharren" (82).

Dies „Auf dem Sprunge" und „Noch im Sprunge verharren" ist, als gute Umdeutschung des „Transzendierens" Jaspers', das Kennwort für eine bestimmte „religiöse Unruhe", die seit langem durch heutige katholische Menschen geht. Es ist eben darum nicht eigentlich Unruhe, die zu einer Ruhe hinverlangt, sondern die vielmehr einer solchen sich entgegensetzt: als „bewußte Verantwortung" gegen „naives Dahinleben", als „Ernst der Problematik" gegen „leichten Glauben", als „Kühnheit der neuen Anläufe" gegen „satten Besitz", als „Lebendigkeit" gegen „Formel", als „unmittelbares Innewerden" gegen „unerweckte Kirchlichkeit", als „mystischer Reichtum" gegen „dürren Dienst".

Insofern diese „religiöse Unruhe" mehr ins Ethische spielt, nimmt sie seit langer Zeit Newman gern zu ihrem Anwalt. Das sachlich Besondere der Darstellung des Glaubens und Glaubenslebens bei Newman liegt in dem, was ihn mit Augustinus und Johannes vom Kreuz verbindet. Es zeigt sich die augustinische Art, eine Grundhaltung des Glaubens im menschlichen Bewußtsein überhaupt zu erweisen und so alle Einwände gegen den Offenbarungsglauben von vornherein zu entkräften, weil der Glaube in der letzten Tiefe des den Glauben kritisierenden Denkens selber lebe: da Newman in allem auf den „first principles" besteht, den letzten entscheidenden Einstellungen, und so eine Grundlehre von Thomas von Aquin aktuiert, die Lehre von der „potentia obedientialis", der „Fähigkeit des hörenden Gehorchens", als dem Wurzelhaften in jeglicher Potenz und also auch im Denken. Es zeigt sich die Art von Johannes vom Kreuz, die abgründige „Dunkelheit" des Glaubens zu unterstreichen (foi abyssale, nach Baruzis guter Formel) und so alle Schwierigkeiten des Glaubens geradezu als Erweis seiner steigenden Echtheit zu nehmen, seiner Echtheit als blindes Opfer in der „Blöße" der „bloßen Hoffnung": da Newmans Methode grundsätzlich die ehrlich enthüllten Schwierigkeiten an den Anfang setzt, um gerade aus ihnen die unabgeminderte Dogmatik zu entwickeln. Diese doppelte Art trägt in der anglikanischen Zeit nicht wenig noch die Farbe einer spröden Zugespitztheit und gewinnt erst in der katholischen Zeit den Glanz der Ruhe des Dienstes.

Das bringt die Auswahl „Zur Philosophie und Theologie des Glaubens" [2], die

[2] J. H. Newman, Ausgewählte Werke II (Matthias Laros), Zur Philosophie und Theologie des Glaubens, I. Teil; deutsche Übertragung von Max Hofmann (XII u. 336 S.) Mainz 1936, Matthias Grünewald-Verlag. M 10.—.

Matthias Laros in seiner Newman-Ausgabe neuerdings bietet (mit der Ankündigung einer zweiten Auswahl), in ihrem objektiven Gehalt gut zu Bewußtsein, wenngleich es bedauerlich ist, daß auf 252 Seiten aus der anglikanischen Zeit nur 74 Seiten aus der katholischen Zeit folgen und die scharfen und klaren Stücke etwa aus den (anglikanischen) „Discussions and arguments" und den (katholischen) „Twelve lectures" und „University education" gerade an dieser Stelle fehlen. Laros mahnt darum mit Recht, die vorletzte (katholische) Predigt über „Geheimnisse der Natur und der Gnade" zuerst zu lesen, damit man „die richtige Einstellung zum Ganzen" habe (XII). Aber im Eingang seiner Einleitung zeichnet er Newman als „Glaubenden, der die ganze Problematik des Glaubens, besonders des modernen Menschen, in sich empfand" (XI), und stellt damit seine Newman-Auswahl unter diese „Problematik . . . des modernen Menschen", d. h. eben des Menschen der „religiösen Unruhe", wie wir ihn oben umrissen. Damit aber tritt der Newman, der unerbittlich den letzten blinden Gehorsam fordert, und der Newman, der bis ans Ende die Wunde des „dunklen Glaubens" in sich auslitt, tritt dieser Newman zurück gegen einen Newman als Anwalt der „religiösen Unruhe" des Glaubens. Das Überwiegende der anglikanischen Predigten, die in Wirklichkeit für die blinde Unterwerfung gegen eine stolze Vernunft kämpfen, transponiert sich dann für den „problematischen" Leser geradezu in eine Psychologie der Glaubens-Problematik, — und eben so in die Haltung des „Auf dem Sprung" und „Noch im Sprung verharren". Der Newman des blutenden Glaubensopfers verkehrt sich für einen also „problematischen" Leser in den Newman der letzten Dämonie, mit der er immer zu kämpfen hatte: im „Nihilismus" einer zersetzenden Kritik zu versinken, statt der „Form" fraglos zu dienen. Es ist dann eben so die Jasperssche „menschliche Situation ... zwischen dem Nihilismus und der Form". —

Die zum Mystischen hinzielende Seite derselben Situation beleuchtet sich am besten von den Schriften desjenigen her, dessen erstes Werk (noch in seiner Zeit als Jesuit) ausdrücklich den Titel „Religiöse Unruhe" trug (L'inquiétude religieuse, Paris 1900) und das Newman gerade unter dieses Wort stellt: Henri Bremond. Der Eingang seines Schrifttums ist restlos beherrscht von dem Newman-Bild, wie es in der „Religiösen Unruhe" anhebt, aber erst in dem Essay von 1906 seine schärfsten Farben hat: „skeptische Intelligenz, Seele tief gläubig" (X), und darum nicht gebaut auf „Vernunft" (421), sondern auf die „persönliche Realisation des Göttlichen", und so „unbewußt mitarbeitend am Werk Schleiermachers und seiner Schüler" (390). Die „persönliche Realisation des Göttlichen", wofür Newmans sog. „erste Bekehrung" der Prototyp Bremonds ist, hat sich dann in der Entwicklung zur „Histoire littéraire du sentiment religieux en France" gewandelt in „das unmittelbare Gefühl irgend einer Gegenwart, die Intuition einer gegenwärtigen Person" als „grundlegende mystische Erfahrung", wie die Essays „Pour le Romantisme" (1923) sagen (207 f.).

Mystik, Romantik und Poesie bilden eine Front der „Mächte des Gefühls" gegen die „Konstruktionen des Geistes" (Romantisme 53), der „Erfahrung" und „Einung" gegen „abstrakte Erkenntnis" (ebd. 202), der „Befreiung der anima" oder der „feinen Spitze" oder des „Herz" und „Zurückdrängen des animus" (La poésie pure, Paris 1926, deutsch Freiburg 1926, S. 100 131 147 204), der Richtung auf das „Wirkliche" im Unterschied zum „Wahren" (ebd. 85), und darum einer „sammelnden Magie" (24), die darauf zielt, „uns in einen bestimmten höheren Zustand zu versetzen", im Gegensatz zu reinen „Ideen" (99). Aber das Poetische und Romantische erklärt sich vom Mystischen her (nicht umgekehrt), und es erscheint also der Dichter nur als „Schatten eines Mystikers" (213), so daß zwar alle Künste danach streben, „eine jede durch die magischen Mittler, die ihr eigen sind — die Worte, die Noten, die Farben, die Linien —...., in das Gebet zu münden" (24), aber doch so, daß „absolute Transzendenz" und „unübersteigliche Schranke" zwischen ihnen und der Mystik bleibt (221). Denn der Mystiker sucht, „sich des göttlichen Geschenkes zu bemächtigen", der Dichter aber „nach den Beschwörungsformeln, durch die der poetische Strom auf die anima des Lesers übergehen soll" (217). So tritt im Ausgang Bre-

monds Newman zurück: seine „Realisation" ist „eine kostbare Psychologie, aber ... unvollständig, wenn man sie nicht zur Mystik in Beziehung setzt" (118). Aber von der anfänglichen Deutung Newmans bis zur abschließenden Deutung Bérulles (der im Mittelpunkt der „Histoire littéraire" steht) geht es für diese „religiöse Unruhe" um „Erkenntnis" und „Philosophie", die Newman-Spannung zwischen „realer" und „notionaler" Erkenntnis schließlich in eine höhere Einheit zu binden durch die „Fähigkeiten ..., die das mystische Leben in übernatürlicher Weise verwendet" (224): „Ich bin nur ein Dilettant, nur ein Sucher und habe es eilig.... Was die Philosophie anlangt, deren Grundzüge ich gebe, so habe ich den Eindruck, daß alles, was unter uns lebensvoll ist, nach ihr ruft, während der verzweifelte Widerstand einiger lebender Leichname ihren Triumph nicht hindern wird" (30).

Es ist ein wirkliches Verdienst Eduard Maria Langes (als des kundigen Herausgebers) und Hedwig Michels (die eine meisterhafte Übertragung schuf), die Hauptbände der „Histoire littéraire" Bremonds in ihr Wesentliches zusammengefaßt zu haben. In diesem Band über das „Wesentliche Gebet"[3] spricht wirklich das Reifste des „eiligen Suchers", — wnngleich im Stile solchen Suchens, der allzu sehr im Genuß des „Literarischen" bleibt, d. h. einer glänzenden Plauderei („causerie", wie es das Französische bezeichnender sagt), bis zur Neigung, ein „divinement appétissant" als Stilmaß zu nehmen (welches Wort Bremond einmal, in der Vorrede zu den „Pères du désert", selber braucht: V). Die Einheit von Franz von Sales und Bérulle, d. h. ein zum „Sublimen" (105) Bérulles hin gedeuteter Franz von Sales, erscheint als die geschichtliche Gestalt der systematischen These: „die Theorie ... von den ‚Zuständlichkeiten' im Gegensatz zu den ‚Akten', der beharrenden Tätigkeit der ‚feinen Spitze' im Gegensatz zur Aufeinanderfolge der Akte" (121). Es erscheint „der betende Mensch in der Gestalt des Anbeters..., nicht in der des Bettlers" (27), „reines Gebet" und „reine Liebe" (51) als „Selbsthingabe, die uns in den Willen Gottes überliefert, Zustimmung, die uns Gott derart hingibt, daß wir Seine Vollkommenheiten uns aneignen" (56), als „Akt unseres durch die Gnade vergöttlichten Willens" (78), als „Zustimmung unseres Willens in uns zu dem ständigen Gebet Christi in uns" (164), „die göttliche Quelle (zu)fassen, die... im tiefsten Grund der Seele sprudelt" (264), „daß sich der actus purus, Gott in uns verwirklicht" (266). So ist es „Ruf und Bitte, die mehr von Gott kommen als aus uns, die selber Gottes Innewohnung in uns sind" (164). So sind wir „Objekte und Subjekte des Wirkens zugleich, indem wir das Tun Gottes empfangen und uns aneignen" (265). So ist es „Theozentrismus" gegen den „Anthropozentrismus des guten Willens": der entweder „panhedonistisch" vom Gebet „geistlichen Genuß" erwartet oder „aszetistisch" „sittlichen Gewinn" (30). So ist es „Teilnahme an dem Konzil über die ‚reine Liebe'": „Ereignis der ‚feinen Spitze', jenseits der Grenze der Vernunft, das freudiger oder schmerzhafter Art sein kann" (167). Es ist die „Passivität des Zieles", die als Drittes folgt auf die „Passivität des Anfangs" und den „Zwischenzustand eigenen willentlichen Tuns" (53). Das ist die „Philosophie des Gebets" (90), die in Franz von Sales als dem „Dichter und Philosoph" (63) sich grundlegt wie ein „metaphysisches Gedicht, Platos würdig" (72).

Dieses „Sublime" (105) will Bremond zwar als die „härtere Aszese" verstanden wissen (267), als „negative Aktivität des Opfers im Feuer des Altars" (151), da „die Gnade (sich) birgt ... in der Gestalt des Kreuzes" (210), „der Ort der Beschauung ... hienieden nicht der Tabor, sondern Kalvaria" ist (210), und „kein unerbittlicherer Henker als die Gnade" erfunden wird (200). „Um immerdar zu beten, bedarf die Seele nur des Kreuzes", und so „zerstieben die Träume der falschen Mystik wie auch die allzu menschliche Klugheit des Aszetismus" (280). Und eben so „fallen" auch „die Schranken zwischen dem Gebet einfacher Frommer und dem der

[3] Henri Bremond, Das Wesentliche Gebet (La Métaphysique des Saints); ins Deutsche übertragen von Hedwig Michels, hrsg. von Dr. Eduard Maria Lange (291 S.) Regensburg 1936, Fr. Pustet. M 5.80.

Vollkommenen, als wäre die reine Liebe, in der das Wesen der Mystik beschlossen ist, durch die Gebet Gebet wird, ein Zusätzliches, jenen vorbehalten, denen die Ekstase alltäglich ist" (278). Aber nicht umsonst steht in der Mitte des Buches das Kapitel über Franz von Clugny, der gegen alle hohe Reden von „mystischer Einigung" die Demut des armen Zöllners setzt: „Das einzige Gebet, das ich den Sündern erlauben möchte, ist zu sagen: Ach, Herr, wir sind arme Sünder! — Mehr nicht" (147). „Schweigen wir! Lernen wir verschwinden, sobald wir nur vor Gott erscheinen! Nichts werden vor Gott!" (ebd.) Bremond zeichnet diese Art als eine „paradoxe" Weise (138), ja als eine „Taschenspielerei mit Worten" (153), da „zwischen einem ‚Sünder' wie Clugny und einem ‚Mystiker' . . . kein anderer Unterschied (sei) als der des Wortes" (ebd.). Aber eben diese Ausdeutung beleuchtet scharf die eigentliche Sachlage. Während Clugny, im echten Geist des Evangeliums alles verhüllt wissen will in das Geheimnis des „letzten Platzes" des „verlorenen Sohns" und des „Zöllners" und der „Kranken und Sünder überhaupt", will Bremond es aufgehüllt als „paradoxe" Form des „Sublimen" der „einigenden Erkenntnis" als der Erkenntnis „kraft des Geeinigtseins" (215).

So wird auch Bremonds eigentliche Stellung zu Franz von Sales und Ignatius von Loyola klar: da er das echt Distanzierte beider am entscheidenden Punkt umdeutet: das „se résigner" bei Franz von Sales in das undistanziert Unmittelbare der „reinen Liebe" als der „entfalteten Tugend der Resignation" (231); — die „Übung" bei Ignatius von Loyola (darin Ignatius den bleibenden „Dienst" unterstreicht) als ein zu Überwindendes (269) in den „Zustand" der „reinen Spitze" im „reinen Willen" (262: während gerade die hier angeführte „contemplatio ad amorem" die Liebe bestimmt als Heraus aus allem auch noch so „heiligem" Willen und noch so „heiliger Person-Tiefe", hinein in Liebe als „Dienst an der Göttlichen Majestät"). Die „analogia entis", an der das vierte Laterankonzil (1215) gerade Fragen der Mystik gemessen wissen will, läßt grundsätzlich jede „noch so große Ähnlichkeit" (und also „noch so große Einigung") jeweils überragt sein durch die „je größere Unähnlichkeit" (und also „je größere Distanz"). Bremond hingegen wendet dieses Verhältnis gerade um, da er das Bewußtsein des „Abstandes" als zu überwindenden Fehler im wachsenden Bewußtsein der Einheit faßt: „wir bekennen uns zu dieser mystischen Gegenwart und tragen dennoch den Abstand zu Gott im Bewußtsein" (193 f.). Darum tritt für ihn grundlegend die „Gestalt des Anbeters" gegen den „Bettler" (der in den Seligkeiten der Bergpredigt an erster Stelle steht: Selig die Bettler — πτωχοί): weil Anbetung nicht genommen wird als Dienst, sondern als Einung. „Selbsthingabe" ist nicht Dienst in der Verfügung des Herrn, sondern Hingabe an Gott, „daß wir Seine Vollkommenheiten uns aneignen" (56). Religion überhaupt ist nicht sichhinweihende (devotio) Unterwerfung unter das Über-Hinaus Gottes, wie Thomas definiert (S. Th. 2, 2, q. 81, a. 3 ad 2), sondern das mystische „Erreichen" der „vollen Wirklichkeit Gottes" (115). Es ist „religiöse Unruhe", Gott gleich zu sein. —

So führt die Weise, wie die mystische Richtung Bremonds gerade an ihrer Auseinandersetzung mit Franz von Clugny sich beleuchtet, in die Situation zurück, in der der große Erbe des Geistes Augustins im Eingang der Neuzeit, Nikolaus von Cues, alle tiefere religiöse Weisheit sich geben läßt allein in der „belehrten Unwissenheit" (docta ignorantia) und entsprechend Gott erscheinen läßt als „das Größte, mit dem das Kleinste zusammenfällt" (maximum in quo coincidit minimum). Das „Buch des Unzuständigen über die Weisheit" (Idiotae de Sapientia liber), das Ernst Hoffmann mit Recht als erstes Stück der deutschen Übertragung der Werke herausgibt (unter dem Titel „Der Laie über die Weisheit"[4]), läßt darum diese Sicht sich entwickeln durch einen „armen Schelm, x-beliebig und unzuständig" (pauper quidam idiota), der einen „reich-strotzenden Rhetor" (ditissimum oratorem) „grad auffand" (invenit). E. Bohnenstädt (der Übersetzer) sichtet diesen Weg in seiner Einleitung als „mystische Dialektik", die

[4] Nikolaus v. Kues in deutscher Übersetzung, hrsg. von Ernst Hoffmann. Der Laie über die Weisheit, von E. Bohnenstädt (108 S.) Leizpig 1936, F. Meiner (Philos. Bibl. Bd. 216 a). M 3.50.

sich „zur dialektischen Mystik" „steigert", „wenn wir unser geistiges Leben in seiner objekterkennenden Ausstreckung als Abbildleben des göttlichen Lebens begreifen" (37). Denn „gerade die absolute unendliche Kluft ist für jeden einzelnen wie für die Gesamtheit aller vernunfteinsichtigen Teilhabenden die Sicherung unendlicher, in grenzenloser Entfaltungsaufgabe bleibender Teilhabe" (39). „Im unendlichen Überragen all unseres endlichen, nur innerhalb der Schranken von Mehr oder Minder einer relativen Annäherung an das Unendliche fähigen Seins und Erkennens erweist sich Gott als das durch keine Steigerung von Mehr und Minder je erreichbare schlechthin Größte und zugleich schlechthin Kleinste von allem, als der absolute unendliche Zusammenfall aller endlichen Gegensätze und so als die Rettung alles Endlichen" (24). So begründet sich, wie Bohnenstädt mit Recht sieht, das echt menschlich Gelöste einer „religiösen Unruhe", da sie von allen „mystischen Prätensionen" befreit ist: „die mystische Haltung besteht nicht in sehnsüchtiger oder befriedigter Passivität, ist nicht Unionsmystik irgend einer Weise, sondern wird vom Verstehen gedrängt, daß wahres Menschenleben . . . eine nie ruhende Aktivität bedeutet" (24 f.).

So kann der „arme unzuständige Quidam" zu dem „reich-strotzenden Rhetor" sagen: „Das ist vielleicht zwischen mir und Dir der Unterschied: Du erachtest Dich als Wissenden, da Du es nicht bist, darum hochmütelst Du: ich aber erkenne mich als unzuständig, darum ist größere Demut, hierin vielleicht größere Belehrtheit meine Existenz" [5]. Für diese Einstellung ist das, was der „reich-strotzende Rhetor" nur als „wunderlich und ungereimt" ansehen kann, die „höchste Weisheit": „wie ... angerührt wird das Unanrührbare unanrührbarerweise". Das hitzige Greifen nach Gott gleitet ab, da es erkennen muß, wie „Gott selber ist die absolute Voraussetzung von allem, was irgendwie vorausgesetzt wird" und „der Begriff der Begriffe". Der gekrampfte Ernst aller sog. „Bemühung um Gott" muß also in sich zusammensinken, da in diesem Je-voraus Gottes Gott erscheint „als die unendliche Leichtigkeit Selbst" (Deus est ipsa infinita facilitas) und „es keineswegs Gott zukommt, daß Er sei die unendliche Schwierigkeit Selbst". Der Taumel aller geistlichen Ehrgeiz-Träume endlich, darin die „religiöse Unruhe" zu einem obersten Oben fiebert, stürzt heilvoll zusammen, da schließlich Gott selber erscheint als das „Maximum, mit dem zusammenfällt das Minimum": hinein also in das Grund-Geheimnis der Sichtbarkeit des unsichtbaren Gottes in Christo: die „Fülle Gott" (Kol. 2, 9) erscheinend als „Leere Nichts Umsonst" (Phil. 2, 7). —

So erhält folgerichtig die „religiöse Unruhe" ihre erlösende und erfüllende Bindung in der Weise, die Augustinus dem „unruhigen Herz" (allen nachfolgenden Ethikern und Mystikern zuvor) auferlegte: „Suchen laßt uns den zu Findenden, suchen laßt uns den Gefundenen. Daß als zu finden Er gesucht werde, verborgen ist Er; daß als gefunden Er gesucht werde, unermeßlich ist Er.... Satt doch macht Er den Suchenden, als wie viel er fängt, und den Findenden umfänglicher macht Er, daß er je und je suche voll zu werden, wo er mehr zu fangen anfing" (in Joh. tract. 63, 1). Die „religiöse Unruhe" erlöst und erfüllt sich nicht, da noch irgendwie ein subjektives Eins für sie Sinn und Maß ist: sei es das Eins ethischer Aktivität, Gottes Ideal in sich zu verwirklichen, sei es das Eins mystischer Passivität, in verzücktem oder anbetendem Hinsinken Gottes „Vollkommenheiten" sich „anzueignen". Denn in all dem schwehlt noch und gerade der Rauch des dämonischen Feuers, selber „wie Gott" zu sein. Sondern eben das „Mehr je Mehr" der „religiösen Unruhe" hat restlos zu verschwinden in den Dienst „an" Gott: die Größe Seiner „Verborgenheit" zu bekennen in ihrem „Suchen, um zu finden" (ut inveniendus quaeratur occultus est); die Größe Seiner „Unermeßlichkeit" zu bekennen in ihrem „Finden um zu suchen" (ut inventus quaeratur immensus est); und also das Mehr je Mehr des Deus semper maior (in Ps. 62, 16) zu bekennen in ihrer Ohnmacht des Mehr-je-mehr-aufgebrochen (capaciorem facit) und Mehr-je-mehr-überflutet (ut rursus quaerat impleri). Nicht ein „göttliches Eins" ist der Sinn der „religiösen Un-

[5] Um die Schärfe des Latein zu geben, weichen wir mehrfach in der Übersetzung von Bohnenstädt ab, der aber selber schon in diese Richtung geht.

ruhe", sondern das „Von Gott gehalten unter Gott": „sorglos also übersteig' ich das übrige, wann Jener mich unter Sich hält, der ist über alles" (in Ps. 61, 2). Nicht ein „Erreichen dessen, was Gott ist" ist darum die „Gnade" der „religiösen Unruhe", sondern das „Bekenntnis der Ohnmacht": „das eben also ist die Gnade der Wohltat Gottes, die erstrangige, zurückzutreiben uns zum Bekenntnis der Ohnmacht, daß, was immer wir als Gute können, was immer wir Könnende sind, wir es in Ihm seien: daß wer Glorie hat, im Herrn Glorie habe" (in Ps. 38, 18). Und nicht ein „göttliches Wissen durch göttliches Eins" ist also das „Wissen", da hinein die „religiöse Unruhe" lichtig wird, sondern „Wissen des Menschen um sein Nichts und um Gott": „das also ist das ganze große Wissen, daß der Mensch wisse, wie er durch sich nichts ist; und daß, was immer er ist, von Gott es ist und um Gottes Willen" (in Ps. 70 s. 1, 1). Denn das Gesetz des Rhythmus der „religiösen Unruhe" ist nicht begehrender Aufstieg vom „Knecht" und „Freund" zum „Kind", sondern je neues Überraschtwerden und Überwältigtwerden durch Gott im je neuen Unten des Dienstes: „Du wenn Du auch sagest Freund, ich bekenne Knecht" (Tu licet dicas amicum, ego confiteor servum. — In Ps. 142, 6). So verschwindet alle bourgeoise Emporkömmlingschaft (ethischer oder mystischer) „religiöser Unruhe" in das adlige Zeremoniell des „Dienstes Seiner Göttlichen Majestät".

Erich Przywara S. J.

Das Vorurteil

Es ist eine merkwürdige Erscheinung, daß der Kampf gegen die Kirche, wie ihn die Enzyklopädisten begonnen und die Aufklärer übernommen haben, auf der einen Seite zwar die kirchenfeindliche Entfremdung, ja die Entgottung der Massen, anderseits jedoch die Heimkehr vieler bedeutender Menschen, die der Kirche durch Geburt und Erziehung völlig fremd gegenüberstanden, zum Glauben und zur kirchlichen Bindung im Katholizismus zur Folge hatte. Man mag von einer Konversionsbewegung sprechen und hat auch oft das Wort gebraucht, obwohl es, ausgenommen vielleicht von gewissen Jahrzehnten in England, kaum je zu einer Bewegung, die als solche eben die Masse voraussetzt, gekommen ist. Im allgemeinen handelt es sich bei den Konvertiten meistens um Einzelgänger, deren Weg zur Kirche von der Masse der Nichtkatholiken nicht verstanden wurde, und die wegen ihres Übertrittes häufig ernsten Verkennungen ausgesetzt waren. Es sind Menschen, deren Wege vielfach verschlungen sind, so daß es schwer bleibt, ihnen später im Geiste nachzuwandern. Es sind sehr oft Charaktere von starker geistiger, ja schöpferischer Kraft, die in ihrer Eigenwüchsigkeit den Mut finden, gegen den Strom des allgemeinen Vorurteils zu schwimmen, die aber auch die sittliche Größe haben, die zu einer eigenen Urteilsbildung in religiösen Dingen notwendig erscheint. Vorurteil will doch nur sagen, so meint der Holländer Marchant, das verurteilen, was man nicht kennt. Darum mußten sich diese ausgereiften Menschen, die oft eine bedeutende Stellung in der Welt hatten, wieder ans Lernen geben, und das ist hart, sich eingestehen zu müssen, daß man etwas ungekannt verurteilt hat. Härter aber noch ist es, sein ausgesprochenes Urteil widerrufen zu müssen. Es kommt die Angst vor der öffentlichen Meinung, die Angst vielleicht um Brot und Stellung und will den angehenden Konvertiten hindern, seiner Erkenntnis zu folgen. Darum gehört wirklich geistige Größe dazu, sich öffentlich zur katholischen Kirche zu bekennen. Darum ist eine „Konversionsbewegung" fast eine Unmöglichkeit, darum wird sie auch Unmöglichkeit bleiben, solange in der nichtkatholischen Welt das „Vorurteil" herrschend bleibt. Die Scheffler und Stolberg, ein Huysmans in Frankreich, ein Newman und Chesterton in England, und in neuester Zeit so manche der emigrierten Russen, eine Sigrid Undset und andere, gehören in diese Reihe der Menschen, die gegen Vorurteil und Unwissenheit sich zur Kirche durchkämpften.

In Deutschland sehr wenig bekannt ist die Gestalt eines Holländers, des ehemaligen Kultusministers der Niederlande, Dr. jur. H. P. Marchant, der strenggläubig protestantisch erzogen, nach dem Studium an der im Wesen ungläubigen Hochschule, nach einem Leben des äußern Erfolges vor ein paar Jahren den Weg zur Kirche fand. Der schmale

Kopf mit dem von einer leisen Ironie umspielten Mund, der hochgewölbten Stirn und den klaren, strengen, fast harten Augen läßt sofort erkennen, daß man einem geraden, eigenwillig denkenden Menschen gegenübersteht. Jurist und Politiker von Ruf, brachte er es zu der für das innere Leben eines Landes vielleicht einflußreichsten Stellung des Kultusminsters. Und gerade in seine Amtszeit als Kultusminister fällt sein Übertritt zur katholischen Kirche. Es ist verständlich, daß er in dem noch überwiegend protestantischen Lande infolge seiner Konversion die Leitung des Kultusministeriums aufgeben mußte. Es ist verständlich, wenn es auch beweist, wie stark das Vorurteil die Völker und selbst bedeutende Menschen beherrscht. Weniger verständlich aber ist auf den ersten Blick der Verleumdungsfeldzug, der gegen ihn ins Werk gesetzt wurde. Man wollte es nicht verstehen, daß ein Mann von solch „scharfem Geist", von solch „unerbittlicher Logik" katholisch wurde. Das konnten nur Senilität oder geheimnisvolle Quertreibereien des allmächtigen römischen Priestertums sein! Eigensüchtige Motive wurden unterschoben. Man wollte nicht einsehen, daß gerade die unerbittliche Logik, gerade der scharfe Geist ihn zur Kirche geführt hatte. All das konnte Marchant nicht irre machen an dem endlich gefundenen Glauben und in seiner Hingabe an die Kirche. Aber die Rührigkeit der Kirchenfeinde zwang ihm die Feder in die Hand, ließ ihn als Redner durch seine ganze Heimat und durch Flandern reisen, um vor aller Welt seinen Glauben zu bezeugen, seinen angefeindeten Schritt zu rechtfertigen, die Glaubensfreudigkeit der Katholiken zu beleben und bei Nichtkatholiken die Vorurteile zu zerstreuen.

Nach einer ersten kleinen Schrift, die einzig die Vorwürfe seiner Gegner zurückweisen wollte, ging er daran, in seinem Werk: „Hoe kwam ik er toe?" (Wie ich dazu kam?), das in kürzester Zeit eine Reihe von Auflagen erlebte, den seelischen Werdegang seiner Heimkehr darzulegen, mit seinen Gegnern abzurechnen und seine Apologie der Kirche darzulegen. Die Abrechnung ist eine streng sachliche und unpersönliche, in der Sache oft von einer Schärfe, die einen Andersgläubigen verletzen könnte, wenn sie nicht eben von einem Menschen käme, der die Leere dessen, was er bis dahin hatte, durchschaut und durchlebt hat. Geistvoll, ironisch und mit seiner juristisch geschulten Logik baut er sein Werk auf. So sicher und so glücklich ist er seines neuen Besitzes, daß seiner Ironie jedes Bittere fehlt, daß er mit einem humorvollen Lächeln die Waffen seiner Gegner zu zerbrechen vermag, ja daß er ihre eigenen Waffen aufgreift, um sie gegen sie zu wenden, wie er es in klassischer Art mit dem ebenso klassischen Satz von der vorurteilslosen Wissenschaft und Vernunft und dem blinden, vorurteilsgebundenen Glauben macht.

Seine Heimkehr zur Kirche ist bestimmt durch die Überwindung des „Vorurteils". Es ist typisch für einen gewissen modernprotestantischen Geist, wie er ihn aufzeigt, daß sich in dem „Vorurteil" kein Platz mehr findet für die ursprünglichen dogmatischen Streitigkeiten, die am Ausgang des kirchlichen Umsturzes standen, die für Luther und seine Gefolgsleute maßgebend waren, z. B. die Sola-fides-Lehre. In jenem Vorurteil leben nur noch die „Sentimente", die von Luther und den nachreformatorischen Jahrhunderten geschaffen wurden, Sentimente gegen das Papsttum und die Lehrgewalt, Sentimente gegen Priestertum und Beichte, gegen die Sakramente, gegen das Kreuz und die Gottesmutter, gegen die äußere Macht und Machtentfaltung der Kirche, Sentimente der Aufklärung über den Kampf zwischen Vernunft und Glauben.

Seine frühere Stellung zur katholischen Kirche bezeichnet er schlechthin als „Unwissenheit". Wie alle Konvertiten machte er eine Erfahrung, die ihn zwang, etwas zur Überwindung seiner Unwissenheit zu tun, und diese Erfahrung war für ihn das Zusammentreffen mit den Katholiken seines Landes und ihren Priestern, mit denen er durch seine Ämter immer wieder in Berührung kam. Er schreibt: „Ich fand dort (bei den Katholiken und Priestern) eine Intelligenz, eine Lebenskraft und eine Lebensfreude, ein Organisationstalent und eine liebevolle Zusammenarbeit, die mich stark beeindruckten. Ich mußte wissen, woraus diese Kräfte emporwuchsen." Und so studierte er, und als aus seiner Unwissenheit Wissen geworden ist, da bleibt ihm nur eines: katholisch werden!

Für die Art seiner Auseinandersetzung mag folgendes Beispiel dienen, das willkürlich herausgegriffen wird: „Wie allgemein die Unwissenheit über das Katholische bei Andersgläubigen ist, wird jedesmal wieder deutlich aus der Art und Weise, wie man auf die Konversionen reagiert. Diese Reaktion ist immer und überall dieselbe geblieben. Wüßte man etwas von der katholischen Glaubenslehre, dann würden sich die Zuschauer aufmerksam fragen müssen: Wie ist es möglich, daß ein vernünftiger Mensch dieses oder jenes Dogma annehmen kann? Und man würde versuchen, die Berechtigung dieser Frage zu begründen. Aber das geschieht nicht. Man redet von allerlei Dingen, die mit der katholischen Lehre nichts zu tun haben. Man unterstellt Motive, die dann als wahre Gründe weitererzählt werden. An das einzige Motiv, durch das der Konvertit sich leiten ließ, nämlich das Endergebnis seiner Untersuchung und in ihrem Gefolge die Hingabe an den Gott der Liebe, den Christus gepredigt hat, an dieses einzige wahre Motiv denkt niemand. Infolgedessen bietet ein Übertritt keine Gelegenheit zur Kritik an katholischen Dogmen. Er ruft nur Redereien über die Person des Konvertiten hervor. Man nimmt an, ein denkender Mensch könne nun einmal nicht zu dieser Ansicht kommen! Man vergißt das Wort Mirabeaus: ‚Es gibt Menschen, die sich in ihren Gedanken niemals ändern. Und das sind Menschen, die überhaupt nicht denken.' Die Wohlwollenden erklären, daß sie den Entschluß ‚respektieren'. Als ob etwas anderes möglich wäre!"

Die Gründe der Unwissenheit sieht er in mangelndem religiösem Interesse oder in der Angst, die eigene überkommene Religion zu überprüfen, oder in der seit der Reformation vorhandenen unbestimmten Abneigung gegen Rom. Das Vorurteil beherrscht die nichtkatholischen Christen der ganzen Welt, beherrschte auch ihn. Er aber kam dazu, es zu überwinden, kam dazu durch ein hartes Studium. Es ist ihm wahrhaftig nicht leicht geworden. Aber nach der Überwindung seines Vorurteils schrieb er sein Werk, um die Katholiken durch die Freude am Glauben anzueifern und sie aufzufordern, das ihre zur Überwindung des Vorurteils beizutragen.

In überraschender Einfachheit und klarer Schärfe des Geistes geht Marchant seinen Weg, geht er mit sich selbst und seinem Vorurteil ins Gericht. Er schont sich nicht und schont auch seine Gegner nicht. Aber diese Schonungslosigkeit ist getragen von einer tiefen Liebe zu den im „Vorurteil" Befangenen, von einem echten Verständnis ihrer schweren Lage. Hoffentlich kann das Werk bald in deutscher Übersetzung vorgelegt werden.

Georg Alfred Lutterbeck S. J.

Besprechungen

Kirche

Die Gestalt der Kirche. Eine Einführung in Geist und Form des kirchlichen Verfassungsrechtes. Von Domvikar Dr. Dr. Erwin Roderich v. Kienitz. 8° (267 S.) Frankfurt a. M. 1936, Fr. Borgmeyer. Geb. M 5.40

„Wir erleben in der Gegenwart, wie die Lehre von der Kirche eine immer stärkere Bedeutung gewinnt. In rascher Folge erscheinen Bücher, die von der Kirche, von ihrem Dogma, ihrer Moral, ihrer Liturgie handeln. An einer Darstellung der rechtlichen Struktur der Kirche, ihrer Verfassungsgrundgesetze, ihrer ständischen und hierarchischen Gliederung fehlte es bis jetzt" (Einführung). Die Darstellung geht aus von den Strukturgesetzen der kirchlichen Verfassung. Nach kurzer, übersichtlicher Behandlung der kirchlichen Stände spricht der übrige größte Teil des Buches von den kirchlichen Ämtern. Das Buch ist mit seiner klaren, sachlichen Orientierung und seiner fesselnden Darbietung eine glückliche Ergänzung der mehr dogmatischen Darstellungen des Wesens der Kirche. Charakteristische Details geben dem Bilde der äußern Gestalt der Kirche Farbe und Leben. Trotzdem steht die Kirche als Ganzes vor uns, als Wunderwerk des in ihr fortwirkenden Christus. An manchen Stellen bedauert man, daß die kurze Zu-

sammenfassung nur eine Übersicht geben, nicht befriedigend unterrichten konnte. Bei der Darstellung des Ordenswesens sollte neben der großen Bedeutung der „alten" Orden das Providentielle neuer Stiftungen herausgestellt werden. Übrigens ist längst autoritativ entschieden, daß die Gesellschaft Jesu ein „Orden" im alten und neuen Sinne und sogar ein Bettelorden ist.

O. Pies S. J.

Die Heimholung der Welt. Von Oskar Bauhofer. 12° (X u. 272 S.) Freiburg 1937, Herder. Geb. M 4.—

Bauhofer will den Katholiken zeigen, wie sie die Welt „heimholen" sollen aus der „Zerstreuung", aus der Gottentfremdung. Das Ideal wäre die Synthese zwischen Natur und Übernatur, wie sie von Augustin entworfen, im Mittelalter gelebt und von Thomas gedanklich aufgehellt wurde. Der dieser Synthese zustrebende „christliche Humanismus" ist ein Hineinwachsen in immer größere Gottförmigkeit, ein sakramentaler Lebensstil, weil zu tiefst begründet in unserer gnadenhaften Eingliederung in Christus. Nur durch diese christliche Lebenshaltung kann der „Mythos" überwunden werden. Wir Katholiken sollen die durch die Vorherrschaft der Technik entgeistigte Welt wieder durchspiritualisieren. Der konkrete Ausdruck dieser unserer Aufgabe ist die „Katholische Aktion", deren Neuheit nicht in dem Aufruf der Laien zur Mitarbeit besteht — Klerikalismus und Laientum sind bürgerliche Kategorien —, sondern darin, daß die Kirche nur noch mit der freiwilligen Mitarbeit ihrer Kinder rechnet und nicht mehr mit den öffentlichen Einrichtungen.

Das Buch vermittelt wertvolle Anregungen. Einzelne Aufstellungen werden wohl verschiedene Beurteilung finden. Hat es die Kirche im katholischen Barock nicht noch einmal zu einer großartigen Synthese von Natur und Übernatur gebracht? Sollte Thomas Morus wirklich der letzte Vertreter der abendländischen Idee sein? Ein wenig hinterläßt das Buch den Eindruck, als ob die Kultur als Mittel zum Aufbau des Gottesreiches doch unterschätzt würde. Die heutige Zeitlage mag manche vielleicht zu einer Minderbewertung des Irdischen hinneigen lassen, die gar nicht den Zeiten christlicher Hochkultur im Mittelalter und im Barock entspricht.

M. Rast S. J.

Bauschäden im Hause Gottes. Die irdischen Gebrechen der Kirche. Von Dr. Wilhelm Everhard. 8° (256 S.) Wiesbaden 1936, Matthias Grünewald. Geb. M 4.75

Der Verfasser will in geschichtlicher Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit seiner Darstellung „zu dem geschichtlichen Erweis beitragen, daß im irdischen Gang der Christenheit die sichtbare Entfaltung des innern idealen Lebens die vielfältigen Erscheinungen schwächlichen und schuldhaften Versagens wirklich überwiegt" (7). Die Art und Weise, in welcher er mehr thematisch als chronologisch vorangeht (etwa „Die Männer mit Krummstab und Schwert"; „Was tat und tut die Kirche mit Geld und Gut?"; „Parteiisches Verhalten und Willfährigkeit gegenüber irdischen Mächten" usw.), läßt es zwar nach erstem Lesen bei dem notwendigen Eingehen auf viele Einzelheiten nicht zu einem geschlossenen Eindruck kommen, anderseits wird wohl durch diese Aufteilung das Nachschlagen bei bestimmten Fragen erleichtert. Der Verfasser macht sich das bekannte Wort von Görres zum Leitsatz, der treu befolgt wird: „Es ist nicht zu besorgen, daß die Wahrheit je durch die strengste Wahrhaftigkeit gefährdet wird." Reiches Material wird der Leser finden, der gläubige, der in seinem Glauben durch diese Menschlichkeiten zwar nicht beunruhigt wird, aber doch sich ernstlich mit ihnen auseinandersetzen muß; der noch außen stehende und im Ringen stehende, welcher an den Früchten den Baum zu erkennen sucht. Das Buch hat eine wichtige Sendung, und der „Versuch", wie der Verfasser sein Unternehmen bezeichnet, dürfte weithin geglückt sein. Th. Hoffmann S. J.

Erfahrungen aus dem Konvertitenunterricht. Von W. Leblanc S. J. 8° (140 S.) Paderborn 1936, Winfriedbund. Kart. M 2.—, geb. M 3.—

Die Erfahrungen, die ich im Laufe von siebzehn Jahren im Verkehr mit mehr als zweitausend Konvertiten machte, suchte ich in dem Büchlein niederzulegen. An der Hand zahlreicher schrift-

licher Berichte von deutschen und dänischen Konvertiten zeichne ich die seelische Lage der Andersgläubigen, die zum katholischen Priester kamen, lasse sie erzählen, was sie veranlaßte, dem katholischen Glauben näherzutreten, was sie zum katholischen Bekenntnis hinzog und welche innere und äußere Hindernisse sie zu überwinden hatten. Daran schließen sich Winke für den Leiter des Unterrichts, wobei Augustins Schrift „De catechizandis rudibus" ausgiebig verwertet wird, ferner Gedanken über Gegenstand, Dauer und Hilfsmittel des Unterrichts, endlich einige praktische Vorschläge für Aufnahme und Erstkommunion der Konvertiten und die fernere Betreuung der Aufgenommenen.

W. Leblanc S. J.

Geschichte

Der Aufstieg des Reiches. Deutsche Geschichte von 1807 bis 1871/78. Von Erich Marcks. 2 Bde. 8° (1128 S.) Stuttgart 1936, Deutsche Verlags-Anstalt. Geb. M 24.—

Erich Marcks schenkt uns ein reifes Alterswerk, in dem noch jugendliche Leidenschaft wogt, gebändigt von weiser Einsicht. Dieser große Abschnitt unserer Geschichte, der Aufstieg zum Reiche Bismarcks, ist schon oft dargestellt worden, aber jedes Geschlecht hat wieder das neue Recht auf seine Sicht, zumal wenn sie ihm von einem so Kundigen eröffnet wird. Es legt sich bei dem neuen Werk der Vergleich nahe mit der jüngsten Geschichte Deutschlands im 19. Jahrhundert von Franz Schnabel. Dieser will ein anschauliches Bild der schaffenden Kräfte des neuen Deutschlands geben. In ruhiger und farbenreicher Darstellung schildert er das Kulturerbe des 19. Jahrhunderts, von dem aus dann Spiel und Kampf der staatspolitischen, der wirtschaftlichen und technischen, der wissenschaftlichen und religiösen Kräfte in so verwirrender Vielfalt und Verschlingung abrollten. Marcks arbeitet dramatischer; alles ist auf das eine politische Ziel, auf den Bau des Reiches, ausgerichtet, auch wenn er in packenden, gehaltvollen Sätzen von dem kulturellen Leben des Volkes spricht. Es geht etwas von dem heißen Atem Heinrich v. Treitschkes durch das Buch; aber ohne die verengende Parteileidenschaft jenes alten, kleindeutschen Zürners. Man vergleiche da z. B. die Gestalt Metternichs bei beiden, um den Fortschritt geschichtlicher Gerechtigkeit seit Treitschkes Tagen zu sehen. Marcks ist ein Historiker von weitem Blick, aber er schreibt mit dem Herzen. Er hat in seiner Jugend noch die Aufrichtung des Reiches Bismarcks erlebt und sieht das große Werk uns heute von neuem als Aufgabe gestellt.

Ohne auf Einzelheiten des Buches einzugehen, fassen wir den Gesamteindruck. Da ist kein Zweifel, daß es gerade uns Katholiken eine starke Anregung geben kann. Man wirft uns zuweilen vor, unsere so eindringliche Lebensschau vom Religiösen her verkümmere leicht den Blick für den Eigenstand und Eigenwert der politischen Dinge. Wie dem auch sei, jedenfalls tut der gebildete Katholik gut, sich den realpolitischen Sinn unserer eigenen jüngsten Vergangenheit und Gegenwart von befugten Führern deuten zu lassen. Erst dann kann man mit Frucht jene Spannung durchleben und durchkämpfen, die mit dem unauflöslichen Zueinander von Staat und Religion stets gegeben ist und keinem reifen Menschen erspart bleibt. Wie wir es uns nie versagen können, die sachgerecht erfaßte irdisch-geschichtliche Wirklichkeit in den höheren Zusammenhang unseres Christenglaubens zu stellen, so muß unsere religiöse Schau stark genug sein, die erdschwere Realität nicht zu verflüchtigen, sondern in ihrem Eigengewicht gelten zu lassen. Zu einer solchen Schulung könnte auch das Buch von Marcks dienen. Es sagt uns nicht das letzte Wort, das wir aus unserer Geschichte, der Geschichte des Reiches, vernehmen möchten, aber sein Wort muß gehört werden.

E. Böminghaus S. J.

Albert der Deutsche. Leben und Wirken des Albertus Magnus. Von Ludw. A. Winterswyl. 8° (119 S., 6 Tafeln) Potsdam 1936, Athenaion-Verlag. Geb. M 3.50

Man kann nicht sagen, daß dieser große Sohn des deutschen Mittelalters in der modernen wissenschaftlichen Literatur vernachlässigt worden ist. Das

vergangene Jahrzehnt hat förmlich eine Albert-Literatur geschaffen. (Eine knappe Bibliographie findet sich am Ende des Buches.) In der deutschen Wissenschaft hat er endlich den gebührenden Platz erobert. Im Bewußtsein des deutschen Volkes klafft die Lücke aber noch, und deshalb ist die neue Schrift zu begrüßen. Winterswyl hat wirklich in diesem Leben Alberts, des großen, heiligen Deutschen, die bisherigen Ergebnisse in eindringlich knapper, volksnaher und formschöner Sprache zusammengefaßt.

Wertvolle Kapitel sind die über Alberts geistesgeschichtliche Tat („Die große Tat in geschichtlicher Wende", „Erforscher und Deuter der Natur", „Weltweiser und Gottesgelehrter"). Ein besonderer Vorzug des Buches sind die schlagenden und oft überraschenden Formulierungen über wichtige Probleme des mittelalterlichen Geisteslebens. Aus dem Kapitel über den „Erforscher und Deuter der Natur" wird klar, daß Albert an einer entscheidenden Stelle der mittelalterlichen Geistesgeschichte steht. Er hätte zum Beginn einer neuen Einheit von Glauben und Wissen, von Theologie und Naturwissenschaft werden können. Leider blieb der Ausbau der Naturwissenschaften liegen und einer späteren theologiefeindlichen Zeit vorbehalten. Auch ist es schade, daß im Ausbau der mittelalterlichen Geisteswissenschaft das deutsche Element, die Vertiefung in die Natur und in die menschliche Seele, nicht stärker zur Geltung kam. Winterswyl erwirbt sich ein Verdienst mit seinem Buch, wenn er dem deutschen Volk in Albert eine Zukunftsmöglichkeit aufzeigt, „die zugleich eine christliche und eine deutsche ist". Und wir hoffen mit dem Verfasser, daß das Vermächtnis des großen Deutschen aus unserem schicksalhaften Mittelalter bei „den Hoffnungen für die kommende Weltstunde steht, um deren Entscheidung Deutschland zu ringen hat" (119). F. Strobel S. J.

Die Stuarts. Von Eva Scott. 8° (525 S., 19 Abbild., 8 Dokumente, 1 Stammtafel) München 1936, Callwey. M 8.50; geb. 10.—

Charme, Glanz und Leid umwittern den Namen Stuart: Unglück zeichnet die ersten Stuarts, in Fotheringhay fällt das Haupt Maria Stuarts, in Whitehall das ihres Enkels, Karls I.; Karl II. kommt, Jakob II. geht wieder in die Verbannung, die männlichen Erben verzehren sich in vergeblichen Heimkehrhoffnungen, der letzte stirbt als Kardinal in Rom (1807), während eine weibliche Linie zur Herrschaft kam. Stuartabstammung half der heute regierenden Familie einst auf den Thron (1714). Mitfühlend, in verhaltenem Pathos, aber doch wieder nüchtern (eine echt englische Biographie), erzählt die Verfasserin den wechselvollen Weg der Familie, bedacht vor allem auf die Zeichnung der persönlichen Schicksale ihrer Helden. Wenn sie auch überspitzt meint, daß kein anderes Haus so geliebt wurde (S. 5), sucht sie doch einseitige Loyalität zu vermeiden und nennt auch die Schwächen der Stuarts (vgl. Maria Stuart 70 ff.; den Entschuldigungen kann man nicht immer zustimmen). Sie betont mit Recht, daß die Religion die (besser: eine) Hauptursache der schweren Prüfungen des Hauses war, aber eng dazu gehört das Ringen mit den Freiheitsforderungen des Volkes (hier wäre eine tiefere Beachtung des europäischen Gesamtproblems zu wünschen). Die Stuarts verloren den Kampf, weil ihre absolutistischen Neigungen (Scott lehnt sie ab) im Land der Freiheit reaktionär, nicht fortschrittlich wirkten; sie besaßen zudem nicht die kühle Konsequenz der Tudors; anderseits (wie man aus Scott entnehmen kann) waren sie wohl zu impulsiv (keltisch-romanisches [vgl. Eheschließungen] Erbteil?), um in die Ruhe konstitutionellen Gentlemankönigtums zu passen. Das Weltreich ist aus ihren Eigenschaften nicht gewachsen, aber ihre seelische „Empfindsamkeit" ließ wohl die Mehrzahl von ihnen offen zu jener auch von Scott achtungsvoll genannten Glaubensbereitschaft, die einzigartig in Jakob II. hervortrat, dem Manne, der „drei Königreiche für eine Messe" gab. S. 352 ff. wird seine taktische Unklugheit betont, aber über kurz oder lang hätte das Problem: katholischer König im protestantischen Land, doch zur Konsequenz Jakobs gezwungen. — Zu begrüßen wäre Angabe des Wichtigsten an Quellen und Literatur sowie ein Sachregister.

W. Kölmel.

Musik

Musik des Mittelalters und der Renaissance. Von Dr. Heinrich Besseler. 8° (326 S.) Potsdam 1935, Akadem. Verlagsgesellschaft Athenaion. („Handbuch der Musikwissenschaft" hrsg. von Dr. Ernst Bücken.) M 20.50

Mit diesem Band ist das „Handbuch der Musikwissenschaft" abgeschlossen. Unter den 10 Bänden mit zusammen 2662 Seiten ist der vorliegende Band der umfangreichste. Und doch bedauert man beinahe die verhältnismäßige Knappheit, mit der da und dort wichtige Themen behandelt werden mußten. Eines aber bedauert man nicht: daß dieser Band als letzter erschienen ist; denn nur so war es möglich, die neueste Literatur noch bis zum Erscheinungsjahr herauf zu verarbeiten.

„Vom Gregorianischen Choral über die mittelalterliche Formenwelt bis zur Polyphonie des niederländischen Zeitalters" will uns der Verfasser führen. Gleich seinen Schwesterbänden setzt auch dieser Band die Kenntnis der äußern Musikgeschichte als bekannt voraus und sieht seine Hauptaufgabe in der geistesgeschichtlichen Verbindung.

Die erste Hauptfrage gilt den Voraussetzungen, aus denen die mittelalterliche Musik erwachsen ist: die christliche Kultmusik der Spätantike, des frühen Mittelalters, Ursprung der Mehrstimmigkeit u. ä. — Fragen von weiterem Interesse, die demnächst auch in dieser Zeitschrift etwas ausführlicher dargestellt werden sollen. Am glänzendsten ist wohl herausgestellt die große Synthese des gotischen Zeitalters. Das war die Zeit des „Glaubens an eine statische Ordnung der Dinge, des Glaubens an das Weltgeheimnis der Zahl". Und doch hatte sich bereits eine Kluft gebildet zwischen der gotischen Ars nova und dem Universalismus des Mittelalters. Interessante Parallelen zur neueren Musikgeschichte tun sich auf: so, wenn die Musik gegen Ende des 13. Jahrhunderts sich nicht mehr an breite Kreise wendet, sondern der Zuhörerkreis sich verengt in Fachmusiker und gebildete Kenner. Was die Aufnahme der Terz und des Dreiklangs als gleichberechtigte Größen in die überlieferte Klangordnung bedeutete, können wir Heutigen uns wohl nicht mehr vorstellen. Wir erleben weiter eine mittelalterliche „Romantik" im 14. Jahrhundert, ein Wideraufgreifen und Wiederanknüpfen an ältere Formen; der Erfolg jedoch wird nur noch „eines Schattens Schatten" genannt.

Was man gewöhnlich als 1. niederländische Epoche bezeichnet, gilt für den Verfasser mit guter Begründung als „burgundische" Epoche; sie übernahm die Form der vorausgegangenen Zeit und suchte sie von innen her zu erneuern, umzugestalten, im Gegensatz zur späteren „niederländischen" Schule, die den Neuaufbau einer musikalischen Technik und Form von unten her erstrebte. In dieser eigentlich niederländischen Schule blüht dann der Geist spätmittelalterlicher Mystik, eines Thomas von Kempen u. a., auf. Daneben und später sehen wir die Ausstrahlungen der katholischen Restauration in ihren großen Vertretern Palestrina und Orlando und ungezählten andern. Sehr fein werden zum Schluß des Werkes noch aufgezeigt die manchmal unmerklichen, oft aber ganz offenkundigen Übergänge zum Barock. Alle Musikfreunde werden dem Verlag Dank und Anerkennung zollen.

G. Straßenberger S. J.

Schöne Literatur

Feuer vom Himmel. Von Jakob Kneip. 12° (446 S.) Leipzig 1936, Paul List. M 5.80

„Feuer vom Himmel" ist der Geist eines Christentums, das auf der einen Seite letzten Ernst machen soll mit Armut und Schmach und Kreuz des Herrn, anderseits unerschrocken lebendig in das Lebendige einer neuen Zeit schreitet. Kneip schildert, wie Martin Krimkorn aus den Erschütterungen seiner Liebe zu Alice (wie sie in der „Porta nigra" gezeichnet waren) und aus den harten Prüfungen des Weltkrieges in diesen Geist langsam hineinreift, der groß und liebenswürdig zugleich in der Gestalt seines Bischofs sich darstellt, dessen Regens im Priesterseminar er zuletzt wird: „Löst euch von allem, was in der Welt noch lockt, denn das Christentum fordert den ganzen Menschen. Der Priester ... rückt mit der Weihe in die Reihe der Verkünder und Bekenner und muß zum höchsten Einsatz — zum Einsatz

seines Lebens in jeder Stunde bereit sein. Eure große Berufung und priesterliche Aufgabe ist die, das Christentum zu verwirklichen, indem ihr es in eurem ganzen Tun und Wesen lebt; denn euer Leben und euer Zeugnis wird in Menschen mehr für Gott gewinnen, als alle Worte und Beweise" (197). Kneip läßt aber dieses Feuer in Krimkorn noch und in manchen seiner Umgebung versucht und geprüft werden durch das Feuer der Sinne, — gewiß nicht um einer „Skandalchronik" willen, aber doch so, daß der Riß durch den Roman hindurch bleibt: auf der einen Seite eine restlose Begeisterung für das Religiöse, auf der andern Seite ein nie ganz durchklärtes Gefangensein durch das Sinnlich-Erotische. So spaltet sich die Dichtung doch schließlich auf: einerseits eine Prophetie eines neuen Pfingsten, die aber nicht recht Gestalt wird, anderseits eine Sexualisierung der Stellung zur Frau, im Entweder-Oder zwischen dinglich sinnlicher Anlockung und Abgestoßensein. Die letzte Folge ist, daß die ruhige Mitte der Erde entschwindet vor dem Riß zwischen entflammtem Geist der Programme und dumpfer Dämonie des Triebs. In der Priesterpsychologie Kneips fehlt das Mariengeheimnis: wie durch Maria der Logos Fleisch wird und darum das Empfangen und Trägen und Austragen der Frau so durchheiligt, daß die Heilige Schrift von Anfang bis zu Ende nicht Bedenken trägt, in der Sprache dieses Empfangens und Tragens und Austragens vom Sich-Schenken und Weiter-Schenken des göttlichen Lebens zu sprechen. Die innere Beziehung, in der der Priester als Ausspender des Lebens Christi zur jungfräulichen Mutter und Braut Christi steht, setzt ihn einerseits aus der Verstiegenheit reiner Ideale in die menschliche Wirklichkeit und klärt und heiligt anderseits seine Beziehung zur Frau überhaupt, aus dem Krankheitstaumel zwischen Anlockung und Verachtung in die Freiheit der Ehrfurcht. E. Przywara S. J.

Das Ende des Hauses Alard. Roman. Von Sheila Kaye-Smith. 12° (397 S.) Köln 1936, J. P. Bachem. Kart. M 4.70, geb. M 5.80

Daß menschliche Ordnungen, jahrhundertealte, festgefügte und ehrwürdige von Innen her zerbrechen und zur Unordnung werden, wenn sie nicht von jeder Generation unbefangen in lebendige und neue Beziehung zur Gottesordnung gesetzt werden, das stellt der große Roman der englischen Dichterin dar. So finden in ihm Familie, Religion, Treue, Arbeit, Gehorsam, Freundschaft und Liebe ihr Gericht, da uns alle diese Werte in den einzigartig plastisch gestalteten und verschiedenen Gliedern der einen Familie und ihrer Umgebung begegnen, ein Gericht nicht von außen, sondern durch ihre immanente Fülle oder Schwäche. Daher steht der Roman einer alten englischen Familie ganz in der Auseinandersetzung unserer Tage. Man denkt an die „Kristin" oder den „Olav" der Sigrid Undset. Lebendig stehen die Gestalten da, der alte Squire, sein Sohn Peter, dessen Bruder Gervase, die drei ungleichen Schwestern, die Familie des Farmers Godfrey, der engherzige Landgeistliche George und seine sentimentale Frau, die Jüdin Vera, der weise Dr. Mount und seine Tochter Stella mit dem starken, liebenden Herzen. Doch sie alle sind reflexiver als Sigrid Undsets Gestalten. Zuweilen scheint sogar ihr Charakter zu klar und bestimmt gezeichnet zu sein, um die Ordnung, in der sie stehen und leben, die sie erfüllen oder gegen die sie fehlen, sichtbar zu machen. Zu Grunde geht alles, was nicht von einer festen, klaren, doch warmen, selbstlosen Liebe getragen und durchlebt ist. Die Übertragung ins Deutsche durch Paula Saatmann ist meisterhaft. H. Kreutz S. J.

Die wundersame Straße. Von Friedrich Schnack. 12° (253 S.) Berlin 1936, Propyläen-Verlag M 3.50; geb. M 5.—

Von der Straße hat Silvester die Unruhe geerbt. „Er liebt die Straße, versteht ihre geheime Sprache, hört ihr langgedehntes Wanderlied, gespielt vom Wind, geschrieben in den Sand." Als Musiker zieht er aus dem Bayrischen zum Bodensee, der ersten Liebe nach, um nur ihr Grab zu finden. Die Straße wendet sich. Viel Sonnenschein, manche Entbehrung und Enttäuschung erwarten ihn. Nur der Hund bleibt ihm treu, und die Hand des Kindes rettet ihn auf der Straße der großen Weltstadt. Am Ende

der Straße aber steht das Glück neu errungenen und zugleich unerwarteten Lebens und Liebens. In der schneebedeckten thüringischen Landschaft bleibt der Wanderer rasten. Schnacks Schaffen erreicht mit diesem „Roman von Unruhe und Liebe" die Höhe, wo Idyllisches und Realistisches ineinander übergehen und das Fabulieren Menschengeschick mit Landschaft und Tierwelt in eins verschmilzt. Die Not und Angst des Unterwegs wird in der Rückschau gemildert zu bejahendem Ernst und läßt Raum genug für unbeschwerte Lebensfreude. So verhalten ist das Gefühl, daß es nicht die Lust am Träumen stört. Aber so ernst und tief wird die Frage nach dem Wege des Menschen nicht empfunden, daß die ewige Heimat aller Pilgernden auf solch wundersamer Straße sich erahnen ließe. H. Fischer S. J.

Das Haus am Fohlenmarkt. Roman. Von Josef Martin Bauer. 12° (344 S.) Berlin 1936, Propyläen-Verlag. Geb. M 5.—

Die Geschichte einer Stadt wird beschrieben, die sich aus Unbedeutendheiten zusammensetzt, die darauf wartet, daß sich einmal etwas ereignet, die an ihrer eigenen Bedeutungslosigkeit und Leere unterzugehen droht. Nur in dem Notizbuch des Rentamtsschreibers ist so etwas aufgezeichnet wie Geschichte, Stadtklatsch, der sich von Skandalen nährt. Die Schicksale, Allerweltsschicksale, sind flach und rühren nicht. Die einzigen, die sich gegen das Nichts und die Verlogenheit aufbäumen, die junge Generation, beginnen doch nur wieder dasselbe, was die Väter und Mütter so bedeutungslos machte und die Stadt zum Untergang zu verurteilen droht. Die Kleinstadt, die keinen eigenen geistigen Mittelpunkt zu besitzen und keinen äußern Einfluß etwa aus Volk und Landschaft zu erfahren scheint, ist Bild einer versunkenen Zeit. Die Schicht der hier geschilderten Bürgerlichkeit kann auch durch die Vielfalt der ineinander verstrickten Einzelschicksale nicht zusammenwachsen, und gar einen über die Zeitlichkeit hinausweisenden Sinn sucht man vergebens. H Fischer S. J.

Hohe Zeiten im Priestertum. Werkbuch zur Gestaltung von Priesterfeiern. Bearbeitet von P. Wilhelm Peuler S. J. Mit Notendruck und Geschenkausstattung. 8° (250 S.) Frankfurt a. M. 1937, St. Georg-Verlag. Ganzleinen M 7.50

Das Werkbuch ist ein Versuch für eine neue Aufwertung der Priesterfeier. Die hohe Idee des katholischen Priestertums verlangt eine würdige Gestalt aller Feierstunden, die es irgendwie verherrlichen. Zur Priesterweihe und Primiz, zur Einführung des Pfarrers, zur Missionsentsendung, zu Bischofsempfang, Papstfeier usw. bietet das Werkbuch Anregung und Texte. Es bringt eine Fülle von Dichtungen, Liedern, Werkaufsätzen und Übersichten bei strenger Siebung. Mitarbeiter sind zahlreiche bekannte katholische Autoren, meistens mit Originalbeiträgen. Viele ausgeführte Beiträge sind auch als Sonderdrucke billig zu beziehen. Zugleich aber will das Werkbuch ein Feierbuch für den Priester sein und für alle, die im Schaffen für das Gottesreich dem Priester zur Seite stehen. Sie alle sollen in ihm Ermutigung und eine helle Freude finden. So ist das Werkbuch auch ein Geschenkwerk zum Aufbau einer hohen und priesterlichen Gesinnung im ganzen Gottesvolk. W. Peuler S. J.

Lob der deutschen Familie. Ein Hausbuch älterer und neuer deutscher Dichtung. Hrsg. von Martin Rockenbach. Mit Bildern von Maria Braun. gr. 8° (332 S.) Freiburg i. Br. 1936, Herder. Geb. M 5.40

Eine große und tiefe Freude steigt in uns auf, wenn wir dieses Buch durchblättern und entdecken, daß so viele unserer deutschen Dichter klangvollen Namens so viel Schönes und Liebes zum Lobe der deutschen Familie gesagt haben. Die Vertrautheit des Herausgebers mit der deutschen Dichtung alter und neuer Zeit und seine Ehrfurcht vor der hohen Aufgabe haben ein Werk geschaffen, das — in dem schmucken Gewand und mit den freundlichen Bildern — wirklich verdient, ein Hausbuch zu werden. Bei kleinen und großen Ereignissen des Familienlebens, im nüchternen Alltag und in froher Stunde kann dieses Buch Einkehr und Sammlung schenken, Erheiterung und festliches Licht.

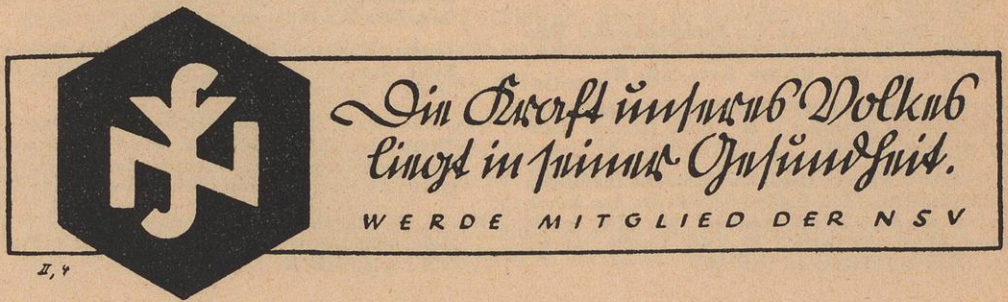
Als Christen kommt uns, wenn wir dieses Buch in der Hand halten, die

Größe unserer Aufgabe zum Bewußtsein: Die Dichter, die hier als Familienväter oder -mütter aus eigenem Glück heraus oder auch als junge Menschen aus der Sehnsucht nach dem Schönsten, was irdisches Glück schenken kann, das Lob der deutschen Familie singen, veranschaulichen, wieviel deutsche Kultur aus dem Boden der Familie gewachsen ist. Diese Familie aber ist geworden aus der Lebenshaltung, die Jesus Christus gelehrt hat. Und so ist es uns gegeben, dafür zu sorgen, daß auch in den kommenden Jahrhunderten das Lob der deutschen Familie gesungen werden könne. E. Rommerskirch S. J.

Klaus von der Flüe. Der Retter des Schweizer Volkes. Erzählung von Artur Maximilian Miller. 8° (125 S.) München o. J., Kösel & Pustet. Geb. M 3.60

Im Jahre 1937 begeht die Schweiz das 450jährige Jubiläum ihres seligen Landesvaters Nikolaus von (der) Flüe, genannt Bruder Klaus († 1487). Einen eigenartigen literarischen Beitrag zu dieser national-religiösen Feier stellt das kleine Buch von Miller insofern dar, als der Verf. nicht selbst Schweizer ist, sondern aus dem Schwabenlande stammt und über die landschaftlichen und anderweitigen Verhältnisse des befreundeten Nachbarstaates nicht aus eigener Anschauung Bescheid weiß. Der Verfasser schreibt im Geleitwort zu seinem Buche: „Ich hatte, als ich meinen ‚Klaus' schrieb, die Schweiz noch nie gesehen. Ich hatte die Mittel nicht, dorthin zu reisen. Aber mehr noch als dies: ich suchte nicht die äußern Daten.... Und so möchte ich den Schweizer bitten, kein Porträt seiner Geschichte und Landschaft in meinem Buche zu suchen, er findet es nicht. Von diesem Gesichtspunkt aus müßte es ihm fehlerhaft erscheinen. Er möge nicht die Biographie des Bruder Klaus darinnen suchen, sondern etwas ganz anderes — das Fortwirken eines ‚ewigen Falles', wie ihn der Bruder Klaus darstellt, in einer neuen Zeit, einem andern Volkstum, einer von seinem Wesen ergriffenen, aber andersgearteten Seele."

Mit lebhaftem Interesse verfolgt nun der Leser den tiefen Eindruck, den die hehre Gestalt des Einsiedlers vom Ranft auf einen geistig hochstehenden ausländischen Beobachter auch in unserer Zeit noch auszuüben vermag. Zu bedauern bleibt aber doch, daß bei dieser Lektüre etwas viele unzutreffende oder auch direkt falsche biographische und topographische Angaben immer von neuem daran erinnern, wie dem Verf. zu einem sonst sympathisch anmutenden literarischen Unternehmen allerlei kaum entbehrliche Vorkenntnisse fehlten. — Einige Berichtigungen: Vom Ranft steigt man zum Flüeli hinauf, nicht hinunter. Sarnen liegt an der Aa (Sarner Aa; an der Aare liegt Bern). Der Halbkanton, dessen Hauptort Sarnen ist und zu dem auch die Gemeinde Sachseln mit Flüeli und Ranft gehört, heißt Obwalden, nicht Oberwalde. Die Frau des Bruders Klaus und Mutter seiner zehn Kinder hieß Dorothea, nicht Gritli. A. Stockmann S. J.



EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Bach, A., Deutsche Volkskunde. Ihre Wege, Ergebnisse und Aufgaben. Lex.-8° (XX u. 530 S. mit 18 Karten) Leipzig 1937, S. Hirzel. 17.80 M.

Bastgen, B., O.S.B., Die Verhandlungen zwischen dem Berliner Hof und dem Heiligen Stuhl über die konfessionell gemischten Ehen. gr. 8° (XVI u. 286 S.) Paderborn 1936, F. Schöningh. 16 M.

Buchner, F., Volk und Kult. Studien zur deutschen Volkskultur. [Forschungen zur Volkskunde Heft 27] gr. 8° (42 S. u. 1 Tafel) Düsseldorf 1936, L. Schwann. Kart. 1.70 M.

Caro, L., Kapitalismus und Solidarismus. gr. 8° (320 S.) Wien 1937, Fr. Leo & Co.

Cassotti, M., La pedagogia di Antonio Rosmini e le sue basi filosofiche. gr. 8° (VI u. 214 S.) Mailand 1937, Vita e Pensiero. 12 L.

De Ros, F., O.M.C., Le Père François d'Osuna, sa vie, son oeuvre, sa doctrine spirituelle. 8° (XX u. 704 S.) Paris 1936, G. Beauchesne. 70 Fr.

Dixelius, H., Die Pflegegeschwister. Roman. 12° (198 S.) Berlin 1937, Wichern-Verlag. Geb. 3.50 M.

Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke. (Hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgesellschaft.) Die lateinischen Werke. I. Bd. 1. Lfg. 4° (80 S.) Stuttgart 1937, W. Kohlhammer. Subskr. 1 M.

— Die deutschen und lateinischen Werke. (Hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgesellschaft.) Die deutschen Werke. I. Bd. 2. Lfg. 4° (80 S.) Stuttgart 1937, W. Kohlhammer. Subskr. 1 M.

Folk, Zeitschrift des internationalen Verbandes für Volksforschung. 1. Jahrgang. 1. Heft. 4° (112 S. mit 27 Abb.) Leipzig 1937, S. Hirzel. Jährlich 4 Hefte zus. 15 M.

Gehlen, A., S.J., Vorurteile. Ein großes Hindernis der religiösen Einigung Deutschlands. 12° (116 S.) Paderborn 1937, F. Schöningh. Kart. 0.90 M., ab 10 Expl. 0.80 M.

Giesau, H., Die Meißner Bildwerke. Ein Beitrag zur Kunst des Naumburger Meisters. 4° (82 S. mit 64 Abb.) Burg bei Magdeburg 1936, A. Hopfer. Kart. 6.50 M.

Gilson, E., und Ph. Böhner O.F.M., Die Geschichte der christlichen Philosophie. II. Lfg.: Die Geschichte der Frühscholastik. gr. 8° (126 S.) Paderborn 1937, F. Schöningh. 2.40 M.

Gröber, C., Erzbischof, Gott! Die Ur-Tatsache, der Ur-Grund, das Ur-Geheimnis. kl. 8° (74 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. Kart. 0.60 M.

Hauer, E., W. Ziegenfuß und G. Jung, Philosophen-Lexikon. 2. Lfg. Lex.-8° (80 S.) Berlin 1937, E. Mittler u. Sohn. 2.50 M.

Heiler, J., Unser Glaube an den Auferstandenen. Eine geschichtsmethodische Darlegung. kl. 8° (V u. 106 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. Kart. 2.40 M.

Hessen, J., Die Geistesströmungen der Gegenwart. kl. 8° (185 S.) Freiburg i. Br. 1936, Herder. Kart. 2.20 M.; geb. 2 80 M.

Kalt, E., und P. Ketter, Der Römerbrief und Die beiden Korintherbriefe. [Die Heilige Schrift für das Leben erklärt. Herders Bibelkommentar Bd. XIV] gr. 8° (XX u. 460 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. 11 M.; geb. 14.40 M.; Halbleder 16.80 M.

Keferstein, G., Parzivals ethischer Weg. [Literatur und Leben 10. Bd.] gr. 8° (112 S.) Weimar 1937, H. Böhlau. 3.60 M.

Klimsch, R., Leben die Toten? Sind Verstorbene zurückgekommen? 7. Aufl., bearbeitet von B. Grabinski. 8° (336 S.) Graz 1937, Styria. Kart. 2.85 M. (4.50 S.)

Klute, F., Handbuch der geographischen Wissenschaft. Lieferung 89—93. 4° (Je 32 Seiten u. 2 Tafeln.) Potsdam 1937, Athenaion. Je 2.40 M.

Krüger, P., Das syrisch-monophysitische Mönchtum im Tur-Ab(h)din von seinen Anfängen bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. Inaugural-Dissertation. 8° (79 S. u. 1 Tafel) Münster i. W. 1937, H. Greve.

Kuss, O., Die Theologie des Neuen Testamentes. kl. 8° (412 S.) Regensburg 1937, F. Pustet. Kart. 4.50 M.

Lippert, P., S.J., Die sieben Worte Jesu am Kreuz. 8° (11 S. u. 7 Tafeln) Freiburg i. Br. 1937, Herder. Pappband 2.20 M.

Mounier, E., Vom kapitalistischen Eigentumsbegriff zum Eigentum des Menschen. gr. 8° (95 S.) Luzern 1936, Vita-Nova-Verlag. 3 s. Fr. (4 S.)

Peuler, W., S.J., Hohe Zeiten im Priestertum. Werkbuch zur Gestaltung von Priesterfeiern. 8° (240 S.) Frankfurt a. M. 1937, St. Georg-Verlag. 4.80 M.

Ruin, H., Narren und Apostel. Europäische Bilder. 8° (203 S. u. 16 Tafeln) Wien 1937, Fr. Leo & Co.

Scheeben, H., Jordan der Sachse. 8° (X u. 246 S.) Vechta (Oldbg.) 1937, Albertus-Magnus-Verlag. Geb. 4.50 M.

Schmidt, K. D., Die Bekehrung der Germanen zum Christentum. 3. Lieferung. 8° (80 S.) Göttingen 1937, Vandenhoeck & Ruprecht. Subskr. 2.40 M.

Schreiber, G., Deutsche Bauernfrömmigkeit in volkskundlicher Sicht. [Forsch. zur Volkskunde. Heft 29]. gr. 8° (92 S. u. 16 Tafeln) Düsseldorf 1937, L. Schwann. Kart. 4 M.

Sierp, W., S.J., Hochschule der Gottesliebe. Die Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola. II. Band. 8° (654 S.) Warendorf i. W. 1937, J. Schnell. Geb. 8 M.

Vinke, J., Volkstum und Recht aus kirchenrechtlicher und volkskundlicher Sicht. [Forschungen zur Volkskunde. Heft 28]. gr. 8° (48 S.) Düsseldorf 1937, L. Schwann. Kart. 2.20 M.

Weidel, K., Germanentum und Christentum. Spannung und Ausgleich. 8° (50 S.) Weimar 1937, H. Böhlau. 1.30 M.

Weismantel, L., Bauvolk am Dom. Ein deutsches Schicksalsbuch. 8° (295 S.) Köln 1936, J. P. Bachem. Geb. 5.80 M.; Halbleder 6.80 M,

Weltsch, F., Das Wagnis der Mitte. Ein Beitrag zur Ethik und Politik der Zeit. 8° (174 S.) Mähr.-Ostrau (o. J.), J. Kittls Nachf.

van der Wey, A., Jakob Anton von Zallinger zum Thurn und seine Kantschrift von 1799. [Geschichtliche Forschungen zur Philosophie der Neuzeit. V. Bd.] gr. 8° (162 S.) Paderborn 1936, F. Schöningh. 8.80 M.

Wied, M., Rauch über St. Florian oder die Welt der Mißverständnisse. kl. 8° (645 S.) Wien 1936, C. Fromme. 6 M.; geb. 7.50 M.

Zum Weltbild der Deutschen Glaubensbewegung

Von Prof. Dr. Ludwig Faulhaber

Die Antwort auf die Frage nach Wesen und Ursprung der Welt bildet einen der Hauptunterschiede zwischen den einzelnen Formen der Religion. Die Glaubenshaltung der Menschen zeigt sich in der Art, wie sie sich zur Welt stellen[1]. Der Gedanke, daß die Umgebung der einzelnen Menschengruppen, insbesondere die Natur, in welcher die Menschen leben, maßgebenden Einfluß auf das Weltbild eben dieser Menschen hat, ist keinesfalls neu. Renan hat das Vorherrschen des Monotheismus bei den semitischen Völkern auf deren Berührung mit der Wüste zurückführen wollen und vertrat die Ansicht, diese Erscheinung damit erklären zu können, daß er die Wüste selbst als monotheistisch bezeichnete. Er befand sich mit solchen Ideen schon auf einer Linie, die heute von den Vertretern der Deutschen Glaubensbewegung eingehalten wird, wenn sie den Gegensatz im Weltbild der vorderasiatisch-semitischen und der indogermanischen Glaubenswelt als notwendige Gegebenheit hinnimmt und aus solchen Auffassungen heraus für den deutschen Menschen die Ablehnung des auch im Christentum vertretenen semitischen Weltbildes und das Bekenntnis zur germanisch-deutschen Weltschau verlangt (Hauer, Deutsche Gottschau S. 4 ff.).

I. Weltflucht oder Weltgeborgenheit?

Die erste Eigentümlichkeit, die W. Hauer für die „germanisch-deutsche Weltschau" in Anspruch nimmt, ist der Gedanke der unbedingten Weltbejahung und der Weltgeborgenheit. Nicht darin liegt nach seiner Ansicht für den Menschen die endgültige Seligkeit, daß er dem Jammertal dieser Welt entfliehen kann. Die Welt ist dem Menschen vielmehr die Heimat, in der er lebt und gern lebt als in Gemeinschaft mit den ewigen Mächten. Nirgends wäre er lieber zu Hause als eben in dieser Welt. In ihr fühlt er sich geborgen, weil sie lebendiger Kampf, weil sie schaffendes Leben ist. Weltgeborgenheit ist eines der wichtigsten Merkmale germanisch-deutschen Glaubens (Hauer S. 66). Diese unbedingte Bejahung der Welt ist nach der Ansicht Hauers der bestimmende Zug der germanisch-deutschen Weltschau geblieben, auch in Zeitläuften, in denen manchmal in der germanisch-deutschen Glaubensgeschichte die Kraft zur Weltmeisterung zu erlahmen schien (Hauer S. 66).

Durch diese unbedingte Weltbejahung soll nun der deutsch-germanische Glaube in schroffstem Gegensatz stehen zur Weltauffassung des Christentums. Das Christentum ist, so betont Hauer, trotz aller Versuche vieler

[1] W. Hauer, Deutsche Gottschau — Grundzüge eines Deutschen Glaubens[3] (Stuttgart 1935) S. 66. Ders., Weltanschauung und Religion, Deutscher Glaube (1936) S. 383.

einzelner Christen, das Leben zu bejahen und zu meistern, in seinem Grundcharakter jenseits gerichtet. Erst im jenseitigen Leben soll der Mensch erst recht Mensch und das Leben erst voll Leben werden (Hauer S. 66). Während die Hoffnung des Christen so im Jenseits endet, sucht der Anhänger des Deutschen Glaubens das „Sein anderer Art als das bloß irdisch Gegebene" ... „nicht in fernen zukünftigen Himmeln, es ist ihm auch hier in dieser Erde nahe" (Hauer S. 67). Das Leben, das dem Menschen heute vom Schicksal gegeben ist, ist ihm „so gottnah wie ein kommendes, weil es Schaffen ist und Kampf, und doch Ruhe in der Tiefe". Diese in der Deutschen Glaubensbewegung gepflegte Weltbejahung stellt Hauer ausdrücklich in Gegensatz zur Weltflucht des Christentums und betont, daß diese positive Wertung der Welt letztlich begründet ist in der frommen Weltschau des germanisch-deutschen Menschen, dem die Welt nicht gottfern, sondern die Gegenwart des Gottes ist. „Gott wohnt diesem Glauben nicht in einem fernen Himmel; dort mag er ewig in seinem Abgrund schweigen; sondern hier in der Erde, in dem Boden, den der tatkräftige Mensch bebaut, in der Sonne, in den Sternen, im blauen Himmel und im wallenden Meer, in Sturm und Wetter, im Grashälmchen und in den ewigen Bergen. Das Weltall ist sein Leib, und er selbst, dieser gläubige Mensch, ist ein Teil dieses Leibes" (Hauer S. 67).

Dieses Bewußtsein der Verbindung des Menschen mit Gott ist das „Einsgefühl" (Bergmann) mit dem göttlichen Weltgrund am Anfang der religiösen Erfahrung, welches aufruht auf der schauenden Erkenntnis, daß wir der Ort Gottes sind in der Welt: „Wir wissen, daß wir im warmen Schoße des göttlichen Weltlebendigen fest und sicher ruhn, daß wir Kind sind dieses Allmütterlichen, dessen Liebe und Treue wir zu verspüren meinen, und daß wir eins sind mit seinem innersten göttlichen Kern und Wesensgrund, der im wissenden Wesen und Geist zu seiner höchsten Form, der schauenden Erkenntnis, erwacht."[2]

Unwillkürlich entsteht die Frage, ob das Christentum wirklich die Forderung einer so umschriebenen Weltverneinung und Weltflucht erhebt, ob die christliche Weltschau wirklich die Gottesferne und die Gottentfremdung der Welt behauptet. Nur wenn die Bejahung dieser Frage feststeht, kann man den von Hauer aufgestellten Gegensatz anerkennen. Im Gegenfall aber müßten die Unterschiede der christlichen Weltauffassung und derjenigen der Deutschen Glaubensbewegung erst herausgearbeitet und dann an der Wahrheit gemessen werden.

Das Christentum ist durchaus kein Freund der pessimistischen Weltauffassung. Man kann selbstverständlich sagen, daß es in seinem Grundcharakter jenseits gerichtet sei, weil es den Sinn dieses Lebens in der Ewigkeit des Lebens sieht und dadurch die allzu optimistische Auffassung ablehnt, die das Leben als Selbstzweck ansehen möchte. Aber christliches Denken steht ebenso im Gegensatz zum Pessimismus, der dem Leben jeglichen Sinn absprechen möchte. Die christliche Auffassung besagt in keiner Weise die Behauptung der Gottesferne und Gottentfremdung der

[2] Ernst Bergmann, Die 25 Thesen der Deutschreligion — Ein Katechismus (Breslau 1934) S. 47.

Welt. Das Christentum sieht im Gegenteil in der Welt Gottes Werk, von dem das Wort der Schrift gilt: „Und Gott sah alles, was er gemacht, und siehe, es war gut" (1 Mos. 1, 31). Die Achtung vor den Größen der Welt, die sich aus diesem Gedanken für den Menschen als Pflicht ergibt, wird immer für die Kultur dienstlich und förderlich sein müssen und ist schon durch sich eine Widerlegung des oft erhobenen Vorwurfes der Welt- und Kulturfeindlichkeit des Christentums. Die Stellung des Christentums zur Welt läßt sich viel besser dahin umschreiben, daß die richtig verstandene Weltliebe direkt als Gesetz des Christentums angesprochen werden muß, weil sie als Liebe zum Werke Gottes in der Gottesliebe selbst mitgegeben ist. Treffend hat A. Rademacher[3] die Welt verglichen mit einem Ackerboden, der aus sich zwar genug Unkraut und Gestrüpp hervorbringt, aber durch die Pflege der Menschenhand so bebaut werden kann und soll, daß er der Menschheit dasjenige bringt, was sie begehrt. Weltpflege, nicht aber Weltflucht entspricht der christlichen Weltauffassung.

Wenn man trotzdem im Christentum das Wort von der Weltflucht gebraucht, so kann das nur den Sinn haben, daß der Mensch in seinem Denken und letzten Streben hinausdrängt über diese Welt, und daß manche Menschen sich durch die Trennung von weltlichen Dingen und Geschäften völlig frei machen für den unmittelbaren Weg zu dem Endziel des Lebens. Es wäre sündhaft, wenn diese Gesinnung zu einer Weltflucht im Sinne der Weltverachtung würde; denn das wäre gleichbedeutend mit einer Leugnung des letzten Sinnes von Welt und Leben und würde damit einen Mangel an Religion besagen. Im Christentum wird darum auch der Mensch, der den Dingen dieser Welt entsagt, nie vergessen dürfen, daß die Welt Gottes Spur und Ebenbild und eine Stufenleiter zu ihrem Bildner und Schöpfer ist. Weltflucht und Weltfreude finden sich im christlichen Denken in dem Gedanken an Gott, der über allem steht als das letzte Ziel, auf das alles, die Entsagung sowohl als auch die Arbeit an der Welt, hinzielen muß.

So besagt die Welt nach christlicher Auffassung nicht Gottesferne und Gottentfremdung. Die Lehre von der Widergöttlichkeit der Welt ist nicht nur, wie Bergmann (a. a. S. 27) ausgeführt hat, nichtdeutschen Ursprungs, sondern ist auch ein Widerspruch zum christlichen Denken, das in der Welt zwar nicht das Vollkommene schlechthin, wohl aber ein Werk Gottes sieht, das für den Menschen und seine Tätigkeit Gabe und Aufgabe zugleich bedeutet. Nur durch Verkennung dieses Wertes der Welt seitens des Menschen konnte und kann die Welt für den Menschen Anlaß zur Verschuldung werden, weil die Verachtung der Wahrheit stets und überall zum Verderben führen wird.

II. Die Gleichsetzung des Weltlichen und Göttlichen in der Deutschen Glaubensbewegung

Nicht die Weltbejahung und die richtig verstandene Liebe zur Welt wird durch das Christentum ausgeschlossen, wohl aber die Gleichsetzung

[3] Arnold Rademacher, Vernünftiger Glaube (Freiburg i. Br. 1923) S. 82.

des Weltlichen mit dem Göttlichen oder die Vergötterung der Welt. Gott ist gewiß nach der Auffassung des Christentums allgegenwärtig, und in allem Geschehen tritt uns letztlich göttliches Wirken entgegen. Eine fromme Weltschau wird diesen auch von Hauer formulierten Gedanken immer wieder betonen müssen. Aber sie wird sich nie und nimmer dazu verstehen können, im Weltall den Leib Gottes zu sehen und den gläubigen Menschen als einen Teil dieses Leibes anzusprechen (Hauer S. 67).

Hier wird der Gegensatz des Weltbildes der Deutschen Glaubensbewegung und desjenigen des Christentums offenkundig. Das Weltbild der Deutschen Glaubensbewegung ist seinem Kern und Wesen nach monistisch. Es läßt das Sein der Welt in dem Sein Gottes völlig aufgehen und leugnet damit den wesentlichen Unterschied zwischen dem Weltlichen und Göttlichen. Gott und die Welt sollen nach dieser Auffassung eine einzige Einheit sein, sie sind total, oder aber — nach manchen gemäßigteren Äußerungen bei Hauer — wenigstens teilweise identisch. Nur Göttliches kann es in einer solchen Weltschau geben. Und gerade dadurch erklärt sich die Forderung der völligen Hingabe an diese Welt und dieses Leben, wie auch der Hinweis auf die Weltgeborgenheit im germanisch-deutschen Glauben, der seinem Wesen nach monistisches und pantheisierendes Denken bedeutet.

Auch das Christentum spricht von einer Einheit Gottes und der Welt in dem Sinne, daß Gottes Kraft und Wirksamkeit das von ihm verschiedene Weltall in all seinem Geschehen regiert und durchdringt. Wenn man will, kann man mit Wasmann von einem christlichen Monismus sprechen, um diese in der totalen Abhängigkeit der Welt von dem Schöpfer-Gott zu Tage tretende Einheit zu bezeichnen. Diese Einheit betont aber zugleich die Zweiheit Gott und Welt. Gleich mit diesem im Vorsehungsgedanken gegebenen Monismus wird der Dualismus im Sein vom christlichen Denken festgehalten. Die Welt ist Gottes Schöpfung und wird von Gott erhalten und regiert, aber sie ist nicht ein Teil des göttlichen Seins selbst.

Anders in der Weltschau der Deutschen Glaubensbewegung. Wir sahen schon bei Hauer die Bezeichnung des Weltalls als des Leibes Gottes und des gläubigen Menschen als eines Teiles eben dieses Leibes. Der Leib gehört aber zum Menschen und ist nicht nur etwa für den Menschen ein Mittel seiner Offenbarung. Somit kann der Sinn der Hauerschen Redeweise keineswegs damit sich erschöpfen, daß Gott sich durch die Welt offenbaren kann und tatsächlich offenbart. Daß diese Bezeichnung der Welt als des Leibes Gottes im Sinne der partialen Identität von Gott und Welt gefaßt werden muß, ergibt sich auch aus der bei Hauer deutlich gegebenen Lehre von der Emanation der Welt aus dem Göttlichen. „Die große Idee, daß alles Gewordene aus dem Keime des Ewigen organisch erwachsen ist, entspricht der Gottschau des indogermanischen Glaubens. Jedes einzelne Wesen bis hinunter zum letzten wird durchströmt von der einen heiligen Kraft Gottes“ (Hauer S. 68). So sehr man auch den letzten Satz im christlichen Sinn verstehen könnte, so deutlich ist sein unchristlicher Sinn durch den Zusammenhang mit dem Gedanken des organischen Erwachsens alles Gewordenen aus dem Keime des Ewigen offenbar ge-

macht. Der Gedanke von der Einheit des Seins, des Lebens und des Werdens beherrscht die Ausführungen Hauers über das germanisch-deutsche Weltbild vollständig: Eine Kraft ist in der Götter- und Menschenwelt, ein großes Leben durchdringt den einen großen Organismus, eine Keimkraft mit notwendiger Entwicklung ist zu allem geworden. Die Betonung der organischen Entwicklung des einen Seins, und zwar einer notwendigen Entwicklung, darf besonders angemerkt werden.

Im Gegensatz zu diesem weltbejahenden Denken soll das Christentum den Menschen „grausam" „seinem heiligen Mutterboden entrissen" haben, „indem es die nach diesem Glauben von Gott abgefallene und verworfene Welt hinausstieß in den gottfremden Raum, in den der Gott durch seine Allmacht von außen hineinwirkt" (Hauer S. 71). Der christliche Gott soll ein Gott sein, der nur von außen stößt, im Gegensatz zu dem Gott des germanisch-deutschen Glaubens, der in der Welt selbst, besser sogar, der als diese Welt lebt (ebd.).

Es versteht sich von selbst, daß einem solch deutlichen Monismus die rein naturalistische Denkweise entsprechen muß. So werden die Gaben der Erde als die Sakramente des germanisch-deutschen Glaubens bezeichnet, „die Sakramente der Erde, die uns wirklicher sind denn alle andern. In ihnen weht uns heiliger Geist an, der die Welt durchweht in einem ewig frohen Pfingsten" (Hauer S. 76). Ausdrücklich verwahrt sich Hauer gegen den Vorwurf des Pantheismus und möchte seine weltfrohe Gläubigkeit von diesem, wie er sagt, intellektualistischen System unterschieden wissen. Im Gegensatz zum Pantheismus will er den Ewigen, den der Mensch in der Welt erfährt, als in seinem letzten und innersten Wesen überweltlich, nicht aber als jenseitig und transzendent bezeichnet wissen (Hauer S. 76). Es ist richtig, daß solche Worte wie jenseitig und transzendent nicht imstande sind, das unbegreiflich wunderbare Sein des Gottes auszudrücken, der alles trägt und lenkt. Aber es ist ebenso richtig, daß die durchweg monistischen und pantheisierenden Ausführungen Hauers nicht durch eine formelhafte Ablehnung des Vorwurfes pantheistischen Denkens aus der Welt geschafft werden. Ein Satz aus dieser Ablehnung selbst mag das bestätigen: „Ein Gott, der im Weltall versänke, wäre kein Gott. Er ist die Welt und west in der Welt und ist immer doch noch anders als sie" (Hauer S. 78). Demnach kann der Gott nicht mit der Welt gleich sein; denn er ist anders als die Welt, und doch wird im gleichen Atemzug von ihm gesagt, er sei die Welt.

Der Monismus im Denken der Deutschen Glaubensbewegung findet sich auch stark betont durch die Leugnung der Persönlichkeit Gottes. Man begründet das Einssein Gottes und der Welt durch die Behauptung der Unmöglichkeit des christlichen Gottesbegriffes. Eine in sich selbst ewige Persönlichkeit soll nach Schöll der reinste Widerspruch sein[4]. Auch nach Bergmann kann der Geist nie und nimmermehr fertig geformt am Anfang stehen, sondern steht am Ende und auf der Höhe der Weltentwicklung. „Geist ist ein Naturgewachsenes der Wirklichkeitswelt. Ohne Welt ist

[4] Friedrich Schöll, Unsterblichkeit oder Ewigkeit (Eisenach 1935) S. 69. Ders., Nordischer Lebensglaube und christlicher Gottesglaube (Eisenach 1934), bes. S. 30 ff.

kein Geist. Einen absoluten, d.h. weltunabhängigen Geist gibt es nicht" (Kat. S. 30). Nur die Gleichsetzung des Lebens mit dem Göttlichen, nicht aber die Unterscheidung des Göttlichen von dem diesseitigen Leben kann dem Leben einen wirklichen Sinn geben. Die Lehre vom Einssein der Welt war um so stärker lebendig unter den Menschen, je reinrassiger die Völker nordischen Geblütes waren. Und so ist es verständlich, daß die Deutsche Glaubensbewegung gerade diese Lehre zu einem Kernpunkt ihres gesamten Denkens gemacht hat. Darum ist ihr Gott das Schöpferische, der Lebensurgrund, das Allmögliche ... und nur so ist Gott ... eins mit dem Leben (Schöll, Unsterblichkeit oder Ewigkeit S. 26 63).

Am ausdrücklichsten in der Form wird der Monismus und in Verbindung damit der Pantheismus innerhalb der Deutschen Glaubensbewegung vertreten von Ernst Bergmann, besonders in seinem Katechismus. Bergmann lehnt den Jenseitsgottesglauben oder den Glauben an die Außer- und Überweltlichkeit (Transzendenz) Gottes ab, als der deutsch-nordischen Welt- und Gotteserkenntnis nicht entsprechend (S. 26). Ein solcher Glaube ist nicht indogermanischen, sondern semitischen Ursprungs, und nicht erforderlich zu echter Religiosität und Frömmigkeit. Im Gegensatz zu einem solchen Gottesbegriff hält Bergmann Gott für eine sittliche Idee, die wir der ewigen schöpferischen Naturkraft unterlegen, die in der Welt und im Menschen wirkt. Gott wird im Menschen verwirklicht, und diese Mensch- und Gotteslehre (Anthropotheologie) soll der richtige Weg zur Besserung des Menschen sein (Bergmann S. 36). Sie fordert vom Menschen das Gottsein oder Gottwerden und läßt nicht den Menschen in Gott stürzen, sondern Gott in den Menschen. Sie will den menschartigen Gott und den gottartigen Menschen. Als Eigentümlichkeit indogermanischen Denkens bezeichnet Bergmann den Glauben an eine ewige und ursprüngliche, nicht geschaffene Welt, also die Gleichsetzung der Welt mit dem Göttlichen. Die Welt-Gott-Eins-Lehre oder der Pantheismus wird als deutsche Besonderheit sogar in der christlichen Mystik von Bergmann gefunden und auch als ein Vorzug des deutschen Idealismus, der sie als Allgottlehre kannte, bezeichnet (Kat. S. 27). Die mosaische Jenseits- und Schöpfergott-Lehre ist für die deutsch-nordische Erkenntnis heterodox (ketzerisch), besonders deswegen, weil die Herausnahme Gottes aus der Welt und seine Verlegung in ein angeblich vollkommeneres Jenseits zur häßlichen Lehre von der Schuldverfallenheit und Widergöttlichkeit der Welt führte. Entgegen dieser dualistischen Auffassung sind nach Bergmann Gott und die Welt nichts voneinander Verschiedenes oder Trennbares; „germanisch und deutsch ist die Einheitsanschauung von Gott und Welt im Sinne der schöpferischen Selbstentwicklung von Gott Natur" (Kat. S. 28).

III. Die christliche Ablehnung des Monismus

Das Christentum muß seiner Grundhaltung nach den Monismus in jeder Form ablehnen und sich deshalb auch gegen seine Neuerweckung durch die Deutsche Glaubensbewegung wenden. Die Wahrheit von der Überweltlichkeit Gottes ist eine seiner Grundlagen, und gerade deshalb hat

die christliche Theologie sich zu allen Zeiten auch um die philosophische Begründung der Transzendenz Gottes bemüht. Sie wird an jedes System, das wissenschaftlich ernst genommen werden will, mit Recht den Maßstab der Wahrheit anlegen, um dessen Grundlinien und deren Argumente zu prüfen und das christliche Weltbild mit unsern Weltauffassungen zu vergleichen. Sie handelt dabei im Interesse der Selbsterhaltung und der Wahrheit zugleich.

1. Diese Prüfung der germanisch-deutschen Weltschau gegenüber führt zunächst zu der Erkenntnis, daß ihr Gedankengang der hinreichend philosophischen Begründung entbehrt.

a) Die Grundlage des Lehrsystems der Deutschen Glaubensbewegung — man kann von einem solchen sprechen, auch wenn man bei den Deutschgläubigen die Dogmen als religionsfeindlich bezeichnen möchte — liegt hauptsächlich in dem Gedanken, daß in verschiedenen Räumen notwendig verschiedene Religionen entstehen, weil die Religion in unmittelbarem Zusammenhang mit der Rasse sein soll. Von diesem Gedanken aus möchte besonders Hauer eine indogermanische Einheitsreligion oder wenigstens einen indogermanischen Religionstyp aufstellen, der dann der Religion des vorderasiatisch-semitischen Raumes gegenübergestellt wird[5]. Der vorderasiatisch-semitische Religionstyp ist nach Hauer bezeichnet durch den immer persönlichen, gewaltig wollenden, rächenden, strafenden, erlösenden Gott, während im indo-arischen Bereich das Göttliche dargestellt ist als das über alles Persönliche hinausgehende, das seiende und schaffende, das Selbst des Menschen wieder in sich aufnehmende Urwesen. Indogermanisch soll demnach im Gegensatz zum semitischen Theismus der Glaube an einen unpersönlichen, das ganze Weltall in sich enthaltenden Gott sein. Aber Hauer ist doch zu viel Religionshistoriker, als daß ihm die gegen eine solche These sprechenden Ausnahmen unbekannt sein könnten, und so betont er selbst, daß auch im indogermanischen Bereich die Vorstellung des persönlichen und überweltlichen Gottes nicht vollständig fehlt, und führt als Belege dafür beispielsweise die Gestalten des Odin, des Mazda, des Varuna und Shiva aus den verschiedenen Religionen des indo-arischen Kreises an. Damit hat er selbst nachgewiesen, daß der Gedanke an die Welt-Gott-Einheit nicht ohne weiteres als indogermanisches Gut bezeichnet werden kann, weil der Versuch des religionsgeschichtlichen Nachweises für diese These notwendig scheitert. Ebenso wenig wie von der völligen Einheit des monistischen Denkens im indogermanischen Bereich und des theistischen im semitischen Raum kann man die Weltbetrachtung der Indogermanen von derjenigen der semitischen reinlich scheiden. Es ist nicht so, daß sich hier der Gedanke der Weltverneinung und dort derjenige der Weltgeborgenheit einheitlich finden würde. Die Weltauffassung des Buddhismus ist beispielsweise gewiß keine Welt-

[5] Vgl. Schröder, Rasse und Religion. Eine rassen- und religionswissenschaftliche Untersuchung (München 1937). Ders., Wilh. Hauers „Deutsche Gottschau" in Religion des Blutes. Zur Auseinandersetzung in der Deutschen Glaubensbewegung, Sonderheft der Zeitschrift „Eine heilige Kirche" (18. Jahrg. der „Hochkirche", S. 222 ff.). Vgl. auch ebenda Heger, Die Rasse als weltanschauliches Prinzip (S. 248).

bejahung, sondern eine Weltverneinung. Im Brahmanismus scheint sich die Aszese bis zur Selbstquälerei zu entwickeln, weil man vielfach die Welt als leeren Schein betrachtete. Der Manichäismus mit seiner Lehre vom Siegel des Mundes, des Schoßes und der Hand, gegen den die Kirche den Kampf für den Leib und sein Recht zu führen hatte, stammt aus dem Iran und damit aus dem indogermanischen Kreis. Wenn man das Christentum als einen Ausläufer des vorderasiatisch-semitischen Kreises ansehen will, darf man nicht verkennen, daß die Kultur der Welt als Pflicht und die Achtung vor dem Leibe als eines Geschöpfes Gottes im Christentum immer und immer wieder betont worden ist.

b) Eine weitere Instanz gegen die Beweisführung der Deutschen Glaubensbewegung liegt darin, daß der Gedanke der arteigenen Religion von dem Maßstab der Wahrheit notwendig abrückt. Es ist die Relativierung der Wahrheit und die Verzweiflung an der Möglichkeit wirklicher Erkenntnis, damit aber die Sünde gegen den Geist, wenn man für verschiedene Räume oder verschiedene Rassen jeweils andere Überzeugungen als richtig und wahr bezeichnen möchte. Wo diese philosophische — oder vielmehr unphilosophische — Denkweise einmal heimisch geworden ist, wird man nicht mehr die Wahrheit als oberstes Gesetz für das Denken und die Wissenschaft der Menschen anerkennen, sondern wie von selbst dazu kommen, die Wahrheit nach den augenblicklichen Bedürfnissen zu beugen. So wird auch in der Religion nicht mehr die Wahrheitsfrage als maßgebend anerkannt werden, vielmehr andere Gesichtspunkte, ohne daß man die daraus erwachsenden Gedanken vor das Forum wirklicher Wissenschaft wird ziehen können. Für das gesunde Denken ist es klar, daß das, was wahr ist, für alle Menschen Wahrheit ist, und daß die Wahrheit nicht dem Wechsel von Zonen und Sprachen unterliegt. Eben damit ist aber auch gesagt, daß sich widersprechende Religionssysteme auch in verschiedenen Räumen nicht alle im Rechte sein können, weil die Wahrheit als oberste und letzte Norm über dem Menschen, auch über dem Blut und über der Rasse steht.

Mit der Verkennung der Wahrheit mag es zusammenhängen, daß man bei den Darlegungen des Weltbildes der Deutschen Glaubensbewegung zwar viele Behauptungen, niemals aber philosophische Argumente finden kann. Wenn ein Gedanke als nordisch und germanisch bezeichnet wird, glaubt man seine Berechtigung dargetan zu haben, ohne ihn irgend welcher wissenschaftlichen Prüfung zu unterziehen. Alles Fremdartige ist für den indogermanischen Raum ohne weiteres ketzerisch und wird gar nicht auf seinen Wahrheitsgehalt geprüft. Es ist eine Tragik, daß die Frage nach der Wahrheit an die letzte Stelle gerückt erscheint.

2. Die Philosophie wird aber bei dem Vergleich des Weltbildes der Deutschen Glaubensbewegung mit dem christlichen Weltbild sich nicht mit der Ablehnung der Argumentation der Deutschen Glaubensbewegung begnügen. Sie weist auch das in dieser Bewegung gepflegte monistische Denken selbst als falsch zurück, a) zunächst durch den Nachweis, daß das Weltgeschehen eine außerweltliche Ursache verlangt. Der Gedanke einer fortwährenden Entwicklung ohne eine Ursache, auf welche diese Entwick-

lung zurückgeht, ist widersinnig. Jeder Beginn setzt eine Ursache voraus. Somit muß ein Etwas angenommen werden, das selbst nicht begonnen hat. Man hat versucht, diesem Gedanken gerecht zu werden durch die Annahme einer ewigen Welt, mußte sich aber sagen lassen, daß diese Welt mit ihren fortwährenden Veränderungen die Merkmale der Zufälligkeit (Kontingenz) an der Stirne trägt und eine Ursache ihrer eigenen Bewegung verlangt, wenn man will, einen Gott, der von außen stößt. Es ist nicht der letzte Ruhm des indogermanischen Kreises, daß ihm der Grieche Aristoteles entstammt, der die Forderung des unbewegten Bewegers für die Bewegung des Kosmos erhob. Die träge Masse, deren Ewigkeit er als möglich bezeichnete, war kein Kosmos und mußte erst durch die Bewegung zur Welt werden.

b) Die Welt-Gott-Eins-Lehre ist überdies auch deshalb abzulehnen, weil sie die Entthronung Gottes und damit die Vernichtung jeder wirklichen Religion besagt. Gott wird in der Welt-Gott-Eins-Lehre ein Produkt der Welt. Der Mensch soll ja der Ort der Gottesgeburt sein. Er wäre abhängig von der Entwicklung des Geschehens und würde dem Lauf des Geschickes unterstehen. Keine Rede wäre mehr von einer Herrschaft Gottes über die Welt. Gott wird ein Name für eine gesetzmäßig und notwendig wirkende Energie, die aber ihrerseits wieder nicht begriffen werden kann in ihrer Wirksamkeit ohne den Geist, der sie in das Sein und in die Tätigkeit berief.

Mit der Leugnung der Gleichsetzung von Gott und Welt vereinigt das Christentum den Gedanken der Verbindung von Gott und Welt. Es stößt die Welt nicht von Gott weg und verbannt seinen Gott nicht aus dieser Welt. Zwar kann die Welt nicht als Teil Gottes angesehen, wohl aber als Offenbarung Gottes gewertet werden; denn sie ist Gottes Werk, und alles Wirken ist Offenbarung. Die Welt offenbart vor allem die Tatsache ihrer eigenen Schöpfung durch die Forderung der außerweltlichen Ursache für das Dasein ihrer Bewegung. Diese Erschaffung der mit den Entwicklungskräften ausgestatteten Welt ist nicht eine Erscheinungsform oder gar eine Entwicklungsgrundlage des Göttlichen, sondern die Sprache Gottes an die Menschen, die zugleich kündet von der Sorge Gottes um diese Welt und um all ihr Geschehen, von der Sorge Gottes, durch die Gott sich die Welt verbindet als sein stets von ihm betreutes Werk, so daß wir in Wahrheit sagen können, daß wir in Gott leben, uns bewegen und sind.

Amerikanische Philosophie

Von Bernhard Jansen S. J.

Es gibt Bücher, fachwissenschaftliche und volkstümliche, die kursorisch, wenn auch mehr als einmal, gelesen sein wollen. Dann geben sie am meisten Anregung und Belehrung. Es gibt Schilderungen, Darlegungen, die als bestimmte Geisteshaltungen hinzunehmen sind und darum auch verwandte Seelenformungen im Leser gestalten. Darin gründet

ihr Kulturwert. Über das einzelne, diese und jene Prägung, diesen und jenen Zusammenhang kann man kritisch oder unkritisch hinweggehen, ohne sich den Zugang zu dem Verständnis des Gesamtgeistes zu verschließen.

Von so einer Höhenfahrt möchten wir heute die philosophischen, religiösen, christlichen, nebenbei auch die allgemein kulturgeschichtlichen Gedanken sichten, die Gustav E. Müller, Professor der Philosophie an der Universität von Oklahoma, in seinem jüngsten Werk in lebendiger, fesselnder, sachlich orientierter Zeichnung vorführt[1]. Lassen wir den Gelehrten selbst sprechen. Wo der Referent als sein Dolmetsch sich die Freiheit nimmt, mit Rücksicht auf die Kürze die Ausdrucksweise zu ändern, wird der Verfasser seine Gedanken doch hoffentlich stets voll wiederfinden. Um so vertrauensvoller geben wir uns seiner Führung hin, als er im Vorwort bekennt, sein Buch sei notwendig entstanden, seine zehnjährige Lehrtätigkeit an der Universität habe ihn gezwungen, als Deutscher umzulernen, sich den Geist der Neuen Welt anzueignen und sich zugleich mit ihr auseinanderzusetzen; es handle sich deshalb nicht um eine trockene Berichterstattung, sondern um entscheidende Anteilnahme, die Geschichte der amerikanischen Philosophie sei auch eine Philosophie der amerikanischen Geschichte.

Diesen letzten Satz zu schreiben, ist der geistvolle Verfasser auch systematisch berechtigt, denn ihm ist die Philosophie überhaupt, wie er im „Rückblick" (S. 287 f.) entwickelt, die Einheitsfunktion, Einheitsbeziehung aller Kulturfunktionen. In ihr sprechen sich die treibenden Kräfte aus und besinnen sich auf ihre Zielsetzungen, ihre Grenzen und Werte. Anders gesagt: Kultur ist nur da, wo auch Philosophie ist. Diese abstrakte Wahrheit auf das konkrete Amerika anwendend, sagt Müller sodann: Es unterscheidet die Vereinigten Staaten schon anfangs von bloßer Anpflanzung oder abhängiger Kolonie, daß Leute sie gründen, die für eine bestimmte religiöse Weltanschauung und sittliche Lebensauffassung eintreten, ja ihretwegen ihr altes Land verlassen. Und aus ihrem Stamm und ihren Grundsätzen entsprießen fast alle großen amerikanischen Denker. Der Zuzug von außen, namentlich der französischen Freiheitskämpfer des 18. und der deutschen Republikaner und Hegelianer des 19. Jahrhunderts, bringt Geistesverwandte, die sich ziemlich mühelos der Entwicklung amerikanischen Geistes einfügen. Es gibt eine amerikanische Philosophie, nicht nur verstreute philosophische Ideen in den Vereinigten Staaten.

In der Tat macht Müller verständlich, wie die amerikanische Philosophie die Einheit nicht nur in den mannigfachen Tätigkeiten einer bestimmten Zeit, sondern auch in der Abfolge der Geschlechter darstellt. Ihre Stetigkeit liegt in dem Vorherrschen der idealistisch-religiösen Weltauffassung. Edwards und James, Johnson und Royce, Peirce und Bowne, Emerson und Howison, Harris und sogar Dewey stehen verwandt und gleichgerichtet in jener europäischen Überlieferung, die von Platon und Augustin zu Leibniz, Kant und Hegel führt. Vorherrschaft des praktisch-

[1] „Amerikanische Philosophie" 8° (303 S.) Stuttgart 1936, Frommann. M 6.80, geb. 7.80.

moralischen und des personalistisch-individualistischen Denkens charakterisiert die amerikanische Philosophie. Auf allen Stufen verteidigt und begründet sie das Ideal der freien, sich selbst bestimmenden Volksgemeinschaft. Und es ist gerade wieder dieses Gewährenlassen der freien Urteilsbildung, was von vornherein jene Lebensspannung sichert, ohne die eine kräftige Philosophie nicht gedeihen kann. So fehlt in Amerika auch nicht die Gegenthese: Von der Mystik Woolmans und der Anarchie der Sekten über Aufklärung und Materialismus zum schottischen und neuen Realismus und zur Skepsis eines Santayana und Henry Adams haben wir die Nebenströmung und Gegenströmung des Protestes und des Säkularismus. Philosophische Einheit ist Einheit von Gegensätzen, Beziehung von Unterschieden.

Überblicken wir die dreihundert Jahre amerikanischer Entwicklung, so gewahren wir vier deutlich unterscheidbare Stufen, die sich alle politisch, wirtschaftlich, gesellschaftlich, künstlerisch und religiös, also in ihrer gesamten philosophischen Haltung, voneinander abgrenzen.

Am Anfang steht das puritanische Gemeindevolk mit seiner Gottesherrschaft, seinem Gemeindegesang, seinem Ackerbau, seinen Gartenstädten. Die Siedlungen wachsen organisch nicht über ihre nächsten Bedürfnisse hinaus, wachsen im Zusammenhang mit dem Gebrauch des Landes, das von Spekulation verschont und durch elementare Gemeindeordnungen in Grenzen gehalten wird. Gottesfürchtig und sittenstreng, weltlich beschränkt und bescheiden wohlhabend, aber auf absolute Maßstäbe bezogen, formuliert sich diese Kulturstufe des 17. Jahrhunderts in Jonathan Edwards. Der englische Kulturhistoriker Leslie Stephen hat ihn einen in die Wildnisse Nordamerikas verschlagenen deutschen Professor genannt. Seine Ähnlichkeit mit der Philosophie des Leibniz ist oft auffallend. Es handelt sich um Theismus und Spiritualismus, um echt christliche Spekulation mit Betonung der Willensfreiheit, der Sünde, der übernatürlichen Gnade. „Es ist", sagt Edwards, „ein herrliches Zeugnis für die Göttlichkeit der Heiligen Schrift, daß sie solche Lehren vorträgt, welche in jedem Zeitalter durch die menschliche Blindheit als absurd und verrückt von den weisen und großen Männern zurückgewiesen werden, welche aber nichtsdestoweniger als höchst vereinbar mit den gründlichsten, gewissen und natürlichen Prinzipien der Vernunft erscheinen, wenn sie gewissenhaft und sorgfältig durchdacht werden."

Auf das ruhige 17. folgt das politisch bewegte 18. Jahrhundert. Die südlichen Herren reißen die kulturelle und politische Führung eine Weile an sich. Die Großgrundbesitzer kommen auf, der antike Stil bestimmt den Stadtplan von Washington, die Bauart des Weißen Hauses. Die Philosophie dieser Zeit ist christlich gefärbter Deismus, aufklärerischer Rationalismus, nützlichkeitsbezogener Diesseitsoptimismus. Die zeitgenössische englische Aufklärung, die weitgehend die französische und deutsche beeinflußte, bestimmt auch die Grundlinien der in Amerika vordringenden. Im einzelnen bilden die berühmten fünf Artikel des Begründers des Deismus, des Herbert of Cherbury, die neue natürliche Religion mit Beiseitesetzung des geschichtlichen Kirchentums und der positiven

Religionen. Franklin spricht sie klar als sein Glaubensbekenntnis aus: Ich bezweifelte nie das Dasein Gottes, die Schöpfung und Vorsehung; der beste Gottesdienst ist, andern Gutes tun; die Seelen sind unsterblich; die Laster werden bestraft, die Tugenden belohnt. Auch Shaftesbury wird viel beachtet: die Freimachung aller natürlichen Kräfte, sein Vertrauen zur menschlichen Natur, die ästhetische Begründung der Sittlichkeit. Vor allem übt Locke mit seinem aufklärerischen Individualismus, seinem flachen Empirismus einen tiefgehenden Einfluß aus. Er ebnet den Weg für den Deismus und die mechanische Welterklärung eines Newton, Hartley, Priestley, des älteren Darwin. Der entgegengesetzte Spiritualismus Berkeleys, der sich bekanntlich länger zwecks philanthropisch-christlicher Missionsversuche im Osten der Vereinigten Staaten aufhielt, wirkte als Gegenstoß gegen die genannten Richtungen, die ihrerseits von den führenden englischen Deisten, Toland, Collins, Tindal, von den Amerikanern Charles Chancey und Andrew Eliot verstärkt wurden. Die Aufklärung drang mehr und mehr von den Städten und Hochschulen des Südens nach den nördlichen, die ehedem ganz im Dienst der Orthodoxie standen. Besonders gleichmäßig läßt sich die Entwicklungskurve an Harvard ablesen. Wie hilflos gegenüber diesem rationalistischen Ansturm die Konfessionen, etwa der Kalvinismus, waren, zeigt die Erfolglosigkeit der Verteidigungsschriften Cottons.

Diese amerikanische Umwälzung vom 17. zum 18. Jahrhundert wird eingeleitet und begleitet von einer Menge aufklärerischer und politischer Literatur in Prosa und Versen. Neben Balladen und Kriegsgesängen erscheinen satirisch-parodierende epische Dichtungen und Bühnenstücke. Aus der eigentlich philosophischen Literatur heben sich besonders fünf Gestalten ab: Ethan Allen, Samuel Johnson, Thomas Jefferson, Benjamin Franklin, Thomas Paine. Was die von Franklin gegründete Universität in Philadelphia über die Philosophie dachte, spricht der Staatsmann und Schriftsteller Francis Hopkinson aus: Metaphysik ist ein überschwengliches System, wo ungewisse Schlüsse aus ungewissen Voraussetzungen gezogen werden, wo die Begriffe keinen bestimmten Sinn haben, wo ein Gewebe auf Luft gebaut wird. Von allen Systemen komplizierten Unsinns, die je die geschäftigen Hirne sterblicher Menschen geplagt haben, ist Logik das allerunbedeutendste, eine Kunst, die zu nichts dienen kann. Franklin selbst, Praktiker, Erfinder, Organisator, Agitator, Staatsmann großen Stils, ist das Muster amerikanischer Aufklärung. Die religiösen Begriffe der Erwählung und Vorsehung werden, nachdem ihr übernatürlicher Hintergrund in den neutralen deistischen Schatten der Gottheit verschwunden ist, in weltlich-wirtschaftliche Begriffe umgeprägt. Wirtschaftlicher Erfolg wird gleichbedeutend mit gesellschaftlich geachteter Stellung, und beides zusammen gilt als untrügliches Zeichen der Vorsehung. In diesem religiösen Utilitarismus rücken die drei Begriffe Sünde, gesellschaftliche Schande, Armut aufs engste zusammen. Franklins Religion ist die Verschmelzung von Reichtum, Ansehen, Glück, Erwählung. Aus Geschäftsrücksichten ist er für religiöse Duldung. So sehr er gelegentlich über das Beten spottet, so energisch setzt er sich anderseits

dafür ein, daß der Amerikanische Kongreß täglich mit einem Gebet eröffnet werde: es könne rühren, wenigstens suggestiv wirken. An Mandevilles Bienenfabel erinnert seine Rechtfertigung der persönlichen Eitelkeit: sie gehört zu den Annehmlichkeiten des Lebens und hilft ihrem Besitzer in vieler Hinsicht. Franklins Erstlingsschrift befürwortete den Deismus; als er jedoch später von christlichen Freunden um Geld geprellt wurde, geriet sein Deismus ins Schwanken.

Wie in Europa die Aufklärung, der Rationalismus in Rousseau, Hume, Jacobi, Hamann mit fast psychologischer Notwendigkeit den irrationalen Gegenstoß hervorrief, so ist es in den Vereinigten Staaten. Eine mystische Nebenströmung wird von verschiedenen Einzelpersönlichkeiten, ferner von den Quäkern Pensylvanias und von den Herrnhutern genährt. Was diese Stillen im Lande mit der Aufklärung gemein haben, ist die Abwendung vom dreieinigen Gott der Puritaner und des Jonathan Edwards. Aber während sich die einen nach außen zur Natur wenden, konzentrieren sich die andern aufs Innere. Nachdem die äußere, positive Offenbarung des Christentums gestrichen ist, wird auch die Kirche hinfällig. Es bleibt die unvermittelte Einswerdung der Seele mit Gott, dem reinen innern Licht, das der deistisch farblosen Gottheit der Aufklärung entspricht.

Gemäß der Hegelschen Geschichtsphilosophie folgt, wie in Europa so auch jenseits des Ozeans, als Reaktion gegen die straff geformte Aufklärung der Drang ins Weite, die Wende zum Unmittelbaren, das Wagnis des Kühnen, wie es in der Romantik verkörpert ist. Eine draufgängerische, abenteuerliche, rohe, fröhliche Zeit. Eine Mischung aller Nationen. Die Philosophie ist romantisch-pantheistisch-idealistisch-pragmatisch. Emerson und Thoreau sind die bekanntesten Namen. Viele andere sind lose, näher oder ferner zu einer romantischen Bewegung stehend, um Emerson zusammengetreten oder sind wenigstens mit der gemeinsamen Sache einverstanden. Gemeingut dieser Romantiker sind folgende Haltungen und Sätze. Wie der vorausgegangene Empirismus abgelehnt wird, so der dogmatische Rationalismus. Der Besitz der Wahrheit gründet in unmittelbarer Schau, in ahnendem Gefühl. Gott und Geschöpf sind nicht zu trennen, Gott ist der Welt immanent, jeder Teil der Wirklichkeit ist ein Mikrokosmos und fällt mit der Weltseele zusammen. Daher die gefühlsbetonte Hingabe an das All und seine Erscheinungen. Da Natur- und Sittengesetz zusammenfallen, sind auch physische und moralische Übel eins. Diese Weltbejahung und Weltvergötterung erhält ihre besondere Note in Amerika durch den Aktivismus, das Freiheitsbewußtsein, das demokratische Hochgefühl: echter Jugendstil. In diesem Rahmen steht Ralph Waldo Emerson als der Philosoph der Lebensfreude, des Mutes, der Herzensreinheit. Er ist fast der Schiller der Amerikaner. Seine Aussprüche werden bei Vereinsfeiern zitiert, seine Essays in den Schulen gelesen. Seine Sendung gilt dem Bürger, dem Bauer, dem Handwerker. Emerson ist der Mann der Gegensätze, wie es Begeisterung und Ablehnung mit sich bringen, aber beileibe nicht der Philosoph der Hegelschen Antinomien oder Widersprüche; Begriffsschärfe geht ihm wie den andern Wortführern dieser Zeit ab. Von dieser Zwiespältigkeit ist in gleicher

Weise seine Auffassung und Wertung der Geschichte und der Natur durchzogen. Emersons Stellung in der Geschichte des amerikanischen Geistes ist klar durch zwei Verneinungen umgrenzt. „Im Sein gibt es nichts Negatives", ist die eine. Darum ist der Mensch ohne Sünde, er ist groß, ein göttliches Sein. Die andere Verneinung lautet: „Die Dinge sind im Sattel und reiten den Menschen." Die Auflösung der menschlichen Ordnung in rein äußerliche Beziehungen ist bereits im Anzug, Emerson sieht die Gefahr heraufkommen und stemmt sich nun mit ganzer Leidenschaft dagegen. Man wittert schon etwas von der heutigen Existentialphilosophie eines Heidegger und Jaspers.

Es ist leicht begreiflich, daß dieser amerikanische Transzendismus, da er im Gefühl wurzelt, kaum von der gleichzeitigen deutschen Philosophie, etwa von Kant und Hegel, beeinflußt ist. Der deutsche Einfluß setzt, unabhängig von der geschilderten Romantik, im Westen ein und erreicht in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts seinen Höhepunkt. Kant, Fichte, Schelling, besonders Hegel haben ihre Gemeinden. Als Hegel in den vierziger Jahren in Deutschland verlassen wurde, bildete sich in Amerika eine liberale, bürgerliche Hegelsche Linke. Diese idealistische Bewegung ist das Bindeglied zwischen der Romantik und dem vielberufenen Pragmatismus eines James und Dewey. Auch das Vorbild der deutschen Universität wird zum Ideal, verändert den bisherigen akademischen Betrieb. Die Philosophie wird erst von nun an in Amerika wissenschaftlich geformt und tritt in Gemeinschaft mit der europäischen Art.

Die lebendige Vorführung des intellektuellen Werdens und der Hauptinhalte des führenden Josiah Royce (1855—1916) durch Müller zeigt anschaulich das Erstarken des wissenschaftlichen Philosophierens in den Vereinigten Staaten, das Ringen mit den ewigen weltanschaulichen Problemen in der neuzeitlichen Spannung. Über dreißig Jahre war Royce Lehrer der Philosophie in Harvard. Einer ganzen Generation treuer Schüler hat er den Anschluß der idealistischen Tradition an die weltgeschichtliche Philosophie vermittelt. Einer taumelnden Neuerungssucht, einer unklaren Fortschrittsbesessenheit hat er das Vorbild strenger Gründlichkeit und inmitten der bunt wechselnden Zeitlichkeit die Blickrichtung auf Absolutes und Ewiges gegeben.

Als Junge in den Goldgräbersiedlungen Kaliforniens aufgewachsen, fiel er durch sein linkisches, unpraktisches Wesen auf, er zeigte sich echt unamerikanisch. Als akademischer Mulus las er die Positivisten Spencer, Mill. Von der Heimat ging er nach Deutschlands Universitäten, in Leipzig wurde er mit der damals allbeherrschenden Psychologie bekannt, als Schüler des ideal und tiefgerichteten Lotze verankerte er sich endgültig im Platonismus und begann die Auseinandersetzung mit Kant. Nach Kalifornien zurückgekehrt, setzte er sich erlebnismäßig mit den großen ethischen, sozialen, religiösen Lebensfragen, Individuum, Gesellschaft, Mensch, Rasse, Religion, Konfession, Amerikanismus, Provinzialismus auseinander. Im ganzen ergibt sich ein etwas unklares und doch wiederum bestimmt umgrenztes pantheisierendes, christianisierend-rationalistisches Weltbild.

Der Seinsbegriff wird durch kritische, schöpferische Auseinandersetzung mit dem erkenntnistheoretischen Realismus, Mystizismus, Rationalismus, Voluntarismus gewonnen, denen Royce Einzelmotive der neuen Synthese entnimmt. Sein ist ihm die vollständige Verkörperung der Idee in individueller Form, die absolute Zweckerfüllung des innern, teleologischen Sinnes unseres endlichen Denkens, das Sein ist der vollständig bestimmte Wille. Mit diesem pantheisierenden, teleologischen Seinsbegriff hängt die Antwort unseres Denkers auf die ethisch-religiösen Probleme zusammen. Sie findet im Begriff der Loyalität ihre Prägung. Negativ baut sich das gute Leben auf dem Bruch mit der Naturgebundenheit auf. Positiv besagt es Hingabe an die Sache, Achtung vor dem Mitmenschen, aktive Gewinnung und Bewährung unseres wahren Selbst, opferwillige Hingabe und Unterordnung unter den in allem gegenwärtigen, lebendigen, wirkenden, schöpferischen Gott. In der Kirche, d. h. in der Vereinigung der so geschilderten loyalen, gläubigen Menschen, findet sich Gott gegenwärtig. Jesus Christus ist das Menschheitsideal, nicht als guter Mensch, sondern als Offenbarung und Künder des göttlichen Willens, als gekreuzigter und auferstandener Gott, als Versöhner. Die Heilige Schrift, vorab die Paulinische Theologie, ist der höchste Ausdruck des Gottes- und Menschheitsgedankens. Die christliche Dogmatik, heißt es echt rationalistisch abschließend, fügt sich zwanglos den Umrissen des philosophischen Systems ein.

Die vierte, existentiell in unsere Tage ragende und sich in ihnen tragisch auswirkende Periode der amerikanischen Philosophie endlich charakterisiert Gustav Müller mit folgenden Sätzen: Die Grenzen schließen sich innen, aber auch nach außen. Stahlgeschlossene Horizonte, die Himmelslinie der Wolkenkratzer reckt sich auf. Macht verfestigt sich, Großkampf des Kapitals. Imperiale Gebäude, Stadien, Werften, Riesenhallen der kontinentalen Bahnhöfe, protzig, kolossal. Die Metropolen werden Weltstädte, Weltspinnen. Slums und Untergrundbahn, Massenprobleme, Mechanisierung des Lebens. Die Familie und jeder Zusammenhalt werden fraglich. Wohnmaschinen verbinden ein Maximum von „Bequemlichkeit" mit mangelndem Fürsichsein und einem Minimum von Häuslichkeit. Familien werden zu Hotelgästen bei sich selbst. Die Nation rollt auf ihren Wagen abgeschlossen an sich vorbei, Auflösung in reinen Funktionalismus. Das Individuum wird zur Mücke im Verkehrssturm, wird von Organisationen erfaßt, zusammengeballt. Soziale Spannungen künden sich an, die Profitwirtschaft sieht sich auf Grenzen ihrer Expansion, auf Grenzen künftiger Profite hingewiesen. — All das drückt sich in der letzten Philosophie aus. Die kulturelle Tradition kämpft defensiv wacker. Der Instrumentalismus hofft auf eine Bändigung der Maschine durch den Menschen. Kritik, Pessimismus, Lebensphilosophie erscheint, sucht feste Maßstäbe im Humanismus. Realismus und Logik werden wissenschaftlich, funktionalistisch, unpersönlich, analytisch zersetzend, stellen eine logische Grammatik her, ohne Literatur daraus zu machen.

Das Inhaltsverzeichnis überschreibt diese Periode: Wendung zur Endlichkeit (Finitismus). Die Gliederung umfaßt: Personalismus, Pragmatis-

mus, Realismus und Naturalismus, Lebensphilosophie. Als die führenden Männer werden genannt: George Howison, Bosden Parker Browne — Personalismus; William James, John Dewey — Pragmatismus; Witterspoon bis Mc Cosh, John Fiske, George Santayana — Realismus und Naturalismus; Henry Adams — Lebensphilosophie. Das Kernproblem für George H. Howison ist die absolute Person. Sie ist individueller Geist, metaphysische, endliche Monade. Die Personen sind ewig, ungeschaffen. Sie entwickeln sich, sie erfüllen ihre Bestimmung, wenn sie der Solidarität mit der Gemeinschaft inne werden und dementsprechend handeln. Gott ist die vollzogen gedachte Aufgabe. — Von weit größerer kulturgeschichtlicher Bedeutung als Howison ist der von ihm abhängige, aber über ihn hinausgehende Bosden Parker Browne, weil er seinen leicht entworfenen Personalismus zur Philosophie der nördlichen methodistischen Kirche zu machen wußte, weil die Universitäten von Boston und Los Angeles Mittelpunkte der von ihm ausgehenden Bewegung geworden sind. An die Stelle der autonomen Monaden tritt der Theismus. Indem wir uns selber als schöpferisch wissen, weil wir uns aber nicht selbst erschaffen können, dürfen wir auf den persönlichen Schöpfer, auf Gott, schließen. Von ihm sind wir zu persönlichem Sein bestimmt, wir haben die Freiheit, diese Bestimmung zu erfüllen oder nicht. Indem wir daran arbeiten, die menschliche Kultur zu heben, arbeiten wir am Reiche Gottes und finden den Lohn in einem reicheren, persönlichen Leben. So sind wir Untertanen im Reiche Gottes. Dank Brownes sorgfältiger und systematischer Ausführung und dank seines Erfolges in einer konkreten religiösen Gemeinschaft ist der Personalismus zu einer organisierten Bewegung geworden.

Eigentlich bekannt wurde die amerikanische Philosophie in Europa durch den Pragmatismus. Referent erinnert sich noch lebhaft, wie in seinen Lern- und Wanderjahren an Deutschlands hohen Schulen und in der damaligen philosophischen Literatur der Pragmatismus breit dargelegt wurde, wie William James, neben dem Engländer F. C. S. Schiller und dem Amerikaner Peirce, dem Namengeber, als eigentlicher Begründer behandelt wurde, wie James überdies in dem um die Jahrhundertwende herrschenden philosophischen Hauptfach, in der empirischen Psychologie, als einer der vornehmsten Vertreter — man denke nur an die deutsche Übertragung „Die religiöse Erfahrung" — gelesen und diskutiert wurde; auch heute noch wird er unter den Schöpfern der Lebensphilosophie erwähnt. Ganzheiten, abstrakte Wahrheiten, für die er sich hätte einsetzen können, gibt es für ihn nicht. Was ihn leidenschaftlich beschäftigt, sind Individuen, konkrete Erfahrungen. Die ganze Erfahrung wird gleichbedeutend mit dem Abenteuer, sie zu meistern, in ihren Besitz zu kommen. Dabei geht er eklektisch voran, aber echt amerikanisch: nicht um die fein ausgeklügelten Beobachtungen der Wissenschaftler handelt es sich bei ihm, sondern um die einfachen, natürlichen. So trägt er den Amerikanismus in die Philosophie, um die Philosophie in den Amerikanismus zu tragen. James hat seine Philosophie wiederholt mit der Reformation verglichen. Tatsächlich läßt sich kaum ein größerer Gegensatz denken. Seine

Religionsphilosophie ist humanistisch. Individuelle Erfahrungen bilden ihren Ausgangspunkt. Ihre Wahrheit hängt davon ab, ob sie sich als nützlich bewähren, den Menschen zum Daseinskampf ertüchtigen. Das Kriterium der Lebensbewährung entscheidet gegen den bloßen Nützlichkeitswert der Wissenschaft, wenigstens insofern, als sie den Glauben daran voraussetzt. James sammelt mit demokratischem Gleichmut die gegensätzlichsten religiösen Erfahrungen und will nun zeigen, daß in ihnen allen doch lebenfördernde Werte stecken, daß sie Mittel sind, die Wahrheit einer übermenschlichen Welt offenbar zu machen. Dieser robuste Glaube ist typisch amerikanisch, wie die Wirkung bewiesen hat. Es ist der Pioniergeist ins Metaphysische und Religiöse übertragen. Es gibt irgendwo ein fernes Heim, ein verloren gegangenes geistiges Glück. Erfahrung allein kann uns zu ihm hinführen.

Wir können und müssen den Pragmatismus bei W. James auch unter dem Gesichtspunkt der empirischen Psychologie, wie er sie gepflegt hat, betrachten und gewinnen damit eine vollere Anschauung von ihm. Diese Psychologie stellt sich mitten in den Erlebnisstrom. Was der Mensch ist, läßt sich nicht finden ohne seine Beziehung zur Umwelt. Von da aus gesehen, erweist sich das menschliche Sein einerseits als Selbstbehauptung, anderseits als bloße Beziehung nach außen. Die menschliche Natur ist aber ohne Werte nicht verständlich. Diese Güter und Wahrheiten besagen indes keinen fertigen Besitzstand, erst ihre Bejahung macht das Menschensein aus. In ihrem Erlebtwerden gestalten sich diese Werte zu praktisch-ästhetisch-ethisch-religiösen Funktionen, Erfahrungen übersinnlicher Mächte. So geht also das Seelenleben im Tätigsein auf, eine bleibende Substanz steckt nicht dahinter. Aus teleologischen Spannungen entsteht mithin das Personwerden, Personsein gibt es nicht. Gegenüber dem damaligen Evolutionismus eines Darwin und Spencer läßt sich aber das Ich nicht aus einem Nicht-Ich ableiten, es ist organische Einheit, Ganzheit. Es läßt sich ebensowenig, im Sinn des Pantheismus, in einen Gesamtlebenszusammenhang mit andern Ichs setzen. Die Individuen als Erlebnisstrom, als ein Bündel von Akten, sind ein Letztes, ein erfahrungsmäßig Gegebenes.

Daß James von diesem Aktualismus und Empirismus her das Erkennen zunächst aus der Reaktion auf die sinnfällige Umwelt erklärt, ist selbstverständlich. Schwerer begreifbar ist vom logischen Standpunkt aus sein Übergang zur Forderung von allgemeingültigen Prinzipien, wie er sie für Logik und Mathematik verlangt. Wenn er sie dennoch dem Verstand zuerkennt, so ist das anderseits doch ein Anerkennen der tatsächlich vorgefundenen Wirklichkeit. Prinzipien gehören nun einmal zur Vernünftigkeit des Lebens. Hatten nicht auch Locke und selbst Hume mit ihrem Empirismus die Allgemeingültigkeit gewisser Sätze widerspruchsvoll genug zu vereinigen gewußt? Ähnlich pragmatistisch antwortet James auf die zweite der drei berühmt gewordenen Fragen Kants — Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? — Wir sehen uns ständig vor Wertentscheidungen, Glaubensstellungnahmen gewiesen, die Theorie, die Einsicht, erst recht die Autorität versagt, die Lösung gibt der Mut

zum Wagnis, das gute Handeln selbst, das den guten Willen der Mitmenschen nicht beeinträchtigt, zugleich aber auch die freie, individuelle Persönlichkeit zur vollen Entfaltung gelangen läßt. Wirkliches Handeln geschieht in der Annahme, daß es einen Unterschied zwischen Gut und Böse gibt, daß das, was sein soll, auch wirklich werden kann. Die Antwort endlich auf die dritte Frage „Was darf ich hoffen?" zeigt, was James unter religiöser Erfahrung versteht. Gewiß, es gibt eine überweltliche Macht, die in die Geschichte der Menschen eingreift. Aber weder Wissenschaft noch Glaube sind fähig, dem Menschen ihr Wesen kundzutun. Nur im tatsächlichen Ergreifen, im wirklichen Erleben offenbart Gott sich dem Menschen. Das ist die Bedeutung des Betens, Hoffens, Vertrauens. Die religiöse Wiedergeburt äußert sich in einer neuen Sicherheit, Liebe, Heldenhaftigkeit, die den Mut des Jasagens zur Vergänglichkeit gibt.

Nicht erfreulicher als die weltanschaulichen Ergebnisse des Pragmatismus sind die des Realismus, der vor einiger Zeit auch bei uns von sich reden machte. Vorausgegangen war der ihm verwandte, von der schottischen Schule des 18./19. Jahrhunderts beeinflußte Standpunkt des „Gesunden Menschenverstandes" mit seiner hausbackenen Problemlosigkeit, Sicherheit und Genügsamkeit. Die realistische Bewegung begann vor dem Weltkrieg in vereinzelten Vorstößen gegen Idealismus und Pragmatismus, 1910 schlossen sich sechs Realisten zusammen und legten ihre Anschauungen in der Zeitschrift „Philosophical Review" dar, 1912 erschien von denselben Verfassern der Sammelband „New Realism", 1918 kam in „New Rationalism" der Abschluß. Ein starker Glaube an die Allherrschaft der gegenständlich-wissenschaftlichen Methode, eine scharfe Ablehnung des Psychisch-Subjektiven, eine wahre Begeisterung für Zerlegen von Dingen, für Oberflächen ohne Tiefenhintergründe kreuzen sich mit ebensoviel Geringschätzung aller bisherigen Philosophie und Hochschätzung der rationalen Zivilisation. Wir können hier die Liste der Irrtümer, die diese Jugendbewegten den Alten vorwarfen, übergehen, um sofort zu erfahren, was sie an neuen Wahrheiten der Welt zu künden haben. Sie im einzelnen aufzuzählen, würde den Leser nur langweilen. Den Gesamtgeist dieses Realismus charakterisiert Gustav Müller mit folgenden Worten: Er ist stolz auf seine Sinnlosigkeit. Sie kann auch so ausgedrückt werden: Es gibt Erfahrungsobjekte nur als Objekte der verständigen Analyse (ohne jemand, der analysiert). Gegen Hegels Aufstellung der Substanz als Subjekt gibt es in der neurealistischen Erfahrungslehre weder Substanz noch Subjekt. Die Analyse offenbart, daß es keine wirkenden Kräfte gibt, auf die sich ein vitalistischer oder funktionalistischer Erfahrungsbegriff aufbauen könnte. Kausalität ist aus der Erfahrung verbannt und verwandelt in den rein analytischen Gedanken einer Gleichung, eines Umtausches logischer Größen, die exakt definierbar sind. Diese substanzlose, subjektlose, wirkungslose „Wirklichkeit" wickelt sich wie ein Film von Ereignisbildern vor einem zufälligen Zuschauer ab. Er würde sich aber auch ohne Zuschauer ebenso abwickeln. Er ist in einer unpersönlichen Analyse „objektiv gegeben". Die zusammengesetzte Bildreihe baut sich in Raum und Zeit aus einfachen Elementen auf....

Der neue Realismus erscheint wie das Wahrzeichen eines toll und übermütig gewordenen „rationalen" Industrialismus. Hinter dem technisch-spezialistischen, stahlhart scheinenden Gerüst einer hohepriesterlichen, aber unfestlichen „Wissenschaftlichkeit" verbirgt sich eine unkritische Objektmystik, die Objektivität mit Objekt verwechselt. Die Welt dieses „Realismus" sieht aus wie eine Ford-Fabrik. Die einzig verbindende Schein-Einheit ist das laufende Band, die „dichte Reihe" raumzeitlicher Punktmomente. Der Prozeß ist in letzte einfache Teile zerlegt, die sich sozusagen ohne menschliche Hilfe von selbst zusammenfügen. Man fühlt die Ohnmacht der Persönlichkeit, diesem Mechanismus zu entrinnen. Man erklärt daher die Welt für gottlos, für unverständlich.

Ein Gutes hat der Neue Realismus zu Tage gefördert, den „kritischen Realismus". Seine Sonderbarkeiten führten begreiflicherweise zum Versuch, eine gemäßigte Wirklichkeitsphilosophie auszubauen. Sieben Philosophen taten sich zusammen und veröffentlichten 1920 einen Sammelband „Critical Realism", der viele gesunde Wahrheiten ausspricht. Die versuchte Gleichsetzung von logischen Dingen an sich und Erfahrungsinhalten wird zerstört, ebenso die versuchte Ausschaltung des Erkenntnisobjektes als vergeblich nachgewiesen. Die These des Bandes ist die, daß die Wahrnehmung uns insofern genaue Erkenntnis ermöglicht, als sie Merkmale des Gegenstandes als erscheinende darbietet. Beständen die Dinge an sich aus meinen Wahrnehmungen, so würden sie aus Widersprüchen bestehen, was zwar den neuen Realisten nicht stört; aber vom kritischen Realismus wird Logik wieder als Kriterium der Erfahrung anerkannt. Die kritischen Realisten machen wieder den Unterschied von Irrtum und Wahrheit und verlegen den Irrtum in die Tätigkeit des Subjektes, statt ihn als Entität zu sehen. Der kritische Realismus entscheidet auch wieder zwischen primären Gegenständen und sekundären Qualitäten. Diese Darlegungen zeigen, wieviel gründliches, echt philosophisches Denken in den Vereinigten Staaten zu finden ist. Daß aber die Bedingungen zur vollen Auswirkung der schönen Ansätze fehlen, beweist das Zerfallen der kritischen Einheitsfront, nachdem die Abwehr erfolgt war. Die Bewegung spaltete sich in ebensoviele Sonderrichtungen auf, als in ihr Realisten vertreten waren. Der Sammelband 1930 „Contemporary American Philosophy" zeigt eine allgemeine Auflösung.

Unter den Anwälten des kritischen Realismus findet sich auch George Santayana. Gehört er in die Schilderung der Wesensart der amerikanischen Philosophie? Er ist ja der Geburt und dem Blut nach Spanier, der Gesinnung nach ist er nie eigentlicher Amerikaner geworden, wie er auch nach seiner dreiundzwanzigjährigen philosophischen Lehrtätigkeit nach Europa zurückgekehrt ist. Seine exklusive, aristokratische Denkweise, manche Seiten seines systematischen Aufbaues, was er etwa über die Welt der metaphysischen Wesenheiten ausführt, sind unamerikanisch. Was er dagegen in seinen geistreichen Monographien „als Familienfreund mit einem verschiedenen Temperament" über die Stammeseigentümlichkeiten, die Geistigkeit und Ungeistigkeit, über die Kultur der Amerikaner sagt, ist ein wertvoller Beitrag zur Kenntnis der amerikanischen Philosophie.

Seine weltanschaulichen Sätze selbst beleuchten die bisher charakterisierten Haltungen aus einer neuen Sicht. Gustav Müller sagt abschließend von Santayana: „Alle Kulturwerte werden in ‚Leben der Vernunft' als Illusionen entlarvt, indem sie in unvereinbare Gegensätze, in unversöhnliche Widersprüche zerrissen werden. Da wir jedoch ohne Illusion weder leben noch vernünftig leben können, so sind sie auch alle wieder als Illusion zu bejahen. Oder vielmehr das Leben der Vernunft besteht aus ihnen, und es wird sie als solche bejahen." Das ist nicht der Spanier des gewaltigen spekulativen, katholischen 16., sondern des individualistischen, zersetzten 19. und 20. Jahrhunderts, der wie viele andere Heimatlose in Amerika sein Exil findet.

Bei weitem das packendste Kapitel des Müllerschen Buches ist das letzte: Lebensphilosophie. Es schildert die Aufgewühltheit, Zersetzung, Tragik kurz vor und lange nach dem Weltkrieg. Dabei das Ringen um feste ideale, philosophische, religiöse, christliche Pole in der Flucht der kommenden und gehenden Erscheinungen des Alltags, der Kritik, des Skeptizismus, der Verdiesseitigung, der Industrialisierung, des Bolschewismus. Es ist echte Existentialphilosophie, insofern als hier die mehr oder weniger abstrakten Begriffe und Leitsätze nur die getreuen Widerspiegelungen des lebendigen Lebensrhythmus sind. Sie greift auch deshalb jedem europäischen, vorab deutschen Leser in die Seele, weil die Verwandtschaft oder Gleichheit des amerikanischen Lebens und Philosophierens mit dem unsrigen sich klar ausspricht.

Zunächst erscheinen in der zuverlässigen Schau des Verfassers, die dieser Bericht ohne kritische Stellungnahme wiedergeben will, die vier Adams, Urgroßvater bis Sohn (1735—1918), die die höchsten Ämter innehatten, mitten in der Praxis standen und zugleich in ihrer Weise theoretisierten und philosophierten. Wir sehen hier das Ringen um amerikanische Unabhängigkeit, Demokratie, das Abgleiten vom strengen Kalvinismus, von Gott und Christus, von Wissenschaft zur Skepsis, zum tragischen Lebensgefühl, zur dialektischen Lebensbejahung. In dem folgenden Abschnitt „Intelligentsia" wird geschildert, wie sich nach dem Krieg die Krisis vorbereitet, ein pessimistisches Lebensgefühl die Menschen in den weitesten Kreisen ergreift. Die Weltanschauung der „Intelligentsia" gibt sich als „wissenschaftlich". Sie hat, rein formell-methodisch betrachtet, manches mit dem Neuen Realismus gemein. Das imponiert der Halbbildung. Die Wissenschaft der amerikanischen Gelehrten ist nicht zu verwechseln mit der „Wissenschaft" der „Intelligentsia". Für diese bedeutet „wissenschaftlich" soviel wie absolut und alleinseligmachend. Die Wirklichkeit an sich ist „wissenschaftlich". Sie schließt jede Religion aus. Materialismus, Determinismus und „wissenschaftliche" Untergangsgeschichte sind die Dogmen dieser neuen Religion. Die „humanitären" Weltverbesserungspläne: Verstaatlichung der Wirtschaft, „freie Liebe", Verantwortungslosigkeit, staatliche Kinderfürsorge, richten sich gegen die alten amerikanischen Traditionen der Arbeitszucht, des Opfersinnes und der Heimatkultur.

Gegen die Ermüdung und Enttäuschung, wie sie zunächst in der Nach-

kriegszeit in der „Intelligentsia" sich auswirkten, erhob sich als Reaktion der „Neue Humanismus". Seine beiden Führer sind Irving Babitt und Paul Elmer More. Dieser Humanismus richtet sich in gleicher Weise gegen Naturalismus und Romantizismus; er betont die religiöse Transzendenz, die geschichtliche und dogmatische Wahrheit des Christentums. In breiter philosophiegeschichtlicher Auseinandersetzung mit den religiösen Theorien der führenden griechischen Denker kommt More zur Anerkennung des Christentums. Dieses erhebt den Anspruch, die göttliche Wirklichkeit als Offenbarung zu besitzen. Gott ist vom Menschen aus unzugänglich. Er muß dem Menschen erscheinen, um ihm sein Geschöpfsein zu erkennen zu geben, ihn seiner Wirklichkeit gerade in seiner übervernünftigen Unbegreiflichkeit zu versichern. Gott muß sprechen, er muß Fleisch werden, falls er den Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unseligkeit erlösen, ihm durch Ergebung in seine Begrenzung die verlorene Einheit und Ganzheit seines Wesens wiederherstellen will. Von hier aus setzt sich More mit der modernistischen Bibelkritik auseinander. Diese gehe mit naiver Selbstsicherheit von dem Grundsatz aus, eine Durchkreuzung der natürlichen Ebene durch göttliche Wirklichkeit sei a priori unmöglich. Sie hat infolgedessen auch keinen Wirklichkeitssinn.

Aus den Grundlegungen des Neuen Humanismus entspringt die Kritik am „Amerikanismus". Im Gegensatz zur „Intelligentsia" ist das Kritisieren nicht Selbstzweck, sondern Freimachenwollen des Allzumenschlichen, Veränderlichen aus der Sicht des Göttlichen, Ewigen. Zunächst muß auch Amerika einsehen, daß sein Modernismus mit seiner romantisch-grenzenlosen, optimistischen Selbstanbetung, mit seiner Selbsteinschätzung als „das Land der unbegrenzten Möglichkeiten", mit der Verwechslung von vital-unbeschränktem Ausleben und Unendlichkeit des Geistes einmal sein Ende findet und daß es an den objektiven höheren Maßstäben sowie an der Wirklichkeit der Pflichten des Alltags und des Lebens überhaupt zerbricht. Zweitens muß es wissen, daß echte Kunst nicht von Schwarmgeistern exzentrischer, individualistischer Ungebundenheit, sondern nur von geduldiger Zucht und Liebe zu vertrauten, geordneten Dingen erwartet werden kann. Drittens stößt das Evangelium unbeschränkten Fortschritts an die harte Schranke der Überfüllung des Weltmarktes und offenbart im Kulturbolschewismus sein wahres Gesicht. Die Unterwerfung des Menschen unter das Gesetz der Dinge, wodurch der Dämon des Absoluten das Paradies versprach, ist Teufelswerk. Die Herolde dieses Humanismus schauten nach Emerson aus. Obschon als Charakter, als Mann von Geist und Geschmack geachtet, ist er doch grundsätzlich unannehmbar: er entdeckte ja eines Tages, daß Gott „innen" ist, folglich erklärte er die Kirche für überflüssig und leugnete die Wirklichkeit des Bösen. Seine Gestalt schillert daher in zweideutigem Licht. Der vom neuen Humanismus gesuchte Anknüpfungspunkt wird vielmehr im Puritanismus, in seinem ursprünglichsten amerikanischen Systematiker, in Jonathan Edwards, gefunden. Es handelt sich darum, den platonisch-idealistischen und religiösen Kern des charakterbildenden, die Nation ermöglichenden Puritanismus von der düsteren mythologischen Vorstellungsweise und der

Enge provinziellen Denkens zu befreien. In dieser Hinsicht stellt sich der Neue Humanismus gerade als Uramerikanismus dar.

Überschauen wir zusammenfassend Form und Inhalt, den Gesamtverlauf und die einzelnen Perioden, die führenden Denker und die von ihnen ausgehenden Bewegungen, die durch Amerikas Eigenart und die durch das Ausland bedingten Elemente, die kulturelle Umwelt und die ihnen entsprechenden Theorien, das Verhältnis der Vernunfteinstellung zum geoffenbarten christlichen Glauben in den rund dreihundert Jahren der Geschichte und der Philosophie Nordamerikas, so sehen wir wieder einmal, daß die Philosophie wirklich ihre Zeit, ihre Umwelt in Begriffen darstellt. Aber gerade die amerikanische Philosophie lehrt anderseits in ihrem bunten Wechsel und ihren großen Mängeln ebenso klar, daß die philosophischen Einzelsätze in einer überzeitlichen, absolut geltenden Metaphysik verankert sein müssen, deren Ausgestaltung das Werk jahrhundertelanger Arbeit der größten Denker ist (vgl. B. Jansen, Aufstiege zur Metaphysik, Freiburg 1933). Gerade heute, wo wir in ergreifender Tragik den Zusammenbruch einer reinen, säkularisierten, innerweltlichen, entchristlichten Kultur erleben, kommt uns zum Bewußtsein, wie unzulänglich eine Philosophie ohne Bezugnahme auf die Normen der Offenbarung ist (vgl. diese Zeitschrift 131 [1936/37] 31 ff.).

Hölderlins Götter

Von Heribert Fischer S. J.

Ich verspräche gerne diesem Buche die Liebe der Deutschen", sagt Hölderlin in der Vorrede zum „Hyperion". Aber der Dichter ist lange ein einsamer Fremdling seinem Volke geblieben. Die andern, die vielen waren gesprächiger, auch stärker und gesünder als er. Wenn seine Gestalt und sein Werk der gegenwärtigen Zeit als Zeichen erscheint und sich die späte Liebe der Deutschen erwirbt, so geschieht das im Bewußtsein, daß sein Dichten ein Dienst gewesen ist, der würdig bleibt, in der Erinnerung nicht unterzugehen. Sein Suchen und Rufen nach den „Göttern" ist Germanenschicksal, letzte eherne Folge in der Auseinandersetzung zwischen dem Deutschen und Griechischen, dem Christlichen und Weltlichen. Und es ist so, als hätte er den Weg gedeutet und beschrieben, den die Deutschen immer dahingehen, und zugleich das Ergebnis in seinem Wort und Schicksal vorweggenommen.

Das gegenwärtige Anliegen ist darin zu erblicken, Gestalt und Werk einander zu nähern, etwa im Sinne von Bertrams „Nietzsche", als „etwas, das immer neu zu lesen ist", „geführt von etwas, das Gebild werden will". Dasselbe, was übrigens bereits von Norbert v. Hellingrath, dem im Kriege gefallenen Herausgeber, in einer nachgelassenen Rede ausgesprochen wurde: „Wenn ich von Hölderlins Leben Ihnen sprechen will, so ist das nichts anderes, als wenn ich von seinem Werke rede. Es gibt da nichts Doppeltes, Getrenntes. Sein Leben steht in einem einzigen Dienst; mit der innigeren und einseitigeren leidenschaftlicheren Hingabe

... ist er ganz und nur Verkünder, Träger, Gefäß der Götter. Er bekleidet ein Amt, das sie ihm auferlegt haben, eine Gesandtschaft, und das ist alles, das ist das Ganze: Amt, Gesandtschaft, Botschaft." Ein wesentlicher Beitrag dazu liegt vor in dem aus langjähriger Beschäftigung mit Hölderlins Leben und Werk erwachsenen Buch Paul Böckmanns „Hölderlin und seine Götter"[1].

Böckmann greift in die Problematik der Deutung an der Stelle ein, die vom Ganzen aus und nicht weniger aus der gegenwärtigen Situation heraus als entscheidend anzusehen ist. Der früheren Forschung gegenüber wird als Ausgangspunkt die spätere große Dichtung Hölderlins genommen, deren Elemente sich zusammenfügen aus der erreichten Höhe persönlicher Erfahrung und entfalteter Gestaltung. Diese Methode erweist sich hier als durchaus aufschlußreich, um in eindringender Einzelanalyse „die lebendigen Kräfte des Werkes sichtbar zu machen und in ihrem innern Zusammenhang aufzuweisen" (S. VIII). Auch so wird nicht alles restlos aufgehellt. Aber damit ist hinausgegangen über Methode sowohl als Resultat früherer Interpretation. Gegen Diltheys einfühlende Erläuterung, die zu sehr unter Schleiermacherschen Kategorien steht, geschieht die Abgrenzung durch Aufgabe des psychologischen Standpunktes. Das Hölderlin-Bild des George-Kreises erfährt gerade im Zentralen und aus diesem heraus Ablehnung. Nicht „ein Den-Leib-vergotten und Den-Gott-verleiben" ist hier gemeint, keine Identität von Heroen und Göttern möglich. Ebenso muß sich die Darstellung, im einzelnen wenigstens, auch gegen den letzten großen Beitrag der Hölderlin-Forschung wenden, gegen Wilhelm Böhms Auffassung des Dichters als systematischen Philosophen, die damit den eigentlichen dichterischen Bereich nicht von den Quellen her zu erfassen vermag und ihn zu poetisch-ästhetischen Gebilden verblassen läßt. Ebensowenig vermag eine These gerechtfertigt erscheinen, die die Elemente (K. J. Obenauer) oder einfachhin personifizierte Grundvorstellungen (Gundolf) oder mystische Beziehungen zum Ahnen- und Seelenkult (von Pigenot) an die Stelle von dem einsetzt, was sich als lebendige Mitte des Werkes erweist.

Die Gestaltwerdung dieses Vorstellungskreises gewinnt die ersten Beiträge und Inhalte aus Veranlagung und Bildungseinflüssen. Als überwiegend hat zu gelten der Zug zu feinster, zartester Seelenbeobachtung, Subjektivismus als Gegenpol der erreichten und gewollten Haltung der späteren Reife. Die religiöse Sphäre ist erfüllt von pietistischen, traditionsgebundenen Auffassungen, in denen die christliche Substanz verkümmert erscheint. Der Kreis des Tübinger Stifts, die Freundschaft mit Hegel und Schelling weisen auf neue Wege. Als Ausgleich der durch die Umwelt gehemmten unmittelbaren Beziehungen findet die seelische Lebendigkeit den Zugang zur rein empfundenen Natur. Die Reinerhaltung der einfachen und unmittelbaren seelischen Verhältnisse drängt schon den Jüngling in die Haltung des Dankenden und Feiernden. Die literargeschichtliche Situation weist naturgemäß auf die Einflüsse der

[1] gr. 8° (XI u. 456 S.) München 1935, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung. Geh. M 12.—, in Leinen M 14.50.

mitlebenden Heimatdichtergeneration. Klopstock ist das Neue, Goethe vermag der junge Dichter nicht zu folgen, von Schiller anfänglich begeistert, distanziert er sich nach der Begegnung von ihm, so daß er ihm schreibt von seinem „geheimen Kampfe mit Ihrem (Schillers) Genius, um meine Freiheit gegen ihn zu retten" (Hölderlins Werke in Hellingraths Ausgabe II 447. Nach dieser Ausgabe hier wie auch im Folgenden die Zitate). Die eigene Lebensform findet Hölderlin nach all dem erst in der bewußten Begegnung mit der Welt der Antike, des Christentums, der Aufklärung, des Naturglaubens, der Lehre vom Volksbewußtsein. Das bedeutet zugleich Krise des eigenen Christlichen. Hölderlin ahnte, daß da mehr verborgen sein müsse, als das offizielle, in der damaligen theologischen Ausbildung und Dogmatik Hervortretende zu bieten vermochte. Von da an konnte er nicht mehr ablassen, das Fromme und das Weltliche vereinigen zu wollen. Schon früh vollzieht sich das zur Erkenntnis des Hölderlinschen Geistes Wichtige: Idealistisches Denken nimmt den Geist gefangen, so daß die aus dem Ungenügen seines Christentums entstandene Leere erfüllt wird. Die lebendige Fülle geht zunächst verloren, alles wird lebensferner. Die Begriffe der Humanität werden als Ideale hymnisch gefeiert. Die Haltung des feiernden Preisens wird gewonnen, zugleich als eine Möglichkeit, „Christliches" mit Idealistischem zu vereinen. Die innere Spannung der beiden Inhalte schien damit überwunden und ausgeglichen. Für die Lebensform bedeutete das: „Er möchte noch beten, wo man ringen und kämpfen muß" (Böckmann a. a. O. S. 47).

Idealismus und Christentum zu vereinen, wurde tragisches Verhängnis seines Lebens und Geistes, ein Versuch, bei dem nicht nur Hölderlin der Dichter beides einbüßte. Höhe und Schönheit der Kunst wurden mit teurem Opfer bezahlt. Was geschah, war ein ständiges Auseinanderfallen, ein Nicht-mehr-wirklich-sein, Nicht-mehr-eindeutig-sein, ein Nicht-mehr-zur-Ruhe-kommen, ein Zerbrochen-werden, gesteigert bis zum Bewußtsein des Ausgeliefert-seins, des Sich-selbst-hinopferns. Und auf diesem „zerworfenen Grund" bricht die eigene Gestaltung auf. Männlich heroische Selbständigkeit, dem Schicksal trotzend, bietet der untere Aspekt. Der Mensch ganz auf sich angewiesen, keine andere Bindung als die an das Schicksal anerkennend: dies wird nicht mehr wegzuleugnende Grundrichtung. Hölderlin blieb die Befreiung aus dieser Krise nach der Zerstörung der naiven Lebenseinheit versagt. Die Menschen um sich zu verachten, ertrug sein Zartsinn nicht, die Haltung des Glaubens, der Ehrfurcht, auch unter Ehrfurchtslosen zu verlassen, hinderte ihn eine tiefe menschliche Scham. Tiefste seelische Bewußtseinsvorgänge in die Worte zarter Dichtung zu fassen auf dem Hintergrund objektiver Ordnungen, konnte ihm darum als eigenste Leistung gelingen. „Thalia"-Fragment und „Hyperion"-Roman breiten diese Welt aus, „Natur" und „Griechenland" sind Namen dafür.

Das „Diotima-Erlebnis" gewinnt erst in solchen Zusammenhängen seine Erhellung. Jene scheinbare Ruhe und ausgeglichene Sicherheit im „Hyperion" müssen bis auf ihre innern Bedingungen herab verfolgt werden. Aufschlußreich dafür werden jene merkwürdigen, zum Motto des

„Hyperion" gewählten Worte der Sentenz in der Grabschrift des Loyola: „Non coerceri maximo, contineri minimo, divinum est" (WW. II 85). Das Hyperion-Fragment führt das weiter: „Der Mensch möchte gern in allem und über allem sein, und die Sentenz in der Grabschrift des Loyola — hier etwas gewandelt — ‚non coerceri maximo, contineri tamen a minimo', kann ebenso die alles begehrende, alles unterjochende gefährliche Seite des Menschen, als den höchsten und schönsten ihm erreichbaren Zustand bezeichnen. In welchem Sinne sie für jeden gelten soll, muß sein freier Wille entscheiden" (WW. II 53f.). „Ich verließ mein Vaterland, um jenseits des Meeres Wahrheit zu finden", heißt das Selbstbekenntnis. „Es muß heraus, das große Geheimnis, das mir das Leben gibt oder den Tod" (WW. II 81f.).

Die Inhalte der eigenen Lebensform werden (WW. II 290f.) aufgedeckt: das In-allem- und zugleich Über-allem-sein-wollen des Menschen, Selbständigkeitsstreben des Geistes und ergebenes Gebundenseinwollen. Mitfühlendes Verflochtensein in die Vielfalt der Lebensgestalten mit dem Anspruch auf Selbstbestimmung, weder eigenmächtig noch selbstverloren. Harmonie als der schönste erreichbare Lebenszustand, ein gewisser religiöser Humanismus, wo der Mensch ausruht in der Gleichgewichtsform des Lebens. Die Spannung von Hingabebereitschaft in der Demut der Selbstbescheidung soll ein Höheres ausgleichend überwinden. Was leise zum Ausklingen gebracht wird, verhüllt die zweifelnden und kämpfenden Kräfte. Der Mensch, die Seele, als Mittelpunkt immer und überall, und doch Traum zugleich, alle Menschendinge, „kalte Nacht", „Asche". Das „Wirklichere" wird angesprochen: „Natur". Sie ist „Flamme", „Wurzel", „Baum des Lebens", „Knospe" und „Samenkorn". Erst in einer neuen Weise des Lebens sind sie, Natur und Mensch, nicht mehr entgegengesetzt. „Seele" ist das „Versöhnende", „Verbindende". Seele ist das „Einende", in ihr ruht die Schönheit der Welt, nicht als im Mikrokosmos, nur als in der Auflösung der Dissonanzen der Welt. Das „Einende", „Versöhnende", „Verbindende", Harmonisierende und Überwindende, das „Form"-Gebende, was alles aufbaut und zusammenhält, ist das anredende Feiern, Preisen und Verehren. Wo so gesprochen wird, da kann Hellas nicht ferne sein.

Hölderlins „Götter" dringen allmählich ein und werden in ein Weltverhältnis eingefügt, das sich aus verschiedenen Elementen zusammensetzt. „Übergreifende Lebensordnungen", die anerkannt werden wollen, nötigen zur Auseinandersetzung, zwingen zur Stellungnahme und Aussprache. Eine Vergottung des Leiblichen ist damit nicht gemeint, eine Anthropomorphisierung wird nicht gewagt. Das Dasein wird gefühlt und erfüllt, nicht immer in der Klarheit und Sicherheit des selbstbewußten Geistes, aber in der ständigen Bereitschaft zum Handeln und Leiden, Wirken und Opfern, als den verpflichtenden Mächten einer höheren Wirklichkeit. „Ich gab nur treulich wie ein Echo jedem Dinge seinen Namen" (WW. II 136). „Der Gott in uns ist immer einsam und arm" (WW. II 59), „einsam", weil ruhend und gerechtfertigt und nur verständlich durch die einmalige, wechselnde und unmittelbare Erfahrung, „arm", weil auch

losgelöst von jeder Erinnerung an die Möglichkeit einer verpflichtenden christlichen Offenbarung. In den folgenden Gedichten und den schwierigen kunsttheoretischen Fragmenten über Gesetze und Beruf des Dichters und Dichtens lösen sich die Kreise der mythischen Gestaltung jeweils deutlicher heraus, bis im „Empedokles" die Stufe erreicht ist, „auf der es Hölderlin gelingt, sein persönliches Leben so zu durchdringen, daß es vor dem Horizont des Schicksals eine historische Erscheinung zu mythischem Maße anwachsen lassen kann" (Böckmann S. 241). Hindrängen auf den gesteigerten Schicksalsaugenblick und Ablösen vom nur individuellen Dasein ist die neue Basis des Dramas. Der Problemkreis sprengt die Grenzen der Tragödie. Über die Vorstufen und die verschiedenen, unvollendeten Fassungen bis zur theoretischen Studie vom „Grund zum Empedokles" hin wird der einheitliche Grundgedanke erhellt, der die Voraussetzung abgibt zum Verständnis des späteren lyrischen Schaffens, der Oden und Hymnen. Mitte ist darin der eigene erlebte Erfahrungsinhalt, gestellt zumeist in den Umkreis der historischen, heimatlichen Landschaft. Bedeutungsvoll steht am Abschluß, wenn Höhe und Reife erreicht ist, als „Mythos und Christentum", das geheime Reich Hölderlinscher Geistigkeit, Geheimnis und Tragik seines Lebens zugleich.

Es soll und kann nicht in kurzem begründet werden, wie M y t h o s — in dichterischem Sinn — seinem Wesen und seiner Entstehung nach zu bestimmen sei. Böckmann selbst unterläßt es, hier auf eindeutige Klarheit zu drängen. Ein wohl nicht beabsichtigtes Schwanken ist die Folge und verrät sich in der Häufung der Namengebung. (So z. B. S. 178: „Mythologie", „mythische Form", „mythische Formung", „Mythologie", „mythische Form", „mythische Gestalt", „mythische Gestaltung".) Folgenschwerer wirkt sich jedoch ein anderes aus: die mangelnde Durchdringung und Einbeziehung des deutschen Idealismus. Ohne Zweifel ein recht schwieriges Problem, aber dennoch entscheidend bis zu dem Grade, daß selbst nach Böhm und Hoffmeister hier noch alles zu tun ist. Die Kritik an Böhms Auffassung, die wohl hier einzusetzen hat, geht weit über die hier gebotene Möglichkeit hinaus. Es kommen in Betracht „Die Positivität der christlichen Religion" (1795). „Der Geist des Christentums und sein Schicksal" (1798/99) in Hermann Nohls Ausgabe von „Hegels theologischen Jugendschriften" (Tübingen 1907, S. 137—240 241—342). Vor allem aber der Abschnitt der „Phänomenologie des Geistes": „Das unglückliche Bewußtsein" (in Lassons Ausgabe, [2] Leipzig 1921, S. 139—151). Die Fremdheit des „wandelbaren Bewußtseins" gegen das „unwandelbare", die in dem Ablassen das „Verkehrte", nämlich sein eigenes Tun „als selbstbefriedigendes Tun oder seligen Genuß" aufgibt, aus der „noch gebrochenen Gewißheit" den Übergang findet in das „jenseitige" „Aufgehobensein", die „Vernunft". Dieser dialektische Prozeß geschieht allein durch „Aufopferung", worin das unmittelbare, unwirkliche gegenständliche Sein aufgegeben wird, in dem „Anerkennen" des „Dankens" „durch Herz, Gesinnung", als Anerkennen eines von oben Gegebenen, nicht durch Umtauschen eines „fremden", „es sinnlos erfüllenden Inhalts". In Hegels Ästhetik und Religionsphilosophie würde endlich auch die Angleichung

in der Namengebung vollends deutlich werden. Es wäre das aber kein zufälliges Vergleichen und kein gewaltsames Annähern, wenn auch die Verbindung von Dichtung und Dichter ganz zurücktreten müßte. Die Gefahr, in Hölderlin einen systematischen Denker zu sehen, besteht nicht, wo der Denker in der abstrakten Form des Begriffs und der Dichter durch das Wort als Bild gleiche Inhalte unter Wahrung der entsprechenden Eigengesetzlichkeit zum Gegenstand erheben. Wie sehr Hegel auch bis in diese Gebiete vorgedrungen ist, beweisen seine Ausführungen über den Hymnus im Kult der Religionen der Erhabenheit und der Schönheit.

Die Frage nach Hölderlins „Göttern" zu beantworten und die etwaige Möglichkeit einer „christlichen" Ausdeutung zu versuchen, stellt die Hauptaufgabe dar, in einem doppelten Sinn. Sie steigt wirklich aus dem Mittelpunkt Hölderlinschen Geistes auf, sie ist zugleich „zeitnahe", führt über vorausgegangene Versuche weit hinaus in jene Bereiche deutschen Lebens, „die als verschwiegener Grund unseres Daseins gerade in Zeiten der Not und der Verwirrung aufgesucht werden müssen" (Böckmann VII).

Der Zugang zu den „Göttern" wird nur im Nennen, im feiernden Ansprechen, in der preisenden Anrede gefunden. Die „mythische Formung" ist der wesentliche, wesensgemäße Ausdruck der Annäherung an die höheren Mächte, ein Grundverhalten des Dichters und des Menschen, aus ihm heraus auch gerechtfertigt. Entstanden aus der Unbegreifbarkeit der allgemeinen Lebensverbundenheit, aus dem Betroffensein, dem Überwältigtwerden von dem Höheren und Größeren, das den Menschen umgibt. Im Gegensatz etwa zu Goethe, der nicht zu solcher „mythischen Formung" strebte, sondern zur symbolischen Form. Nicht Begriffe werden allegorisiert, keine Erscheinungen und Kräfte personifiziert. Aus der gefühlten Gemeinschaft mit der Natur erwächst als einzig mögliche Verhaltungsweise das Ansprechen, das nicht Antwort erwartet, sondern nur Zeichen der Verehrung sein und bleiben will. Ein hintergründiger Beziehungsreichtum der Vorstellungsinhalte tut sich auf jenen Mächten gegenüber, von denen das Leben sich selbst getragen meint. So nur glaubte der zarte und empfindsame Hölderlin die menschliche Existenz verantworten und ertragen zu können, wenn er sich den bestimmten Lebenszusammenhängen zugleich nahe und ferne wähnte. Ihm lag darin die Erfüllung des Menschenlebens, die Hinführung zur Humanität beschlossen. Aus solcher „mystischer Formung" ist z. B. „Hälfte des Lebens" neu verständlich.

Mit gelben Birnen hänget
Und voll mit wilden Rosen
Das Land in den See,
Ihr holden Schwäne,
Und trunken von Küssen
Tunkt ihr das Haupt
Ins heilignüchterne Wasser.

Weh mir, wo nehm' ich, wenn
Es Winter ist, die Blumen, und wo
Den Sonnenschein
Und Schatten der Erde?
Die Mauern stehn
Sprachlos und kalt, im Winde
Klirren die Fahnen. (WW IV 60)

Nicht einfach ein lyrisch-expressiver Klang ist das, in dem schon das Irresein geheimnisvoll zu zittern beginnt; es darf dieses Gedicht überhaupt nicht, wie Dilthey will, als letzte lyrische Möglichkeit Hölderlins angesehen werden. Gewiß, es macht die Sprengung der Odenform sichtbar und ist damit auch zugleich Grenze der Lyrik als Gefühlsausdruck. Aber der Betrachtungspunkt ist nicht darauf zu richten. Was sich hier kundtut, ist das Hingeordnetsein des Lebensgefühls auf einen höheren, übergreifenden Lebensbereich, damit erst ist Richtung des Gedichtes angegeben. Das „Weh mir" wird gewonnen aus der ersten Niederschrift von „Wie wenn am Feiertage...", wo die Stellung des Dichters „zwischen Himmel und Erd" ein Feuer ins eigene Herz lenkt. „Des gemeinsamen Geistes Gedanken sind still endend in der Seele des Dichters."

Und daher trinken himmlisches Feuer jetzt
Die Erdensöhne ohne Gefahr.
Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern,
Ihr Dichter! mit entblößtem Haupte zu stehen,
Des Vaters Strahl, ihn selbst, mit eigner Hand
Zu fassen und dem Volk ins Lied
Gehüllt die himmlische Gabe zu reichen.
Denn sind nur reinen Herzens,
Wie Kinder, wir, sind schuldlos unsere Hände,
Des Vaters Strahl, der reine, versengt es nicht
Und tieferschüttert, eines Gottes Leiden
Mitleidend, bleibt das ewige Herz doch fest. (WW IV 153)

Dazu heißt es: „Weh mir! und sag ich gleich, ich wäre genaht, die Himmlischen zu schauen, sie selbst, sie werfen mich tief unter die Lebenden alle, den falschen Priester hinab, daß ich, aus Mächten herauf, das warnend ängstige Lied den Unerfahrenen singe" (WW. IV 335). Das wechselnde Verhältnis zu den „Göttern" ist durch den Winter angedeutet, der den Herbst als den gegenwärtig empfundenen Augenblick ablöst. Herbst und Winter: hier wie auch sonst noch, gotterfüllte und gottferne Zeit. Und in der Mitte, der „Hälfte des Lebens", die ständige Angst: „Wo nehm ich, wenn es Winter, die Blumen, daß ich Kränze den Himmlischen winde? Dann wird es sein, als wüßt ich nimmer von Göttlichen" (WW. IV 300).

Anschauungen, Bilder werden nebeneinander gestellt, durch nichts ihr Wechsel verknüpft, ihr Reflex in die Seele aufgenommen, durch das Gefühl alles zusammengehalten. (Vgl. Böckmann S. 326.)

Schon der Schluß des „Hyperion" ist offenstehend in die Weite der „mythischen Formung" hinaus. Noch mehr bietet „Empedokles" in seinen verschiedenen Ansätzen diese Deutungsmöglichkeit. Der entscheidende christliche Vorgang, das Opfersterben des Welterlösers, als Hintergrund, wird auf der Grundlage eines neuen Weltglaubens in verwandelter Gestalt wieder sinnvoll zu machen versucht. Der Tod wird durch freiwilliges Ausscheiden aus den natürlichen Lebenszusammenhängen gesucht im höchsten Vertrauen zugleich auf die Einheit des Lebens. Dieser neue Weltglaube erwächst aus der Ablehnung zeitgenössischen, überlieferten Glaubensinhaltes, dem in der eigenen religiösen Lebenserfahrung ein Ähnliches, Besseres gegenübergestellt wird. Das will sagen, „mythische Formung" als Gesaltungsprinzip ist fähig, an die verschiedensten Inhalte angelegt zu werden.

Drei Kreise durchschreitet diese „Mythisierung". Gegenstand und Inhalt des Mythos der Hölderlinschen „Götter" werden erst erfaßt und deutlich gemacht, wenn diese Elemente geprüft und eingeordnet worden sind. Zunächst liegt das Gebiet der antiken Mythologie, dem Namen und der Vorstellungswelt nach. Unzweifelhaft bot sich mythischer Formung diese Welt als vorgeformtes, bereits benutztes Material bereitwillig dar. Der Grad der Aneignung in der Tübinger Studienzeit gestattete kein bloßes Herübernehmen, sondern ließ das Eigene im Bild des andern lebendig werden und gestalthaft erscheinen. Diese Welt wird nicht in sich erneuert, auch nicht um ihrer selbst willen gesucht. Was eigene Stimmung und individuelles Gefühl im Gedicht aussprechen wollten als Ausdruck persönlichen Erlebens, dafür bot sich nicht nur eine reiche Sprachwelt besonderer Vorstellungen; entscheidend war, daß die eigenen Vorstellungen als einer bereits vorhandenen, objektiven Ordnung zugehörig vorgefunden wurden, die eigenen Gesetzen lebt, als ein in sich Gleichbleibendes, das im Menschlichen sich manifestiert, dem der Mensch überantwortet ist, als eine eigene Welt, der die Griechen nur die Namen gaben. Die Mächte, die sich dem Gefühl erschließen, die vom Menschen geschieden sind, werden im Lied, als dem Ort ihrer Verkündigung mitteilbar und dadurch im menschlichen Bereich wirksam gemacht. Die Wandelbarkeit im Auf und Ab der Stimmung erregt zwar den Zweifel, sie ist es jedoch, die die Vielzahl der Götter herbeiruft. Schließlich steigert sich diese Bewegung von der zu Grunde liegenden Absage an die alten Götter über die Einsicht in den Götterwandel zur Erwartung des neuen Mythos (WW. IV 181 ff., Germanien).

So unbezweifelt die antike Mythologie in das geistige Werk Hölderlins hineinragt, stärker wächst sie in eine neue Form hinein, geht in sie über und löscht damit ihren Eigenwert aus. Damit ist der Weg frei zu einer Verständigung über die Frage nach Hölderlins „Göttern".

Noch ist aber vorher zu klären, was der Sinngehalt von „Natur" und „Griechenland" verbirgt und enthüllt. „Natur", „Griechenland", die „Götter" umschließen einander, „Schicksal", „Landschaft", „Christus" sind andere Namen. (Den Diotima-Kreis und den Schicksalsbegriff lassen wir hier absichtlich erklärt werden durch die größeren Bereiche, in denen sie

wirksam werden und durch die sie hindurchgehen. (Zum Schicksalsbegriff Hölderlins vgl. auch diese Zeitschrift 126 [1933/34] 430f.)

Mitte ist immer der Mensch. Und sein inneres Seelenleben ist sowohl Ausgang wie Gegenstand und Agens, in dem sich Inneres und Äußeres vereinen. In den Anfängen will „Natur" nichts anderes sein als der Lebensraum, für den „Schöpfung Gottes" als überlieferte Bezeichnung gilt. Jene ersten Hymnen, „An die Ideale der Menschheit", gehen schon über alles gegebene Dasein hinweg, behandeln es als zu formenden Stoff. Nach der Zerstörung der naiven Lebenseinheit bietet „Natur" die Möglichkeit, sich hinzugeben, sich auszuliefern an ein anderes, über den Kreis des Ichs hinaus. Bald greifen diese Anfänge wieder zurück in die Hinwendung auf das eigene Innenleben, das sich der Natur zwar anvertraut hat, aber zugleich in ihr sich wiederfindet. Noch reicht Spannkraft und schöpferische Fähigkeit nicht weit genug, die zuerst gefühlte Fremdheit weicht einer beseligenden Einheit, die ständig in sich bedroht, durchbrochen werden muß. Lockerung, Ergebung, Auflösung, Sich-eins-fühlen mit den größeren Lebenszusammenhängen des Naturgeschehens geht niemals so weit, daß die Distanzierung oder die Zurückhaltung des abgesonderten Menschen aufgehoben wird. Im „Hyperion" setzt mit großem Ernst diese Verehrung der „Natur" ein, als des Unsichtbaren, Geheimnisvollen hinter den erlebten und erfahrenen Erscheinungen.

„Natur" kann aber auch sein, wie im Thalia-Fragment, eine jener Kräfte, die stets gleich, stets wandelbar, dem inneren seelischen Leben Gesundung und bewegende Lust vermitteln. „Natur" wird Grundlage und Urbestand aller Wirklichkeit. In der so gesehenen „Natur" als Lebensraum begegnet der Mensch, der einsame, dem andern, öffnet sich der vorhandenen, in sich ruhenden Wirklichkeit. Aus ihrem Schoß sieht er sich selbst hervorgehen, wird mit ihr so eins, daß er aufgenommen und ausgelöscht scheint mit seinem eigentlichsten Menschentum. „Ich stehe wie ein Fremdling vor ihr und verstehe sie nicht." Hingegebensein an die Nähe ihres Daseins, Leben mit ihr und in der „Natur" führt in eine neue Wirklichkeit, trägt in die Unendlichkeit hinein.

Gibt es noch einen andern Zugang zur „Natur", zu der nicht erkannten, nicht verstandenen, der nicht erkennenden und nicht verstehenden, so wie ein Mensch den andern erkennt und versteht? Das Wort von den „Göttern" taucht da auf. „O du ..., mit deinen Göttern, Natur! Ich habe ihn ausgeträumt, von Menschendingen den Traum und sage, nur du lebst..." (WW II 290). Das ist ein letztes Andrängen an die Mächte des Daseins, wo es nichts mehr zu erkennen gibt, wo nur still verehrt werden muß. Natur und Geist sind nicht einander entgegengesetzt (Empedokles), „Natur" schafft den Ausgleich zwischen Selbstbehauptung und Bereitschaft zur Selbstaufgabe. „Das macht uns arm bei allem Reichtum, daß wir nicht allein sein können." „In uns ist alles" (WW II 101). Die „Götter" sind es hier, wo das verordnete Schicksal im gestaltenden Nennen aufgenommen wird. Sie sind da, unsichtbar aber wirksam, sie können jedoch nur leben im Glauben, sie versinken, wenn die Nacht über die Seele kommt, sie werden lebendig, so oft sie in der Anrede Namen erhalten. Diese ihre

Namen sind die Stimmen des eigenen Herzens, wie sie laut werden in den größeren übergreifenden und eingreifenden Mächten der „Natur". Hölderlins „Götter" sind somit angewiesen auf die Namengebung, auf Dank und Feier der Menschen. Eine Weihe liegt über dieser „Natur", eine Schönheit, die „Griechenland" heißt.

Eigene Seelenbewegung und Natur vermischen sich wiederum bei der Begegnung mit Griechenland. „Griechenland" heißt schon von den Tübinger Anfängen her Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum. Die Hingabe an die „Natur" ist gehemmt durch den Zweifel der Frage, ob denn die „Natur" auf unser Inneres die rechte Antwort zu geben vermag. Ein leiser, wehmütiger Verzicht ist über die Naturlyrik ausgebreitet. Es bleibt ein Gefühl dafür wach, daß Mensch und Landschaft doch getrennt sind.

„Griechenland" wird ebenso zeitlos, wie die „Natur" raumlos geworden ist. „Griechenland" ist die Heimat, in der alles Sehnen schweigt, wo sich die volle Einheit des Lebens herstellt, wo das Göttliche auf Erden erscheint. Sein Bild erweckt das Gefühl einer besonderen Verwandtschaft und inneren Zugehörigkeit. „Griechenland" wird so der Ort, wo des Dichters seelische Ansprüche, seine Freude, seine Begeisterung, Liebe und Dank hätten Gestalt gewinnen können. „Griechenland" ist Distanz vom Gegenwärtigen, bringt Unruhe ins Dasein, wo es nicht geduldet wird, daß die Ergebung, die Ruhe an der „Natur" sich befriedigt. Es bringt einen elegischen Ton in das gesamte reifere Schaffen Hölderlins. „Mich verlangt ins bessre Land hinüber, nach Alcäus und Anakreon, und ich schlief im engen Haus lieber bei den Heiligen von Marathon" (WW. I 166). Weit entfernt, eine bloß ästhetische Vorliebe zu sein, geht diese Hellassehnsucht bis an die Wurzel der eigenen Existenz. Hellas ist die ewige Form, um die das Leben kreist, die sich in jedem Augenblick, in der Vergangenheit wie in der Zukunft, erreichen und erfüllen läßt, im Jetzt des Augenblicks oder des Ewigen. „Griechenland" wird zum schlichten, rechten Verhalten dem Leben gegenüber, umfaßt den Glauben an die Einheit des Verschiedenartigen, wird so ein Grundverhalten in der Berührung mit allem Lebendigen. Das auch hierin auftauchende Bewußtsein des ewigen Wechsels und Werdens ruft eine Polarität des Gefühls hervor, Vertrautheit und Distanzierung. Die Not der Trennung von der „Natur" rief die „Götter" herbei. Die zeitliche Distanz heißt Griechenland. Die „Natur" vermag das Leben zu kräftigen, weil sie allem individuellen Geschehen und Gestalten als Wirklichkeit Ziel und Gehalt verleiht.

„Griechenland" ist in seiner Zeitlosigkeit das als bereits verwirklicht und erreicht vorgestellte Ideal menschlicher Lebenskultur. „Griechenland" ist das, was aus der Ferne in die Nähe führt, „Natur" führt aus der Vertrautheit in die Fremde. Zwischen beide Pole gestellt gewinnt der Mensch erst seine Gestalt (vgl. Thalia-Fragment, Böckmann S. 95). Der „Hyperion"-Roman ist ganz in dieses Element getaucht. Darum so ergreifend, weil überschattet von den Ruinen vergangener Größe einer Welt in Trümmern. Aber das wahre „Griechenland" lebt noch, im „Glauben", als übergeordnete Größe und übergreifender Lebenszusammen-

hang, dessen Werte noch nicht verbraucht sind, dessen Einheit nie zerstört werden kann, als Schönheit menschlichen Wesens. Dieses zeitlose Dasein wird in der Verinnerlichung des Bewußtseins bewahrt, wie es getreuer Zug des Deutschen bleibt, begeisternd, verlockend, verzehrend, verhängnisumwittert und in die Unendlichkeit weisend, nicht in der Erfüllung ruhend. „Griechenland" ist das von den „Göttern" belebte Land, eine Welt, die über die Zeit menschlichen Lebens hinausragt und dauert und darum als bereits gegenwärtig zu erfahren ist. Es führt in die Nähe der eigenen Landschaft und verheißt die Zukunft dem eigenen Volk.

In dieser „Natur" und in dieser Landschaft „Griechenland", fern und nah zugleich, stehen die „Götter" Hölderlins.

Das Verhältnis des Dichters zu den „Göttern" ist geknüpft an seine innere Entwicklung und Auseinandersetzung mit dem überlieferten Glauben der Kindheit bis zum endgültigen Finden und Feiern der neuen Inhalte. Bereits im Tübinger Stift sucht der jugendliche Freund Hegels und Schellings ein neues Verständnis des Christlichen. Er fühlt sich unbefriedigt und abgestoßen von der pietistisch-protestantischen Art, Griechenland ist ihm bereits näher geworden. Das idealistische Denken nimmt den zartfühlenden Geist gefangen. Das Todesproblem wirft ihn wieder zurück. Aber die Offenbarungsreligion ist bereits preisgegeben. Pietät vor der Angst der braven tief religiösen Mutter läßt ihn mit vorsichtigen Worten ein Bekenntnis zum Gefühl der Gottheit aussprechen. Das dichterische Werk, Gedichte und Hyperion, wenden sich im Selbstgespräch an die neuen „Götter". Es ist kein Pantheismus, wenn das geistige Bewußtsein aus den Erscheinungen der „Natur" heraus zu sich selbst zu kommen sucht, das wahre und gute und schöne Verhalten zum Leben zu gewinnen strebt, ohne das menschliche Maß zu verletzen. Die „Götter" dringen da ein, im „Empedokles", wo selbst im Tod noch das Lebendige bejaht werden soll (WW. III 162 f. 221 f.).

Das Bewußtsein des Leidens und Opfertodes Christi verwandelt sich erneut. Tod wird Eingang zum höheren Dasein, ist Vereinigung im Geistigen. Jenseits des Lebens, das im freien Tode endet, bedarf es keiner besonderen Rechtfertigung, keines Gerichtes mehr. Alles ist in sich gerechtfertigt, es bleibt kein Platz mehr für fremdes Gericht (WW. III 223 f. 171).

Hier ist jene Stufe im Verhalten zu den Göttern erreicht, die nicht mehr überschritten wird. Hier ist es der Fall, daß auch das Ansprechen der „Götter" zur tragischen Schuld werden kann, wenn der Geist sein Maß verliert, sich über die Gesetze und Ordnungen des Lebens erhöht. Empedokles büßt dafür, daß er das Geheimnis ausgesprochen: „Da sitzt er seelenlos im Dunkel. Denn es haben / Die Götter seine Kraft von ihm genommen / Seit jenem Tage, da der trunkne Mann / Vor allem Volk sich einen Gott genannt" (WW. III 32 f.). Götter dulden keine Hybris. Ihre Feier darf nicht bloßer Name oder Begriff, kein Götzendienst des Wortes werden, aber auch keine Identifizierung von Mensch und Gott. Götter und Menschen sind geschieden. „Nah ist und schwer zu fassen der Gott." Die Nacht aber ist notwendig, weil der Mensch nicht immer göttliche Fülle

erträgt; sie erhält ihren Sinn vom vergangenen und kommenden Tage her, von der Gegenwart des Göttlichen aus.

Damit stehen wir im Umkreis der entscheidenden Hymnen der Reife. „Brot und Wein" sind die gebliebenen Zeugen des Göttlichen, das nach dem griechischen Göttertag, in der Nachtzeit des Christlichen, nicht verschwand. Christus wird nur von der Antike her verstanden und verständlich, immer im Zusammenhang mit der „Natur" und den Schicksalsmächten. Das Letzte und Entscheidende ist darum Hölderlins „Mythos und Christentum" (vgl. Böckmann, S. 417—451). Hier ist vereint nicht nur „mythische Formung" als Mittel, „Natur" und Seele als seelisches Erfahren, Antike als Name und Inhalt, es bricht auch aus der Auseinandersetzung mit dem abendländischen Christentum als Vorstufe eine neue Welt auf, es entringt sich Hölderlin das letzte eigene Wort: „Die Götter". Und an ihrem Ende „Da schickte schnellentzündend der Vater / Das Liebendste, was er hatte, herab / Damit entbrennend ..." Aus dem als gegenwärtig erfahrenen Frieden, dem Zustand der Versöhnung heraus erhebt sich sein Bild. Als das heilige Feuer in den Opferhainen fast ausgeatmet war, kam seine Stunde. Ein Neues sollte beginnen, „der Zeiten Vollendung hat es gebracht". „Wohl wußtest du es, aber nicht zu leben, zu sterben warst du gesandt, / Und immer größer, denn sein Feld, wie der Götter Gott / Er selbst, muß einer der andern auch sein" (WW. IV 165).

Was hier in „Versöhnender, der du nimmer geglaubt" anklingt, war schon in „Brot und Wein" vorbereitet. „Er kam... auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an / Und vollendet und schloß tröstend das himmlische Fest..."

Brot ist der Erde Frucht, doch ist's vom Lichte gesegnet, / Und vom donnernden Gott kommet die Freude des Weins. / Darum denken wir auch dabei der Himmlischen, die sonst / Da gewesen und die kehren in richtiger Zeit, / Darum singen sie auch mit Ernst die Sänger den Weingott / Und nicht eitel erdacht tönet dem Alten das Lob....

Was der Alten Gesang von Kindern Gottes geweissagt, /Siehe! wir sind es, wir... Wunderbar und genau ist's als an Menschen erfüllet, / Glaube, wer es geprüft!

Aber indessen kommt als Fackelschwinger des Höchsten / Sohn, der Syrier, unter die Schatten herab. / Selige Weise sehns; ein Lächeln aus der gefangenen / Seele leuchtet, dem Lichte tauet ihr Auge noch auf (WW. IV 123 ff.).

Christus ist einer unter den „Göttern", er kommt als der Letzte, das Liebste, der stille Genius. Er steht am Ende der Antike, beschließt den antiken Göttertag, ohne sich jedoch auszuschließen, ohne ihn zu beenden. Noch deutet er auf ein Neues hin, aber er muß es verschweigen, weil er gesandt war zu sterben.

Ganz aus der Subjektivität des Dichters heraus ist das Christusbild in „Der Einzige" zu deuten. Des Dichters Herz hängt ebenso an Christus wie an den andern Göttern, ein Gedanke, über dem er erschrocken und beschämt innehalten muß. „Viel hab' ich Schönes gesehn / und gesungen Gottes Bild / hab ich, das lebet unter / den Menschen... Aber dennoch...

Noch Einen such ich, den / Ich liebe unter euch, / wo ihr den letzten Eures Geschlechts, / Des Hauses Kleinod mir / Dem fremden Gast verberget" (WW. IV 186 f.).

„Mein Meister und Herr! O du, mein Lehrer! Was bist du ferne geblieben?... Und jetzt ist voll von Trauern meine Seele... daß dien' ich einem, mir das Andere fehlet..." „Ich weiß es aber, eigene Schuld ists! Denn zu sehr, o Christus! häng ich an Dir, wiewohl Herakles' Bruder... Es hindert aber eine Scham mich, Dir zu vergleichen die weltlichen Männer... Es hänget aber an Einem die Liebe. Die Dichter müssen, auch / Die geistigen, weltlich sein" (WW. IV 187 ff.). Die private Lösung genügt als Antwort des empfundenen Zwiespalts, dabei soll das Fragmentarische und die etwaige Neuordnung in einer späteren Fassung (WW. IV 231 ff.) gänzlich außeracht gelassen werden.

Bereits eine Einordnung in die eigene Glaubenswelt wird versucht im „Patmos"-Gedicht: „Nah ist und schwer zu fassen der Gott" (WW. IV 190 ff.). Patmos, als ein Mittelpunkt echt griechischen Lebens und Insel des apokalyptischen Sehers, ruft beide Welten wach, bettet das Christliche in die hellenistische Umwelt. Johannes, das Geheimnis des Weinstocks, die Stunde des feiernden Dankes, der „Eucharistia": alles wird um Christus gestellt:

„Ruhig ahnend in der großen Seele den Tod aussprach der Herr und die letzte Liebe... Denn alles ist gut. Drauf starb er"... „Zwar es leuchten auch im Dunkel blühende Bilder"... (WW. IV 193 f.). Aber was danach beginnt, ist Nacht, Diaspora. Das Bild des Worflers enthüllt die Eschatologie: es ist die Zeit zwischen dem schwingenden Wurf, noch nicht das Ende des fallenden Korns. „Es warten aber der scheuen Augen viele, zu schauen das Licht". Aber „zu lang, zu lang ist die Ehre der Himmlischen unsichtbar" (WW. IV 195 ff.). Der Mensch hat keinen Einfluß auf den rhythmischen Wechsel von Tag und Nacht. Sich bereiten lassen, bereit halten durch feiernden Gesang auf die kommende Erfüllung, das ist alles.

Böckmann macht hier halt vor den Trümmern, die aus der Nacht des Hölderlinschen Geistes noch gigantisch hervorragen. Sie gestatten als Fragmente, in denen noch letzte Schönheit aufstrahlt, zwar keine geschlossene Interpretation mehr, fügen sich jedoch dem gewonnenen Bilde ergänzend ein. In den Madonnenhymnen erhebt sich noch einmal der ganze Schmerz des Kampfes und der Liebe um das Christusbild: „Viel hab ich dein und deines Sohnes wegen gelitten, o Madonna... Manchen Gesang ... hat mir weggezehret die Schwermut. Doch Himmlische, doch will ich dich feiern..." (WW. IV 212). „Zu meiden aber ist viel. Zu viel aber der Liebe, wo Anbetung ist, ist gefahrreich..." (WW. IV 230). Aus der „Vatikan"-Schicht ragt da noch hinein: „Gott rein und mit Unterscheidung bewahren, das ist uns vertraut, damit nicht, weil an diesem viel hängt, über das der Büßung über einen Fehler des Zeichens Gottes Gericht entstehet" (WW. VI 17).

„Noch eines ist aber zu sagen. Denn es wäre / Mir fast zu plötzlich / Das Glück gekommen, / Das Einsame, daß ich unverständig / Im

Eigentum / Mich an die Schatten gewandt, / Denn weil du gabst / Den Sterblichen / Versuchend Göttergestalt. / Wofür ein Wort? und es hätte die Schwermut / Mir von den Lippen / Den Gesang genommen" (WW. IV 219). Hölderlins „Götter" stehen am Abgrund, seine Menschen sind gefährdet auf das alleräußerste. Denn „nicht vermögen die Himmlischen alles" (WW. IV 225). Angst und Sorge des Daseins erfüllt die vom Christlichen entblößte Welt der Seele und der Zeit.

Hölderlin als ein Zeichen der Zeit zu verstehen, ist das Ergebnis der überlegenen Leistung Böckmanns. Er weicht in der Deutung den Schwierigkeiten nicht aus und macht durch die Wahl des Ansatzpunktes bei aller Tiefe und Beweglichkeit vieles über Hölderlin Gesagte überflüssig.

Das Bild gewinnt Umrisse: Wie „Natur" letztlich nichts anderes ist als die Göttlichkeit des Rhythmus eigenen Lebensgefühls, wie gleicherweise „Griechenland" die Göttlichkeit der Unruhe gegenwärtigen Daseins, Göttlichkeit der Geschichtlichkeit des Geistes, so sind nach diesem Bilde auch Hölderlins „Götter" gestaltet.

Christliche Vaterschaft

Zu einem landläufigen Heiligenbild

Von Professor Joseph Kuckhoff

Daß ein Laie zur Frage der Josephsverehrung etwas zu sagen wünscht, ist sicher ungewöhnlich; daß er dazu einiges zu sagen wagt, wird hoffentlich nicht als ungehöriger Einbruch in ein Gebiet angesehen, das ihn nichts angeht. Zugegeben, daß ein Laie diese Frage nicht theologisch behandeln kann — aber mit dem Namen des hl. Joseph verbinden sich manche Wünsche katholischer Laien. Wie das Bild des Heiligen als des Vaters der Heiligen Familie in den Gotteshäusern und bei den Volksandachten gar zu oft verzeichnet ist, so scheint allgemein des katholischen Familienvaters Bedeutung in der Gemeinde noch wenig erkannt. Wer nicht den hl. Joseph in seiner Sendung in der Heiligen Familie sieht, wird auch nie der Bedeutung des Vaters für die christliche Familie und durch sie für die Gemeinde gerecht werden. Und da nun einmal die Aussprache über die Haltung der Laien in der Seelsorge eröffnet ist, sollte es nicht ohne weiteres als unziemlicher Vorwitz angesehen werden, wenn ein Laie darzutun versucht, in welchen Linien ihm das landläufige Bild des hl. Joseph verzeichnet erscheint. Selbst wenn dieser oder jener finden sollte, daß die hier vorgetragenen Gedanken gar nicht neu sind, ist es vielleicht gut, sie einmal in laienhafter Formulierung zu hören.

Die Heiligenverehrung hat in der Volksfrömmigkeit insofern einen stark weiblichen Zug angenommen, als der Kult an sich die Heiligen weithin als Gnadenvermittler, als Gabenausspender und Beschützer, nicht als Vorbilder nimmt. Das ist eine durchaus weibliche, mehr heischende und empfangende Religiosität, die nach und nach verkümmert, weil sie von

der Substanz zehrt, aber nicht neu gestaltet, nicht die Welt überwindet. Sogar der Marienkult, der als Marienminne im Mitteltalter noch stark männliche Züge aufwies, hat darunter gelitten. Die Heiligen stehen zu wenig unter uns, weil sie ganz hoch vor uns aufgestellt worden sind. So wird auch der Kult des hl. Joseph, wenn er nur als „patronus" gesehen, nicht als „pater" erlebt wird, weiblich bleiben.

Es ist bekannt und braucht hier nicht im einzelnen dargelegt zu werden, daß die Verehrung zum hl. Joseph im katholischen Volke im Verlaufe der Jahrhunderte eine starke Wandlung erfahren hat[1]. Die Kirche hat ihn immer hoch gefeiert, aber nach dem 6. Jahrhundert tritt er in der Verehrung zurück, um im 12. Jahrhundert wieder stärker hervorzutreten. Erst unter der Führung des inmitten der Reformbewegung um das Konstanzer Konzil stehenden Johann Gerson begann die Verehrung des hl. Joseph in der Christenheit des Abendlandes zu wachsen. Als Gerson in Konstanz am 8. September 1416 vor den versammelten Vätern die Predigt auf das Fest Mariä Geburt hielt, da stellte er den hl. Joseph neben die Gottesmutter und forderte, daß er vom Konzil als Patron gewählt werde. Es war, als ob in der höchsten Not der Kirche, die im Schisma zu zerfallen drohte und deren Leib durch Mißstände aller Art geschändet war, der große Beschützer der Heiligen Familie hervortreten wollte, damit man seine Zuflucht zu ihm nehme. Freilich war das, was zu seiner Ehre damals im erwachenden Humanismus gesagt wurde, mehr rhetorisch eindrucksvoll als lebenweckend.

Langsam verbreitete sich die Josephsverehrung im Volke. Dazu haben nicht zuletzt die Prediger aus dem Orden der Minderbrüder, Bernhardin von Siena und Bernhardin von Feltre, beigetragen. Es beginnt sogar ein Wettlauf der verschiedenen Orden um den Vorrang in der Josephsverehrung. Aber auch nach der Einführung des Josephstages wurde der Heilige erst allmählich volkstümlich, das heißt erst mit dem sinkenden 17. Jahrhundert. Das zeigt die Wahl des Namens Joseph für die Kinder des Volkes. Man kann beobachten, daß erst seit etwa 1650 dieser Name langsam, dann immer schneller eindringt, bis es schließlich kaum eine Familie in katholischen Gegenden gab, in der dieser Name nicht in jeder Generation zu finden war. In den letzten Jahrzehnten ist dann das Vorkommen dieses Eigennamens wieder stark zurückgegangen.

Die bildliche Darstellung unseres Heiligen ist in der Neuzeit immer volkstümlicher geworden. Auch das Volk des späten Mittelalters hatte ihn gekannt. In den Krippendarstellungen konnte er ja nicht fehlen, sobald einer realistisch dachte. Das frühe und hohe Mittelalter stellte mit Vorliebe die Himmelskönigin mit dem Welterlöser auf den Knieen oder auf dem Arm dar. Daneben hatte der hl. Joseph keinen Platz. Das änderte sich in den Schildereien der Maler des weiter fortschreitenden Mittelalters. Sie stellten Joseph neben die Jungfrau mit dem Kinde. Er ist wirklich Nebenfigur, auch erscheint er nicht wie der Ehegatte der schönsten Jungfrau, sondern er sieht durchgehends aus wie ein guter alter Onkel oder

[1] Vgl. die Übersicht von Otto Pfülf S. J. in den „Stimmen aus Maria Laach" 38 (1890) S. 137 ff. 282 ff.

wie ein besorgter Großvater. So erscheint er in der Vorstellung des Volkes wie einer, der gut genug zu Helferdiensten ist, der das Eselein führt, der auch für Nahrung und Kleidung von Mutter und Kind sorgt. Kurz: der Nährvater war notwendiges Beiwerk in der volkstümlich gestalteten Heilsgeschichte. Dann haben viele Theologen, besonders in aszetischen Schriften, die Heiligkeit des Nährvaters übertreibend dargestellt; die Spitze dieser Heiligkeit aber sahen sie schließlich nur in der überaus großen Demut, der es eben genug war, Nebenfigur zu sein. Man meinte (und auch heute scheinen das viele zu glauben), dem hl. Joseph habe nur eins am Herzen gelegen, daß er nämlich übersehen werde. So paßte seine Gestalt schließlich gar nicht mehr als Vorbild eines Familienvaters.

Solche Vorstellungen haben in der Kirche keineswegs immer geherrscht. Auf altchristlichen Bildern erscheint Joseph als ein „kräftiger, blühender Mann, als Verkörperung der freiwilligen Jungfräulichkeit" (Pfülf a. a. O. 150). Auf einem frühchristlichen Mosaik in S. Maria Maggiore in Rom führt er seine Gattin zur Darstellung im Tempel: als Haupt der Familie geht er voran. Doch wir wollen nicht zu weit ausholen und in Deutschland bleiben. Die Vorstellung von dem „einzigen und herrlichen Nährvater Jesu, der nicht dem Fleische nach, sondern durch Liebe und Pflicht der Vater des Herrn gewesen" (nach Rupert von Deutz, † 1155), ist vor allem den mittelalterlichen Deutschen geläufig. Der Dichter des altsächsischen „Heliand" stellt Joseph mit Betonung in allen Ereignissen um die Geburt und die Erziehung des Jesusknaben heraus. Ein Held namens Joseph war der Verlobte der Jungfrau, aus edlem Geschlechte. Des Helden Joseph Sinn ward verwirrt, der zum Weib sie erkoren, als er erfuhr, daß sie Jungfrau gesegneten Leibes war. Mit seinem Hausgesind geht Joseph, der Gute, nach Bethlehem, wo des Mannes Mahlstatt. Die Gatten beide gehen zum Gotteshaus, das Friedekind Gottes darzustellen. Unter Eltern und Gesippen, gehorsam dem Vater, wächst der Jesusknabe in Nazareth.

Eine dem durchaus entsprechende bildliche Darstellung der Heiligen Familie, die der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts angehört, befindet sich im Oberstock der Doppelkirche zu Schwarzrheindorf bei Bonn. Der Knabe Jesus, nicht das Kind, wird in den Tempel gebracht, Gott aufgeopfert, so wie man jugendliche Söhne Gott im Kloster als Oblaten übergab. Der Jesusknabe legt die Hände auf den Altar, an den Schultern hat ihn dahin geleitet sein jugendlich schöner Vater, der im Vordergrund steht, während die Mutter aus dem Hintergrund hervorkommt. Diese Vorstellung von der unter der Gewalt des Vaters stehenden Familie sprach die Deutschen besonders an. Durch sie wurde gedankenmäßig die Brücke zum römischen Christentum geschlagen mit seiner so überaus hoch gehaltenen „patria potestas". Die Heilige Familie so sehen, heißt den hl. Joseph in der ihm von Gott bestimmten Sendung sehen.

Wie ist es denn aber gekommen, daß spätere Jahrhunderte Joseph fast stets als den alten Mann darstellten, daß auch die erhöhte Verehrung des Heiligen seit dem 17. Jahrhundert daran kaum etwas geändert hat? Wir brauchen ja nur in der Weihnachtszeit die Krippendarstellungen in unsern

Kirchen zu mustern, um zu erkennen, daß der hl. Joseph fast immer als Greis beliebt ist. Die Erklärer der Evangelien machen heute allgemein darauf aufmerksam, daß diese Vorstellung falsch ist und daß keinerlei Gründe dafür im Text der Schrift vorliegen. Es ist verschiedentlich angedeutet worden, man habe den hl. Joseph nicht als jugendlich schönen Mann neben die Schönste der Frauen gestellt, um die Tatsache der jungfräulichen Keuschheit dieser Ehe dem Volke einleuchtender zu machen. Man täte besser, solche Gründe nicht zu sehr zu betonen. Denn wenn es wahr ist, daß der hl. Joseph in der Volksvorstellung ein alter Mann sein mußte, um seine „Keuschheit" verständlich zu machen, dann wäre damit doch ein Verfall des christlichen Denkens seit dem 12. Jahrhundert festzustellen, wie er schlimmer kaum zu denken wäre. Denn damit wäre gesagt: Das Volk war nicht mehr fähig zu begreifen, daß im jugendlichen Menschen die Kraft der Gnade und ein hohes Ideal genug sein können, die Natur zu zügeln. Ja, noch mehr, man würde beim christlichen Volke jene niedrige Gesinnung voraussetzen, der nur Unfähigkeit zur sinnlichen Lust als Tugend denkbar ist.

Leider ist richtig, daß vielfache Überwucherung wahrer Religiosität durch ein müdes religiöses Rentnertum weiter Kreise das Volk dem Gedanken der wahren geistigen Mutterschaft und Vaterschaft weithin entfremdet hat. Und wie die Familie immer mehr der Auflösung verfiel, weil der Vater seiner hohen Sendung als ihr Haupt nach und nach entkleidet wurde, so hat eine ähnliche Vorstellung von der Heiligen Familie den hl. Joseph zurückgedrängt. Wenn man ihn lediglich als Nährvater oder gesetzlichen Vater in die Ecke stellte, dann geschah das unbefangener mit einem alten Manne, der sich seiner Nebensächlichkeit in „Demut" bewußt war, als mit einem jungen Manne, der seine Berufung kannte. Der jugendliche heilige Überwinder „liegt", besonders in der Ehe, manchen Leuten nicht, die auch einmal tugendsam zu werden hoffen, aber — später. Und doch könnten gerade beim hl. Joseph, wenn er so dargestellt würde, wie er war, besonders in den Nöten der modernen Ehe Männer Zuflucht und Stärke finden, die von einem hohen Eheideal erfüllt sind und nicht um die Sünde herumgehen, sondern sie durch Tugend überwinden.

Es ist ja wohl noch keinem Theologen oder sonstigen frommen Schriftsteller eingefallen, zu leugnen, daß Joseph wirklich den Vaternamen verdient. Denn die Gottesmutter hat ihn ja selbst so bezeichnet. Aber ich finde, daß die Bedeutung und Wirklichkeit dieser Vaterschaft nirgendwo vollständig gewürdigt wird. Wenn man einmal ganz Kleines mit ganz Großem vergleichen darf, so ist es vielleicht erlaubt zu sagen: Der hl. Joseph teilt das Geschick der meisten Väter großer Männer, der Gatten bedeutender Frauen. Es wird ja nicht selten behauptet, daß große Männer immer bedeutende Mütter gehabt haben. Und der Gottmensch hat ja die bedeutendste aller Mütter. Neben der bedeutenden Mutter verschwindet der Vater gar leicht. Freilich nicht in den Augen der Gattin. Sie wäre ja eine herzlich unbedeutende Frau, wenn sie ihren Gatten geringschätzte.

Bei der Verkündigung des Erlösers waren Maria und Joseph Verlobte, nach jüdischem Recht so gut wie Verheiratete. Nach der Ansicht der

Kirchenväter wollte Maria mit der Antwort an den Engel, daß sie nicht empfangen könne, weil sie keinen Mann erkenne, sagen, daß sie durch ein Gelübde der Keuschheit gebunden sei. Weil die Ehe einem jeden Ehegatten das Recht auch auf den Leib des andern gibt, so konnte ein solches Gelübde nur eine wohlüberlegte Vereinbarung sein. Die Tatsächlichkeit eines solchen Gelübdes wäre an sich nicht Voraussetzung für die Jungfrauengeburt. Denn daß die reinste der Jungfrauen in der Verlobung vor der Heimführung durch den Gatten ganz rein geblieben ist, versteht sich von selbst. Aber ein solches Versprechen wird sofort verständlich, wenn beide, von Gott erleuchtet, ein ganz großes Ziel vor Augen sahen, zu dessen Erreichung die Geschlechtsgemeinschaft ein Hindernis bedeutet hätte. Hier erhellt die ganze Größe eines hl. Joseph, der so Großes zu fassen imstande war. Maria und Joseph wußten in ihrer Begnadigung, daß Gott Großes mit ihnen vorhatte. W i e sich die göttliche Sendung an ihnen erfüllen werde, das dürften sie nur ahnend aus ihren Erfahrungen ertastet haben. Es ist darum, auch für rein menschliches Denken, ein ganz abwegiger Gedanke, anzunehmen, daß Maria und Joseph nach der Geburt des Erlösers ehelichen Verkehr gehabt hätten. Nein, gerade dadurch ist das heilige Paar und ist vor allem der hl. Joseph Vorbild für eine hohe Eheauffassung, wonach Eheleute unbedingte Enthaltsamkeit um eines ganz großen Zieles willen erstreben. Voraussetzung ist keineswegs ein bindendes Gelübde, etwa schon vor der Ehe. In der Familie zu Nazareth war nach der Geburt des Sohnes, der beiden Gatten als der Messias verkündet war, kein Platz mehr für andere Kinder. Ein Mann, der das ganz erfaßte, mußte Glanz in den Augen und Kraft im Herzen haben, ein Mann in der Vollkraft der Jahre. Ein Vorbild für junge Ehen!

Daß Joseph im Sinne dieser übernatürlichen Sendung Jesu Vater war, wissen wir, auch ohne daß der Evangelist bemerkt, daß sein Sohn ihm untertan war (Luk. 2, 51). Der Gehorsam des Sohnes ist nur Antwort auf die Wirkung wahrer Vaterschaft. Wenn uns Christus im Evangelium sagt: Niemand auf Erden sollt ihr euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel ist (Matth. 23, 9), so gilt das vom hl. Joseph seinem Sohn gegenüber wie von jedem andern Vater. Wenn dann aber die göttliche Vaterschaft um so herrlicher und wirksamer in dem Vater hervortritt, der sich selbst demütig seines Unwertes bewußt ist, dann erst recht beim hl. Joseph. In ihm ist, weil das Menschliche so weit zurücktrat, wie das überhaupt möglich war, die göttliche Vaterschaft sozusagen auf Erden erschienen. Die irdische Vaterschaft des hl. Joseph ging in der ewigen Vaterschaft auf. Wenn in Maria die Fülle und Schönheit des Weibes verkörpert war, so in Joseph die Herrlichkeit der Vaterschaft. Maria hat den Heiland nicht nur im Schoße getragen, sie brachte in die Ehe auch die ganze Fülle der geistigen Fruchtbarkeit; Joseph brachte als Heiratsgut dazu die Fülle menschlicher Schöpferkraft. Man vergißt die heilige Menschheit Christi, wenn man Maria nur als Gottesgebärerin, Joseph nur als gesetzlichen Vater hinstellt. War die Gattin voll der Gnaden, so war Joseph voll der Weisheit; war sie die liebliche Frau, dann war er der herrliche Mann.

Wie nun aber das Geheimnis sich erfüllte, da mochte wohl ein Mann, auch wenn er noch so gottesfürchtig war, in Unklarheit kommen über die Rolle, die ihm zugedacht war. Joseph war ein Gerechter, und er durfte niemals seine Verlobte, der er vertraute, öffentlich preisgeben. Das beste Mittel dazu aber wäre gewesen, die gesetzliche Scheidung mit ihren Formalitäten durchzuführen. Darum wollte er insgeheim sich von ihr trennen. Da kam die Offenbarung Gottes: Sie ist dein Weib; an ihr und durch sie geht die Sehnsucht deines Volkes in Erfüllung. Und nun folgt das Fiat des Gatten: accepit conjugem suam. So wurde er das Haupt der Familie. Nicht anders stellen es auch die schon erwähnten Mosaiken in S. Maria Maggiore dar. Joseph, ein Mann in den besten Jahren, mit dunklem Haupt- und Barthaar, stattlich gekleidet und gegürtet, steht vor dem Engel des Herrn, jeder Zoll ein Held. Ernst und entschlossen ist sein Blick auf den Engel gerichtet, seine Geste scheint zu sagen: Ich bin zu dem entschlossen, was Gott von mir verlangt[2].

Daß Joseph ein Mann war, der zu handeln verstand und zufaßte, wo es nötig war, das wissen wir aus seinem Verhalten bei der Flucht in fernes Land. Durch Jahre wurden an seine Energie überaus hohe Anforderungen gestellt. Gott appellierte keineswegs nur an seine Demut, sondern zuerst an seine Tatkraft. Bei der Erziehung des Jesusknaben ist ihm die wesentliche Arbeit zugefallen. Wer es anders meint, der hat von einer christlichen Familie und von der Familie in Nazareth insbesondere eine eigenartige Anschauung. Das Evangelium erzählt uns von dem Knaben im Tempel zu Jerusalem. Drei Tage haben ihn Vater und Mutter mit Schmerzen gesucht. Als sie ihren Knaben wiederfanden, wies er sie darauf hin, daß er im Hause seines himmlischen Vaters seinen Platz habe. Sie verstanden das nicht. Ihr Sohn war ihnen der Messias, das, was man im jüdischen Volke darunter verstand. Und der Vater hat dabei einen großen Triumph erlebt: Er hat gesehen, wie sein Sohn im Alter von 12 Jahren an Verstand und Wissen den Lehrern des Judenvolkes überlegen war. Es begann sich zu erfüllen, was ihm geoffenbart worden war.

Die Bedeutung der Vaterschaft des hl. Joseph ist keineswegs erschöpft, wenn man die Vollmacht des Familienoberhauptes, seinem Sohn Befehle zu geben, und die Pflicht des Sohnes, dem Vater gehorsam zu sein, herausstellt. Das ist keine christliche Familie, in der alles nur nach Befehl und Gehorsam gerichtet ist. Es genügt auch nicht, im Gehorsam des Gottessohnes gegenüber einem Menschen das höchste Maß der Demut und in der Haltung des hl. Joseph als eines, der Gott Befehle gibt, das Höchste menschlicher Erhöhung zu sehen. Wenn wir nur deshalb Joseph als den größten der Heiligen neben die Gottesmutter stellten, dann hätten wir sein Wesen nicht erkannt. Hätte der hl. Joseph sich seinen Sohn nicht geistig gezeugt und geformt — den Gottmenschen —, dann wäre ihm allerdings mit dem Titel Nährvater Genüge geschehen.

Vaterschaft erschöpft sich aber auch nicht in Lehre und Unterricht. Es springt ein geheimnisvoller Funke über, wenn die Vaterseele die

[2] Vgl. dazu Jos. Wilpert, Die röm. Mosaiken und Malereien vom 4. bis 13. Jahrhundert III (Freiburg 1916) Nr. 53—55.

Kindesseele berührt, wenn sie beide einander anreden. Joseph sprach zu Jesus: Mein Sohn! Welche Freude, als ihm zuerst die Antwort wurde: Mein Vater! Auch der Menschensohn hat die hohe Auszeichnung empfunden, als er vom Vater als Sohn angeredet wurde. Die vollkommene Vaterschaft wirkt um so zündender, je kleiner der Träger. In dem, was an solcher Vaterschaft über Menschenmaß hinausgeht, ist Gotteskraft. Es mußten einmal zwei vollendete Blüten höchster Frauenschaft und edelster Männlichkeit miteinander verbunden werden, damit beide als neue Eva und neuer Adam die Erlösung heraufführen halfen.

Das Ideal des Vaters als des Hauptes der Familie ist für die Christen kaum je von solcher Bedeutung gewesen wie in unsern Tagen. Der hl. Joseph ist Schutzpatron der Kirche, er ist es in der Tat auch für die Familie. Es ist ja eigenartig, daß seine Verehrung ehedem neu erwachte, als die Kirche vor dem Andringen innerer und äußerer Feinde in größter Not war. Auch Leos XIII. Rundschreiben über die Schutzherrschaft des hl. Joseph fällt in die Zeit neuer Bedrängnisse (5. August 1889). Heute ist es mit Händen zu greifen, daß Kirche und Familie auf Gedeih und Verderb miteinander verbunden sind. Als Schützer soll über beiden der hl. Joseph stehen.

„Die Würde der Gottesmutter", schrieb Leo XIII., „wird durch nichts übertroffen. Und doch, weil Joseph mit der allerheiligsten Jungfrau verheiratet war, kommt er der überragenden Größe der Gottesgebärerin so nahe, wie sonst niemand. Denn die Ehe ist eine bindende Gemeinschaft, die in ihrem Wesen eine gegenseitige Zueignung der Güter mit sich bringt. Wenn daher Gott der Jungfrau Maria Joseph zum Gatten gab, dann hat er ihr damit nicht nur einen Lebensgenossen, einen Zeugen ihrer Jungfrauschaft, einen Beschützer ihrer Ehre gesetzt, sondern ihm eben dadurch einen Anteil gegeben an ihrer erhabenen Würde.... Joseph schützte Tag um Tag gewissenhaft seine Gattin und den göttlichen Sohn; durch seiner Hände Arbeit schaffte er beiden das zum Lebensunterhalt Erforderliche. Er rettete sie in Lebensgefahr vor dem Haß eines Königs und schaffte ihnen eine Zufluchtsstätte. Überall war er Begleiter, Helfer und Tröster der Jungfrau und des Kindes. Und das heilige Haus, über das Joseph sozusagen mit väterlicher Gewalt regierte, enthielt die Anfänge der Kirche." Was wir dazu als Ergänzung haben anmerken wollen, war dies, daß der hl. Joseph nicht nur die Würde und Befehlsgewalt eines Vaters hatte, sondern daß und wiefern er wirklich Vater und Haupt in der Heiligen Familie war, und daß nur aus dieser Auffassung eine der Familie und der Kirche gleich förderliche Verehrung des hl. Joseph hervorgehen kann. Der katholische Vater von heute, in seiner Sendung in der sakramental geweihten Ehe, verlangt diesen Schutzpatron. Unter seiner Führung hofft er sich auch die ihm zukommende Stellung im Gesamtorganismus der Gemeindeseelsorge zu erobern.

Die Macht des Kleinen

Von P. Gottfried Richen S. J.

Es war eine kleine, im besten Sinne des Wortes gebildete Gesellschaft, die an einem kalten Dezemberabend in dem geräumigen, behaglich niedrigen Saal nach aufgehobener Tafel um den runden Nebentisch Platz genommen hatte. Alle Fakultäten waren vertreten. Der Faden des Gespräches wurde an einige Gedanken angeknüpft, die vorher bei den verschiedenartig gemischten Gästen nur flüchtig hatten berührt werden können. Ich hatte am Nachmittag in der nahegelegenen Stadt in einem Vortrag über das Leben mehrfach Gelegenheit gehabt, auf die Weisheit und Macht des Schöpfers hinzuweisen, und es wurde durch den einen oder andern, der dem Vortrag beigewohnt hatte, darauf wieder zurückgegriffen. „Am meisten packt mich", bemerkte nun ein Mann von Theodolit und Meßstab, „die Größe und Allmacht Gottes, wenn ich den Astronomen lausche", und als er mein leichtes Kopfschütteln bemerkte, richtete er zuversichtlich die Frage an mich: „Sie wissen doch, was ein Lichtjahr bedeutet?" — „Zufällig habe ich das noch unlängst meine kleinen Mathematiker ausrechnen lassen", antwortete ich lächelnd; „das ist ein Weg, zu dem ein Auto mit 100-Kilometer-Stundengeschwindigkeit, wenn es Tag und Nacht weitersaust, fast 11 Millionen Jahre brauchen würde." — „Gut", sagte der Ingenieur, „wenn ich dann in klarer Winternacht über Feld gehe, die Lichtwolken der Milchstraße anschaue und bedenke, daß diese Nebel Millionen Lichtjahre von uns entfernt sind, ja Millionen, wenn ich dann mit gestrecktem Arm durch meine flache Hand mir ein Stückchen des funkelnden Firmamentes verdecke und überlege, daß unser ganzes Sonnensystem gegenüber diesem, mir nun unsichtbaren Teilchen des Kosmos nicht mehr bedeutet als eine Hand im Vergleich zur Mutter Erde, was für ein Begriff von der Allmacht des Schöpfers überfällt dann mit vernichtender Gewalt meine Seele?" — „Lehnen Sie, was ich darauf antworte, nicht vorschnell ab, überdenken Sie es ein wenig", erlaubte ich mir einzuwerfen. „Was Sie soeben richtig und schön schilderten, das ergreift mich wohl ebenso stark, wenn ich sinnend ein Sandkorn betrachte. Der Weg vom Nichts bis zum Sandkorn ist unendlichmal weiter als der vom Sandkorn zum Weltall. Der erste läßt sich nicht ausmessen, nur Allmacht legt ihn zurück, und für sie ist es einerlei, ob sie das schöpferische ‚Es werde' zu 1 Sandkorn oder zu 1×10^{1000000} Sandkörnern spricht. Massen, Entfernungen, Energiemengen, Kräfte aller Art, von denen Sie da sprechen, lassen sich mit einigen Formeln auf einer Visitenkarte darstellen, und Sie brauchen die Potenzexponenten von 10 nur um eine Reihe Nullen zu verlängern, und es reicht wieder für eine neue Welt. Für mich beginnt das Staunen und Anbeten gerade da, wo das unsagbar Kleine der Natur mir entgegentritt." Dann folgten lange Erklärungen meinerseits, und es war recht spät geworden, als wir uns trennten; aber mir war es eine große Befriedigung, als mehrere aus unserer Gesellschaft beim Abschied meinten: „Hochwürden sollten die heute abend gegebenen kurzen An-

deutungen einmal im Zusammenhang ausführen, das wäre eine Predigt, wofür mancher Ihnen danken würde." Es möge hier der Versuch gemacht werden, der Anregung wenigstens teilweise zu entsprechen.

Vom Kleinen, vom ganz Kleinen wollen wir reden. Zur grundlegenden Vorstellung diene folgender Versuch. Ich nahm ein Stück Kreide, wie es an der Schultafel gebraucht wird und das ich sorgfältig mit der chemischen Waage gewogen hatte, eine Stange von 9 cm Länge, deren quadratischer Querschnitt 18 mm Kantenlänge aufwies[1]. Daraus ergibt sich eine Oberfläche von 71 cm^2. Dann machte ich eine Schultafel von 2 m^2 vollständig weiß mit Hilfe dieser Kreide und stellte wieder mit der Waage fest, daß ich die Hälfte verbraucht hatte, d. h. das ganze Stück reicht bequem aus, um 4 m^2 zu weißeln. Denke ich mir nun diese 4 m^2 Kreidestaub frei in der Luft, so haben sie schon 8 m^2 Oberfläche, wenn wir nur ihr Oben und Unten, nicht die Seitenflächen beachten. Eine einfache Division ergibt, daß die Oberfläche des Kreidestückes mehr als 1200mal und unter Berücksichtigung der Seitenflächen weit über 2000mal größer geworden ist. Statt der Kreide denke ich mir einen Pflanzenstengel, der in Berührung mit der Luft oder dem Wasser Lebensvorgänge chemischer oder physikalischer Art ausübt, so spielen sich diese auf einer Fläche von 71 cm^2 ab. Könnte ich nun dieses Pflanzenstück in staubkleine Teilchen zerlegen, wie die Kreide, ohne dadurch den zum Leben erforderlichen Zusammenhang zu zerreißen, es würde dadurch die „vitale" Leistungsfähigkeit zu dem 2000fachen gesteigert. Diese Zerlegung, ohne Störung der Einheit, hat der göttliche Schöpfer in Wirklichkeit spielend einfach gelöst. Das Blatt am Baum, der Grashalm, alle Teile einer Pflanze bestehen, wie jeder weiß, aus Zellen, die im Durchschnitt $^1/_{100}$ bis $^1/_{20}$ mm haben, d. h. meistens noch kleiner sind als unsere Kreidestäubchen. Eine Blüte des Veilchens setzt sich aus mehr als 50 000 solcher Zellen zusammen. Das einzige nun, was auf der Erde, wie sie nun einmal besteht, aus dem Leblosen Lebendiges schaffen kann, ist, praktisch genommen, das Blattgrün. Das ist jener Farbstoff, der kleine Körner in den Zellen der Pflanzen grün färbt, Körner also so klein, daß die kleinen Zellen ihre geräumige Wohnstube sind. Die Zelle ist die chemische Fabrik, und die kleinen Chlorophyllkörner — so nennt man diese Zauberkünstler — sind die Arbeiter darin. Das Material, welches sie verarbeiten, kennen wir gut: etwas Luft, sagen wir — der Chemiker sagt: ein Gas —, und Wasser. Die Kraftquelle, wodurch die chemischen Maschinen getrieben werden, ist die liebe Sonne und ihr Licht. Den einen Rohstoff, das Gas, müssen wir noch etwas genauer bezeichnen; es ist die Kohlensäure, jenes Gas, das wir bei jedem Atemzug in größerer Menge ausatmen, das überall dort in der Luft sich ausbreitet, wo Kohle, Holz, Petroleum, Benzin, Leuchtgas, Wachs usw. verbrennt, das aus den Vulkanen und in vulkanischen Gegenden, z. B. der Eifel, in riesigen Mengen aus dem Boden entweicht, das im Bier

[1] Die Angaben werden in üblicher Weise also gemacht: mm^2, m^2 statt Quadratmillimeter oder Quadratmeter, cm^3, km^3 für Kubikzentimeter, Kubikkilometer. Das griechische μ bedeutet ein Tausendstel von einem Millimeter. Statt z. B. 7 mit acht Nullen dahinter schreibt man kürzer 7×10^8.

und im Sekt perlt, aber auch dem klaren Quellwasser seinen erfrischenden Geschmack verleiht. Wenn 12 g Kohlenstoff, z. B. Ruß oder reinste Holzkohle, verbrennen, d. h. sich mit dem Sauerstoff der Luft verbinden, so entstehen 44 g Kohlensäure, die als unsichtbares Gas in die Luft entweichen und einen Raum von gut 22 l einnehmen. Werden nun diese 22 l Kohlensäure von einer grünen Pflanze eingefangen, so kann diese daraus wieder die 12 g Kohlenstoff zur Bildung z. B. von Holz gewinnen.

Als der Holländer Jan Ingenhousz 1779 und besonders 1796 in einer Arbeit die Behauptung aufstellte, daß tatsächlich aller in den Pflanzen gebundene Kohlenstoff aus der Luft stamme, und zwar aus der Kohlensäure, da glaubte man, solche abenteuerliche Ansicht durch eine kurze Rechnung abfertigen zu können. Man rechnete so: In 1000 l Luft ist $^1/_3$ l Kohlensäure, d. h. $^6/_{10}$ g; ein Baum, der 5000 kg trockenes Holz liefert, enthält darin ungefähr 2500 kg Kohlenstoff, und es müßte der Baum, um die 2500 kg aus der Kohlensäure der Luft zu entnehmen, aus über $15^1/_2$ Millionen Kubikmeter Luft alle Kohlensäure aufnehmen und verarbeiten. Wie soll das der Baum fertig bringen? Begreiflich, daß man Ingenhousz' Ansicht nicht weiter beachtete, bis ein halbes Jahrhundert später Liebig und seine Schule sie wieder aufgriff, und heute ist sie Ausdruck unwiderleglicher Tatsachen. Übrigens hätte man von Anfang an ruhig weiterrechnen sollen, um zu finden, daß in einem Kubikkilometer Luft ausreichendes Material für 65 solcher Bäume steckt; was also erst in der ganzen Luftsäule, die über einem Quadratkilometer bis zur oberen Grenze der Lufthülle aufragt! Freilich, über das Wie konnte man damals kaum etwas sagen.

Erinnern wir uns an die riesige Oberfläche, die durch die Kleinheit der Chlorophyllkörner erzielt wird, so brauchen wir uns nur noch die Frage zu beantworten, wie die Kohlensäure der Luft mit dieser Riesenfläche in Berührung kommt, um dann chemisch verarbeitet zu werden. Um das anschaulich zu machen, diene folgende Vorstellung. Denken wir uns die kleinsten Teilchen, woraus unsere Luft besteht, Moleküle benannt, für unser Auge sichtbar, und zwar verschieden gefärbt, z. B. die Sauerstoffmoleküle blendend weiß, die des Stickstoffs grell rot, endlich die der Kohlensäure kräftig blau, dann würden wir in dem Billionengewimmel der uns umschwirrenden Moleküle auf je 600 weiße und 2400 rote nur immer ein einziges blaues Kohlensäuremolekül gewahren. Nun bringen wir in das vom Sonnenlicht durchstrahlte Zimmer, worin wir dem tollen Durcheinander dieser hin und her sausenden Gasteilchen zuschauen, aus einem dunkel gehaltenen Nebenraum eine junge, kräftig wachsende Blattpflanze. Da gewahren wir alsobald ein unbegreifliches Schauspiel. Die roten Scharen kümmern sich gar nicht um den neuen Ankömmling, auch die weißen nehmen wenig Notiz davon, die blauen Kohlensäuremoleküle aber fliegen, von geheimnisvoller Kraft gezogen, zu der Pflanze und verschwinden in den Blättern, besonders auf der Unterseite. Um den Weg zu finden, den sie hierbei nehmen, müssen wir das Mikroskop zur Hand nehmen. Da entdecken wir an der Oberfläche der Blätter, jedesmal zwischen zwei länglichen Zellen, winzige Löchlein; von ihnen kommen wir in einen größeren Hohlraum, und von diesem führen dann Luftgänge

zwischen die Zellenverbände, aus denen das Blatt aufgebaut ist; Interzellularräume nennt man sie deshalb. Gar verschieden ist die Größe dieser Ein- und Ausgangstore für die Gase, aber auch die Riesen unter ihnen, die an Gräsern auftreten, sind nur $^{8}/_{100}$ mm lang und halb so breit; bei andern Pflanzen schrumpfen diese Ausmaße auf $^{1}/_{10}$ zusammen. So wundern wir uns nicht, daß ein einziges Kohlblatt 12 Millionen dieser Zauberapparate, Spaltöffnungen genannt, aufweist; Platz wäre für das Dreifache dieser Zahl. Wirklich Zauberapparate, welche mehr von der unendlichen Weisheit und Geschicklichkeit des Urhebers des Lebens erzählen als die, wenn noch so gewaltigen, Massen der astronomischen Systeme.

Die beiden Zellen nämlich, welche wie zwei Schiebetüren zwischen sich den Spalt offen lassen, regeln selbsttätig die Breite der Öffnung. Durch diese Löchlein wandern nämlich nicht nur die Gasmoleküle der Kohlensäure ein, sondern auch ein anderes Gas, Wasserdampf, aus. Und je nach dem augenblicklichen Wasserreichtum der Pflanze, je nach der Beleuchtung und andern Umständen sind die Schließzellen prall gefüllt oder schlaff, und dementsprechend erweitert oder verengert sich der Spalt, steigert sich die Verdunstung der Blätter oder wird vermindert. Was dieser Wasserstrom, von den Wurzeln bis zur Krone der Bäume, schon an und für sich, ferner durch die mitgeführten, dem Boden entnommenen Stoffe für das Leben der Pflanze bedeutet, muß hier unerörtert bleiben. Nur sei erwähnt, daß z. B. eine einzelne Birke mit 200 000 Blättern an einem heißen Sommertage 300—400 l Wasser durch ihre Milliarden Spaltöffnungen in die Atmosphäre ausatmet, an trüben Tagen weniger. Ein Hektar Buchenwald verdunstet in einem Monat 600 m^3 Wasser. Im Durchschnitt muß eine Pflanze, um nur ein Gramm ihres Körpers aufzubauen (Trockensubstanz gerechnet), je nach den Umständen 250—900 g Wasser mit den darin gelösten Stoffen aus dem Boden aufsaugen, durch ihren Leib durchführen und vermittelst der Spaltöffnungen ausatmen.

Wir blieben vorher bei den unsagbar kleinen Löchlein als Eingang für die blau gedachten Kohlensäuremoleküle stehen. Nachdem letztere in das Innere des Blattes eingedrungen sind, steht ihnen durch die erwähnten Gänge der Zugang zu den einzelnen Zellen offen, und dadurch kommen sie mit der riesigen Oberfläche dieser lebendigen Pflanzenstäubchen in Berührung, und die Millionen und Millionen kleinen chemischen Fabriken in jedem einzelnen Blatt beginnen ihre Arbeit. Durch die Energie des Lichtes zerlegen die grünen Chlorophyllkörner die Kohlensäure wieder in die Bestandteile, aus denen sie entstand, in Kohlenstoff und Sauerstoff. Den ersteren benutzt die Pflanze zum Aufbau ihres Körpers, den Sauerstoff aber gibt sie durch die Spaltöffnungen der Atmosphäre zurück. Wir würden also bei der Voraussetzung, die wir machten, beständig blaue Gasteilchen im Blatt verschwinden sehen und genau so viele weiße herauskommen. Wie der zurückgehaltene Kohlenstoff chemisch zur Erzeugung des Pflanzenkörpers benutzt wird, gehört nicht hierher. Hier wollten wir nur auf die wunderbar einfache Lösung der Aufgabe hinweisen, wie man mit wenig Material große Leistungsfähigkeit erzielt: man macht das Kleine ganz klein und vermehrt dadurch die Arbeitskräfte ins Ungemessene. Das einzelne grüne

Blatt entfaltet sich gleichsam zu quadratmetergroßen Flächen, und auf diesen arbeiten die Millionen kleinen grünen Chemiker kraft der von Mutter Sonne gelieferten Energie und verwandeln die leblosen Bausteine der Kohlensäure, des Wassers usw. in frisches Leben.

Fügen wir hier einen zweiten Fall hinzu, in welchem durch denselben Kunstgriff gleiche Wirkung erzielt wird. Grünen Saft finden wir in keinem Blatt, nur eine farblose Flüssigkeit mit den grünen Chlorophyllkörnern; so ist auch unser Blut nur deshalb rot, weil in der fast wasserklaren Blutflüssigkeit rote, runde, flache Körnchen schwimmen, die sog. Blutkörperchen[2]. Durch das Vorausgehende gewöhnt, dürfen wir wohl sofort mit den Zahlen beginnen. Die Ausmaße dieser Zwerge bleiben noch weit hinter den Chlorophyllkörnern zurück. Ihre Gestalt ist ganz die der Spielsteine auf einem Damenbrett; ihre Dicke ist etwa 2 μ, der Durchmesser 6—7 μ, d. h. in einem winzigen Nadelknopf von 1 mm^3 hätten 10 Millionen bequem Platz. In Wirklichkeit zählt man in 1 mm^3 Blut beim Mann durchschnittlich 5, bei der Frau $4^1/_2$ Millionen Blutkörperchen, mit einer Oberfläche von 640 mm^2 bzw. 576 mm^2. Die Blutmenge eines gesunden Menschen von ungefähr 65 kg wird auf 4—5 l geschätzt. Nehmen wir 5 l, so besitzen alle Blutkörperchen eines solchen Menschen zusammen die auf den ersten Blick unglaubliche Oberfläche von 3200 m^2, d. h. 1800mal mehr als die ganze Körperfläche. Was will nun der göttliche Maschinenbauer mit dieser Riesenfläche? Unser Blut vollendet bei gewöhnlicher Geschwindigkeit, die z. B. nicht durch schwere Körperarbeit gesteigert ist, in höchstens einer Minute den Umlauf, d. h. in dieser kurzen Zeit durchströmt das gesamte Blut einmal auch die Lunge, und es kommen dabei die 3000 m^2 Oberfläche der Blutkörperchen in Berührung mit der eingeatmeten Luft, und hier, bei der Betrachtung der Lunge, begegnet uns zum dritten Mal das Zaubermittel, durch das Kleinste das Größte zu leisten. Unsern rechten und linken Lungenflügel stellen wir uns ganz anschaulich durch zwei Trauben vor, deren Stiele von einem gemeinschaftlichen Stiele, der Luftröhre, ausgehen. Die Beeren und die Stiele, woran sie hängen, sind hohl oder leer, wie man sagt, und die Beeren sind so klein, daß jeder Lungenflügel 8—9 Millionen solcher Bläschen zählt, und deren Oberfläche beträgt ungefähr 80 m^2. Äderchen, so fein, daß sie diese Miniaturbläschen umspinnen wie ein Wollfaden, den ich um einen Gummiball wickle, führen nun im Zeitraum einer Minute das ganze Blut und die darin enthaltenen Blutkörperchen an den Bläschen und der darin eingeatmeten Luft vorbei, und an der riesigen Oberfläche der roten Körperchen spielt sich dann der wichtigste Lebensvorgang ab: es wird das Atemgas, der Sauerstoff, durch den roten Farbstoff der Blutkörperchen gebunden, und das Blut, beladen mit diesem für das Leben notwendigen Nahrungsmittel, tritt seine Reise zum Herzen und von da durch den ganzen Körper an. Daß zu gleicher Zeit mit der Aufnahme des Sauerstoffs aus den Bläschen das Blut die Zerfallstoffe des Körpers, Kohlensäure und Wasserdampf, in die Bläschen hineinwandern läßt und so beim nächsten

[2] Die Blutplättchen und Blutstäubchen und die weißen Blutkörperchen, deren Beachtung unsern Gedanken nur noch vertiefen würde, lassen wir beiseite.

Atemzug diese Stoffe aus dem Körper ausgeschieden werden, soll nur kurz angedeutet sein. Erinnern wir uns, daß die Spaltöffnungen in den Schließzellen selbsttätige Regulatoren besitzen, deren Größe nur nach μ gemessen wird. Das tierische Chlorophyll — so hat man die Blutkörperchen bei Tier und Mensch genannt — hat auch so ein Anpassungsvermögen an die Veränderung der Umstände. Die Luft wird, je höher wir steigen, um so „dünner"; auf dem Mont Blanc wiegt z. B. 1 m^3 Luft nur ein wenig mehr als die Hälfte am Meeresspiegel. Also ist auch der Sauerstoffgehalt der eingeatmeten Luft stark vermindert, und die Blutkörperchen sind nicht mehr imstande, den für das Leben erforderlichen Vorrat den Lungenbläschen zu entnehmen; es treten Störungen ein, von denen ein Teil unter dem Namen der Bergkrankheit bekannt ist. Wie ist es nun zu erklären, daß in Tibet in einer Höhe, welche den Mont Blanc noch übertrifft, Menschen ihr ganzes Leben zubringen und dabei arbeitsfähig sind? Luftschiffer und die Mitglieder der Himalaya-Expeditionen helfen sich durch künstliche Sauerstoffatmung; das Wunderwerk „menschlicher Organismus" reguliert anders. Hingston, der Physiologe einer englischen Himalaya-Expedition, stellte fest, daß die Zahl der Blutkörperchen bei Eingeborenen in 1 mm^3 Blut je nach dem Aufenthalt bei 200, 1300, 3700, 4100 und endlich 5600 m folgendermaßen sich steigerte: $4^1/_2$, $5^1/_5$, $6^4/_5$, $7^1/_2$ und endlich $8^1/_3$ Millionen, d. h. jene Menschen, denen in der eingeatmeten Luft nur mehr die Hälfte des Sauerstoffs der Ebene zu Gebote steht, arbeiten mit fast der doppelten Zahl von Maschinen, Blutkörperchen, um den Bedarf zu decken.

Ein drittes, anderes Beispiel für die fast unbegrenzte Großmacht des Kleinen wollen wir jetzt betrachten; es schließt mit an das erste an. Vor mehr als dreißig Jahren durchwanderte ich den Bayerischen Wald und den Böhmerwald, und von den Gipfeln des Arber, Rachel usw. schweifte mein Blick über die weit, weit gedehnten Wälder hin; so viel Wald sah ich noch niemals mit einem Blick, und doch, alles, was ich da erblickte, war nur ein kleines Baumgärtchen im Vergleich zu den geschlossenen Tropenwäldern in Afrika und Amerika. 1927 schätzte man die vom Wald bedeckte Bodenfläche auf ein Fünftel des Festlandes; Rußland allein wies damals $1^1/_2$ Millionen km^2 Wald auf. Wie wir nun im ersten Teil unserer Erörterungen gesehen, gründet sich diese gewaltigste Heerschau des Lebendigen auf der Erde — was sind Tierwelt und Menschheit dagegen? — zum größeren Teil auf jene Moleküle, die einzeln und einsam unter je 3000 andersartigen im Luftraum schweben. Nach einer niedrigen Schätzung beträgt der in der Pflanzenwelt gebundene Kohlenstoff die Hälfte dessen, der in der Kohlensäure der Atmosphäre vorhanden ist. So überrascht es uns nicht, daß man ausgerechnet hat, es würde die heutige Pflanzenwelt in gut 30 Jahren das letzte Molekül Kohlensäure der Lufthülle unserer Erde entrissen haben, und das wäre das Ende der Pflanzenwelt, wenn nicht Ersatz für das Verbrauchte geschaffen würde. Woher nun Ersatz?

Verbrenne ich 1 m^3 Holz, so schicke ich dadurch so viel Kohlensäure in die Luft, als ein Baum braucht, um wieder 1 m^3 Holz zu bilden. Wollte man also alles an Blättern und Holz, was ein Wald in 100 Jahren ge-

schaffen hat, wieder verbrennen, so könnte dadurch ein neuer, gleichgroßer Wald 100 Jahre seinen Kohlenstoffbedarf decken. Es geht nun eine solche Verbrennung ununterbrochen vor sich, nicht freilich mit Feuer und Flamme, aber für den Chemiker ist es derselbe Vorgang, bei dem dieselben Kräfte dasselbe Ergebnis erzielen. Der gewöhnliche Mensch nennt diese Verbrennung Verwesung, noch prosaischer Faulen. Bei der Annahme, nichts Gestorbenes, nicht Pflanze noch Tier noch der Mensch könnte verwesen, wäre freilich schon längst alles Leben auf der Erde erloschen; denn die aus Vulkanen und andern Teilen des Erdinnern stammende Kohlensäure reichte nicht aus. Am Hohen Arber durchquerte ich den sogenannten Urwald (Naturschutzgebiet), in dem niemals der Schlag der Axt vernommen wird, aus dem man nicht einmal ein Bündel Fallholz holen darf, und da sah ich, welch gewaltige Mengen des einstigen Lebens am Boden still zerfallen, vermodern, um in ferner Zukunft hier oder anderswo in neuen Wäldern Auferstehung zu feiern. Und wer bewirkt diese stille Verbrennung, diese Verwesung? Wir alle kennen die Konserven und wissen, daß sie niemals „faul" werden. Das kommt daher, sagt man gewöhnlich, daß die Dosen luftdicht verschlossen sind; kommt Luft dran, dann verderben sie. Die Luft würde ihnen nicht schaden; ein Stück Fleisch, jahrelang nur einem reinen Luftstrom ausgesetzt, fault niemals. Soll dieser chemische Vorgang, den wir verwesen nennen, einsetzen, so müssen mit dem Fleisch oder dem Blatt oder was sonst verfaulen soll, winzigste Lebewesen, Bakterien genannt, in Berührung treten; ohne sie fault nichts. Bei diesen Bakterien stehen wir, was die Größe angeht, an der untersten Grenze der Lebewesen; es sind in unserem Falle Stäbchen, etwa 1 μ breit und 4—5 μ lang, d. h. 250 Millionen füllen 1 mm^3, soviel wie ein Sandkörnchen. Was sollen nun diese Allerkleinsten leisten?

So alt auch einzelne Baumarten werden, dürfen wir doch im allgemeinen annehmen: von den Urwäldern am Arber und Rachel stand vor 400—500 Jahren kein einziger der heutigen Bäume, und das gilt erst recht für die rasch lebende Flora der Tropen. Eine solche Riesenmasse also an Wald auf der ganzen Erde, die wir uns kaum richtig vorstellen können, zuerst lebendig, dann tot, hätten in der angegebenen Zeit die Bakterien durch ihre chemische Zersetzungskraft in jene Urstoffe zerlegt, aus denen sie einst durch das gestaltende Leben früherer Geschlechter gebildet wurden. Stellen wir eine Tatsache fest, und dann rechnen wir, und dann werden wir uns nicht mehr wundern. Die Tatsache ist, daß unter günstigen Bedingungen manche Bakterien sich schon in einer halben Stunde teilen, d. h. aus einem werden zwei von derselben Größe. An den Fingern kann ich dann abzählen, daß nach 10 Teilungen aus einem Stäbchen 1024 geworden sind; aus jedem dieser 1024 werden in den folgenden 10 Teilungen wieder 1024; also in 20 Teilungen aus einem $1024 \times 1024 = 1\,048\,576$, sagen wir rund 1 Million. Nach 40 Teilungen sind es 1 Billion, genauer noch 99 Milliarden mehr, und nach 48 Teilungen über 280 Billionen. Diese 48 Teilungen erfolgen in einem Tage und bei Bakterien, die sich stündlich teilen, in zwei Tagen. Nehme ich nun absichtlich eine Form, die statt 5 μ nur halb so lang ist und die sich nur stündlich teilt, so entstünden in

48 Teilungen, d. h. in zwei Tagen, daraus 700 cm^3, also $^7/_{10}$ l. Und in vier Tagen? 700×280 Billionen $cm^3 = 7 \times 28$ und 15 Nullen dahinter, 196×10^{15} cm^3. Da 1 $km^3 = 10^{15}$ cm^3 hat, so wächst das einzige Bakterium in vier Tagen zu 196 km^3 an, und das wäre ein Gebirgskamm 1000 m hoch, unten 4 km breit (ergibt einen Böschungswinkel von ungefähr 27°) und — 98 km lang! Voraussetzung, die natürlich nie erfüllt werden kann, wäre, daß in den verwesenden Pflanzen so schnell und so viel Nahrungsstoff für diese Masse von Fäulnisbakterien zur Verfügung stände. So wundern wir uns wohl nicht mehr, daß die Spaltpilze nicht in vier Tagen, sondern in vielen Jahren die Leichen eines Waldes zersetzen und ihre Bestandteile dem Kreislauf des Stoffes zurückgeben, daß daraus neues Leben erstehe.

Erzählen diese wenigen Beispiele, die wir aus vielen ähnlichen auswählten, nicht geradeso klar und laut von der Allmacht und Weisheit dessen, der in ihnen wirksam ist, wie die funkelnden Lichter am nächtlichen Himmel? Es wird wohl kaum übel ausgelegt werden können, daß ich zum Abschluß schlicht erzähle, was mir hundert- und hundertmal durch den Kopf ging, wenn ich still und einsam durch die Natur zog. Da stapfte ich langsam Schritt für Schritt aufwärts durch die Alpwiesen, die etwas über mir durch den weitgedehnten dunkeln Wald abgeschlossen wurden. Eben taucht die Sonne im Nordosten auf. Was für ein Leben und Treiben beginnt plötzlich in der ganzen Natur! Ich sehe mit dem Auge des Botanikers, wie das Volk der Chlorophyllkörner an die Arbeit zieht, wortwörtlich, so wie ich es bei den Riesenfabriken Berlins sah, wenn die Vorortszüge die Tausende von Arbeitern hinbrachten. Aus der Nacht- und Ruhestellung, schichtweise längs der Seitenwände der Zellen, ordnen sich jetzt die kleinen grünen Chemiker in Horizontalflächen an, damit jeder unbehindert durch den Nachbar die von der Sonne übersandte Energie aufnehmen kann. Hierbei werden sie vielfach in wirksamster Weise dadurch unterstützt, daß der ganze Zellenstaat, das Blatt, auch seine Lage ändert, so daß es sich möglichst günstig gegen die Richtung der Sonnenstrahlen einstellt. Die Morgensirene, welche die grünen Arbeiter weckt und an ihren Platz ruft, haben auch die Schließzellen der Spaltöffnungen gehört, und auch sie stellen sich bald auf Hochbetrieb ein, so daß die Spalten entweder überhaupt erst geöffnet oder doch erheblich erweitert werden, um die nun auch aus der Nachtruhe aufgeweckten, von allen Seiten anstürmenden Kohlensäuremoleküle einzulassen.

Hierbei gewahrt mein geistiges Auge, daß ich nicht nur müßiger Zuschauer bin. Bei jedem Ausatmen sendet meine Lunge ganze Wolken von Kohlensäure zur Verstärkung der Proviantarmee aus, und mein sinniges Grübeln geht nun einwärts, in den kleinen Mikrokosmos, der da bergan steigt. Schon eine volle Stunde haben meine Muskeln 80 kg aufwärts schleppen müssen, und diese lebendige Bergbahn, wie das auch sonst üblich, verbrennt bei der Fahrt die mitgeführte Kohle, die in den Zellen des Körpers hinterlegt ist. Die erhöhte Leistung, immer bergauf, frißt mehr Kohlen, braucht mehr Sauerstoff, liefert mehr Abfall, Asche zum Wegschaffen. Vergnügt prüfend, greife ich nach dem Puls. Er schlägt regelmäßig, aber kräftiger

und etwas häufiger als gewöhnlich. Durch das vorbeifließende Blut war bei der Zentrale im Gehirn die Nachricht abgegeben worden, daß im Werk „Muskel" Sauerstoffbedürfnis sei, und sofort wird von dort an das Herz der Befehl ausgegeben: Stoffzufuhr zu den Beinmuskeln, und das Herz schickt nun die Sauerstoffträger, die Blutkörperchen, in gewaltig erhöhter Zahl dorthin, wo Bedürfnis ist; das wird sowohl durch geringe Vermehrung der Pulsschläge als besonders dadurch erreicht, daß bei den einzelnen Zusammenziehungen des Herzens eine größere Blutmenge dem Körperkreislauf übergeben wird. So steige ich ohne Pause zwei, drei Stunden aufwärts, nur sorgfältig darauf bedacht, niemals ins „Schnaufen" zu kommen. Es sind herrliche Arbeiter, das Herz, die Lunge, die Blutkörperchen, aber kein mechanisches Räderwerk, das nur auf einen Nutzeffekt eingerichtet ist, keine Maschine, an der nichts geändert werden kann. Hier arbeiten Selbstregulatoren wunderbarster Art, nicht nur ganz anders als die Kräfte der Physik und Chemie, sondern diesen stracks entgegen, sie überwindend, um sie einem höheren Zweck dienstbar zu machen, dem Leben. Die Kohlensäure und der Wasserdampf, den ich ausatme, waren noch vor wenigen Minuten im höchsten irdischen Zustand, menschliches Leben, die vermodernden Blatt- und Holzreste, die mein Bergschuh zerdrückt, lebten einst so frisch und froh wie die mächtigen Stämme, die über uns zum Himmel ragen, und jetzt gehen sie dem unausweichlichen Los entgegen, leblos, in alle Ewigkeit toter Stoff zu sein.

Mein Sinnen zieht in jene Zeit, als auf unserem Planeten nichts Lebendiges war, als einzig Physik und Chemie das letzte Wort sprachen. Damals sträubte sich jedes Molekül oder, moderner gesprochen, jedes Elektron mit seiner ganzen Seinsart gegen jene erzwungenen Verbände des Stoffes, die wir lebendige Zelle nennen. Im Eingang sprach ich von einem Abgrund, über den nur Allmacht die Brücke schlägt, die Brücke vom Nichts zum Sandkorn. Geradeso unüberbrückbar ist der Abgrund, welcher den leblosen Stoff mit seinen physikalisch-chemischen Kräften von dem Leben trennt; auch ihn überbrückt nur die Allmacht. Ich ruhe aus auf dem Gipfel, hoch über mir die Sonne, und in einem kleinen Riß des Felsblocks, auf dem Rucksack und Pflanzenpresse liegen, blüht ein Steinbrech. Jahrmillionen hatte die vielgepriesene Urmutter unseres Planetensystems in den Weltenraum hinausgeschaut, und was sie da um sich kreisen sah, das waren kleine, hinausgeschleuderte Abfälle von ihr, denen sie nichts weiter als die Bahn durch den eisigen Raum geben konnte — armselige Aufgabe. Und blickte sie erst hinaus über den kleinen Bezirk, in dem sie Mittelpunkt und Königin war, so gewahrte sie unzählbare andere Sonnen, vor denen ihre Masse und ihr Glanz verschwand. Sie hatte nichts zu bedeuten. Da, eines Tages — es gab ja schon Tage — schaute ein winzig kleines, grünes Äuglein zu ihr empor — auf der Erde war es —, und das Wesen, von dem der Blick kam, war ihr so ganz fremd. So etwas gab es in ihrem unermeßlichen Mutterschoß nicht, jetzt nicht und niemals vorher. Da waren Kräfte am Spiel, zu dem alle ihre Temperaturen, Spannungen, Massen nicht ausreichten, und das Spiel war so lieblich, war so fruchtbar und war so bescheiden. Nicht brüstete sich die allmachtentsprossene erste

Besitzerin des Blattgrüns ihres gottgegebenen Vorrangs; sie empfing ja dankbar von der Mutter Sonne die Kraft, zu erfüllen, was der Schöpfer ihr gegeben und befohlen: Wachset und mehret euch. Von dem Tage an war die kleine Königin Sonne die unbestrittene Herrscherin des Weltalls geworden. Alle die kosmischen Systeme mußten neidisch zu ihr hinschauen, zu ihr, die allein ihre gewaltigen Energien in den Dienst einer neuen, göttlichen Schöpfung stellen konnte, die auf der Erde begann, der Schöpfung des Lebens. Ja, an jenem Tage wurde das Himmelsgestirn erst in seinen erhabensten Beruf eingeführt, den Kleinen, den Allerkleinsten zu dienen, daß sie aufbauten das Leben, das Leben des Blümleins im Gipfelblock, das Leben der schwirrenden Fliege, die einen Augenblick auf seiner nektarspendenden Blüte ausruht, das Leben des Menschenkindes, welches sinnend dabei sitzt, allein, ungestört, lauschend dem ewig sich erneuernden „Es werde".

Umschau

Urkirche und Ostkirche

Wie immer man zu den einzelnen Aufstellungen des großen Werkes stehen mag, das Friedrich Heiler über die „Urkirche und Ostkirche"[1] vorlegt, das erste Wort muß ein Wort des Dankes und der Anerkennung sein für die viele, mühevolle und eindringende Arbeit, der er sich — ich möchte sagen, stellvertretend — unterzogen hat, um seinen Lesern einen Überblick über die von Rom getrennten Ostkirchen zu geben. Damit verbindet sich die Hochachtung vor dem Mute, mit dem ein einzelner Gelehrter es unternimmt, ein Gesamtbild der ganzen heutigen Christenheit zu bieten; denn dem vorliegenden ersten Bande sollen noch zwei andere folgen, deren Gegenstand die römisch-katholische Kirche und die außerrömischen Kirchen des Abendlandes sein werden. Endlich verdient auch der Verlag hohes Lob, der ein so umfangreiches Werk übernahm und würdig ausstattete.

Das Buch zerfällt in zwei ungleiche Teile. Der erste Teil (1—123) gibt nach einer Untersuchung über den Namen katholisch und seine Geschichte eine kurze Schilderung der Urkirche bis zum Konzil von Nizäa, während der ganze zweite Teil (125—567) den Ostkirchen gewidmet ist. Den breitesten Raum nimmt hier die orthodoxe Großkirche mit ihren verschiedenen Teilen der russischen, bulgarischen, serbischen, griechischen usw. Kirche ein, aber auch die von ihr getrennten kleineren Nationalkirchen, wie die nestorianische, jakobitische, koptische und armenische Kirche, erhalten einen eigenen Abschnitt. Die Darstellung umfaßt jeweils neben geschichtlicher Einleitung die gesamten Lebensäußerungen der Kirchen, also Verfassung, Glaubenslehre, Kirchenjahr, Mönchtum und Mystik. Besonders eingehend und mit offenbarer Vorliebe werden Sakramente und Liturgie behandelt und nicht selten liturgische Texte im Wortlaut eingeflochten, um auch den Stimmungsgehalt der ostkirchlichen Andacht zu veranschaulichen. Sehr karg sind dagegen die Angaben über die Volksfrömmigkeit ausgefallen, und über Katechese, Predigt, Pastoral und Priesterausbildung herrscht fast ein völliges Schweigen, dessen Erklärung wohl mehr bei den Ostkirchen als bei dem Verfasser zu suchen ist.

Die Ausführungen gründen sich auf eine geradezu erstaunliche Berücksichtigung der weitschichtigen, verstreuten und oft recht entlegenen Literatur, aus der die Belege genau beigebracht werden — und, was mit Dank vermerkt sei, nicht erst am Ende des Buches. Ja diese Zusammentragung und Verarbeitung der Literatur würde allein schon genügen, dem Werke einen dauernden Wert zu sichern. Es versteht sich allerdings von selbst, daß ein so weit ausgreifendes Werk sich auf Vorarbeiten stützen muß

[1] 8° (XX u. 607 S.) München 1937, Reinhardt. M 11.—; geb. M 13.—

und die Darstellung daher notwendig die Färbung der benützten Quellen widerspiegelt. Doch wird sich eine bewußte Einseitigkeit in ihrer Auswahl nicht feststellen lassen. Aus den Literaturübersichten geht erfreulicherweise hervor, daß römisch-katholische Gelehrte in alter und neuer Zeit an der wissenschaftlichen Erforschung des morgenländischen Christentums einen großen und rühmlichen Anteil haben.

Wie stets bei dem Verfasser ist die Schrift nicht nur gelehrte Untersuchung, sondern zugleich persönliches Bekenntnis, nicht nur mit dem Verstande, sondern auch mit dem Herzen geschrieben. Die Haltung gegenüber der Ostkirche ist die der Ehrfurcht, Liebe und Hoffnung, wenn auch ihre tiefen Schatten (554—555, 561—565) keineswegs geleugnet werden. In der Tat kann es ja für den echten Christen keine andere Haltung geben, und so ist die Schrift in ihrer positiven Einstellung eine zeitgemäße Warnung, sich aller harten und darum ungerechten Urteile über die Ostkirchen zu enthalten, zumal wenn man bedenkt, unter welch ungünstigen äußern Verhältnissen sie ihr schweres Dasein fristen mußten und müssen. Die Ostkirche erscheint als eine treue Bewahrerin der Urkirche und gleichsam als Mittlerin zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Protestantismus. Doch kann der römisch-katholische Christ, der aufmerksam und nachdenklich dies Buch liest, aus ihm eine Stärkung seines Glaubens entnehmen; denn aufs große Ganze gesehen, sprechen alle Präskriptionen der Theologie und Geschichte für die dogmatische und rechtliche Haltung der römisch-katholischen Kirche.

DerVerfasser unterläßt es nicht,wiederholt aus den Irrungen und Wirrungen der Vergangenheit Fingerzeige für die Behandlung der Unionsfrage in der Gegenwart zu geben. Auf vielen Seiten tritt dem Leser die tiefe Tragik entgegen, in der von hüben und drüben die Vertreter des Christentums und der Kirche, gleichsam geblendet gegenüber der Tragweite ihrer Entschließungen, durch menschliche Voreiligkeit und Leidenschaftlichkeit den Graben aufgerissen haben, der heute wie eine unüberbrückbare Kluft die christlichen Kirchen voneinander trennt.

Da die Schrift einen so weiten und verwickelten Stoff umspannt, so muß die Würdigung und Nachprüfung der geschichtlichen und theologischen Einzelheiten den Fachblättern vorbehalten bleiben. Hier soll nur auf einige Grundfragen eingegangen werden, die für das gegenseitige Verhältnis der christlichen Kirchen und die Einigungsbestrebungen von Bedeutung sind.

Die Verständigung wäre wohl erleichtert und vereinfacht worden, wenn der Verfasser seinen das ganze Buch durchziehenden Leitgedanken nicht in das ihm teure Schema der „evangelischen Katholizität" gezwängt hätte, das den meisten ungewohnt ist und überdies in einem merkwürdigen Zwielicht schillert. Verstehe ich ihn recht, so sucht er in den einzelnen, heute bestehenden christlichen Kirchen die urchristlichen Elemente festzustellen, deren Besitz die Zugehörigkeit zur „katholischen", d. h. allumfassenden Kirche begründet und verbürgt. Diese urchristlichen Elemente haben sich in den verschiedenen Kirchen, die alle wurzelhaft verbunden sind und bleiben, verschieden entwickelt oder auch fehlentwickelt, was aber ihre Zugehörigkeit zur „katholischen" Kirche nicht ausschließt, da sie ja die urchristlichen Elemente gewahrt haben und sich irgendwie ihres „gemeinchristlichen" Charakters bewußt sind.

In dieser sog. „Zweigtheorie" (16. 225—228) ist es oft unklar, von welcher Kirche bzw. von welchem Kirchenbegriff jeweils die Rede ist. So manche Ausführungen und Belege dieses Buches lassen sich sinnvoll nur von der unsichtbaren Kirche verstehen und liegen daher oberhalb oder jenseits der Ebene, auf der um die konkrete Gestaltung und Einheit der sichtbaren Kirche gerungen wird[2]. Die entscheidende Frage bei der christlichen Einigungsbewegung ist ja nicht, ob und inwieweit die einzelnen Kirchen in Lehre und Liturgie urchristliche Elemente enthalten — in irgend einem Umfang wird das doch bei allen zutreffen —, sondern ob es eine bestimmte Kirche gibt, die — trotz aller menschlichen Schwächen in ihren Gliedern — in ihrer offiziellen Lehre und Verfassung

[2] Vgl. diese Zeitschrift 117 (1929) 241—254; O. Karrer, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum[3], Freiburg 1937, Herder.

das christliche Glaubensgut unverfälscht und unvermindert bewahrt hat, also in ihrem Aufbau keinen Strukturfehler aufweist, so daß sie als die legitime Fortsetzung der von Christus gestifteten Kirche gelten kann und muß. Um diese Kirche zu finden, muß man nicht nur vom Keime (der Urkirche) ausgehen, dessen Erforschung der Wissenschaft immer manche Rätsel aufgeben wird, sondern vor allem den fertigen Baum betrachten, dessen volle Entfaltung sichere Schlüsse auf den Keim gestattet (S. Augustinus, De fide rerum, quae non videntur 4, 7 [ML 40, 176]: „Me attendite, vobis dicit Ecclesia, me attendite, quam videtis, etiamsi videre nolitis.... In haec intendite, haec, quae cernitis, cogitate, quae vobis non praeterita narrantur nec futura praenuntiantur, sed praesentia demonstrantur").

Von hier aus fällt auch rechtes Licht auf Deutung und Gebrauch des Wortes „katholisch". So wie der Verfasser es verstehen will, entspricht es sicher nicht dem Geiste der Urkirche. Auch für Augustinus, auf den er sich gerne beruft, gehörten die Novatianer, Donatisten und Eunomianer eben nicht zur Catholica. Katholisch bedeutet nicht nur umfassende Weite, sondern auch scharfe Grenzziehung. Sollten z. B. alle Christen, die an der Stockholmer und Lausanner Bewegung beteiligt sind, zur katholischen Kirche gehören, dann gäbe es wohl eine Trennung zwischen Christen und Heiden, aber die der Urkirche so vertraute Unterscheidung zwischen Katholiken und Häretikern wäre gänzlich hinfällig — man müßte denn unter völliger Umkehrung der Geschichte und des Sprachgebrauches die römisch-katholische Kirche als die einzige häretische Kirche betrachten, eine Auffassungsweise, zu der Nathan Söderblom in einem schwachen Augenblicke hinneigte (vgl. mein Buch „Um kirchliche Einheit" [1929] 203). Wenn der ältere Protestantismus das Wort katholisch in Ehren festhielt, so bezeugte er damit, daß die Erinnerung an die gemeinsame katholische Mutterkirche, von der er ausgegangen ist, in ihm noch lebendig war, während sie dem späteren Protestantismus verloren ging. Es liegt also doch ein tiefer Sinn in der Vergeblichkeit aller geschichtlichen Versuche, den Ehrennamen katholisch der römisch-katholischen Kirche streitig zu machen. Von Anfang bis heute heißt sie einfachhin die katholische.

Es muß aber dabei vor dem häufigen Irrtum gewarnt werden, die römisch-katholische Kirche mit der lateinischen gleichzusetzen. Die lateinische Kirche ist eine Teilkirche und erschöpft nicht den ganzen Reichtum, den Gott in die „eine ökumenische oder katholische Kirche"[3] hineingelegt hat. Diese katholische Kirche, die in allen Sprachen spricht und nach dem Worte Benedikts XV. (Acta Apost. Sedis 1917, 530) nicht lateinisch, nicht griechisch, nicht slawisch, sondern eben katholisch ist, umfaßt freudig bejahend und billigend auch alles das, was die Ostkirchen an christlichem Erbgut bergen, auch ihre vielbewunderten Liturgien, die ja zu einer Zeit entstanden sind, als die Ostkirchen noch mit Rom verbunden waren. Nur in diesem weiten Sinne verstanden, ist und heißt die römisch-katholische Kirche die katholische.

Obschon das Buch über die Ostkirche handelt, so steht doch die römisch-katholische Kirche geistig im Hintergrund und wird immer wieder zum Vergleich herangezogen. Hierbei macht sich zuweilen eine eigenartige Akzentverschiebung zu ihren Ungunsten merkbar. Dafür ein Beispiel! Seite 202 werden mit Recht die großen Verdienste der Ostkirche um die Christologie hervorgehoben: „Mit der wunderbaren Schärfe des Gedankens und des Ausdruckes, deren griechischer Geist und griechische Sprache fähig waren..., hat die griechische Dogmatik das überbegriffliche und unaussprechliche Mysterium des Gottmenschen in theologische Formeln gebracht, die nicht esoterische Weisheit der Theologie blieben, sondern im mystagogischen Kult Besitz des gläubigen Volkes wurden." Da sich aber Gleiches von der Mariologie des Ostens nicht sagen läßt, heißt es Seite 206: „Im Unterschied von der abendländischen Dogmatik hat die orthodoxe Kirche gegenüber der Gestalt der Gottesmutter eine ehrfürchtige Zurückhaltung gezeigt" (vgl. auch 208 u. 209). Unwillkürlich erhebt sich die Frage, ob etwa die römisch-katholische Kirche es an Ehrfurcht gegenüber der Gottesmutter fehlen ließ, als sie das Dogma von ihrer

[3] Der Ausdruck ist von Pius XI. gebraucht: Acta Apost. Sedis 1923, 576.

unbefleckten Empfängnis definierte. Es ist doch nicht einzusehen, warum in dem Verzicht auf theologische Spekulation eine größere Ehrfurcht liegen soll als in der Spekulation, sofern diese ein demütiges Ringen um tiefere, klarere Erfassung des Glaubensgutes ist („fides quaerens intellectum"). Wenn in der Ostkirche seit dem Schisma die dogmatische Lehrentwicklung fast stillsteht, so gibt es dafür wohl Erklärungs- oder Entschuldigungsgründe, aber es ist an sich durchaus kein Vorzug und läßt irgend einen Mangel vermuten (vgl. 184); denn alle christlichen Jahrhunderte sind gleich unmittelbar zu Gott, und darum kann auch der Ausbau der kirchlichen Dogmatik nicht mit dem 8. oder 9. Jahrhundert abgeschlossen sein.

Mit großem Nachdruck und bemerkenswertem Freimut betont der Verfasser den gewaltigen Verlust, den die Ostkirchen durch ihre Trennung vom päpstlichen Stuhle erlitten haben, wiewohl die Orthodoxen das höchst ungern hören. Gerade aus den Schilderungen dieses Buches, das um wissenschaftliche Sachlichkeit bemüht ist, geht mit größter Eindringlichkeit hervor, wie sehr den Ostkirchen eine feste, überragende Autorität nottut — als Schutz gegen dogmatische Unsicherheit, staatliche Versklavung und seelsorgliche Verwahrlosung, als Schutz auch gegen die „gesegnete Anarchie", die nach einem russischen Philosophen der Gegenwart den heutigen Zustand der orthodoxen Kirche kennzeichnet (178). An den Ostkirchen ist ja in furchtbarster Weise in Erfüllung gegangen, was Papst Gregor IX. in seinem Brief vom 26. Juli 1232 an den Erzbischof Germanus von Konstantinopel geschrieben hat: „Als die Kirche der Griechen sich von der Einheit des Römischen Stuhles trennte, da ging sie alsbald des Vorrechtes der kirchlichen Freiheit verlustig; sie, die frei gewesen, wurde die Magd der weltlichen Macht, so daß sie, die den von Gott auf Petrus gegründeten Primat nicht anerkennen wollte, nach dem gerechten Gerichte Gottes wider ihren Willen das Joch weltlicher Herrschaft tragen mußte" (Hardouin VII 154). Wenn aber die Kirche nach einer zentralen Autorität verlangt, so darf diese in ihrer Lehr- und Hirtengewalt nicht wiederum von der Zustimmung des ganzen Kirchenvolkes abhängig gemacht werden. Das wäre nicht nur ein Abfall von der urchristlichen Lehre (Apg. 15, 28), sondern würde auch wie im Protestantismus dem Subjektivismus Tür und Tor öffnen. Darum kann das Bestreben der neueren russischen Theologie, sich in dieser Hinsicht „von den Einflüssen der lateinischen Dogmatik zu befreien", keineswegs als „Fortschritt" (220) angesehen werden.

Aber dieses Bestreben ist ja nur ein Teilausschnitt aus der Gesamthaltung der Ostkirchen gegenüber Rom. An vielen Stellen des Buches begegnet dem Leser die tiefe Abneigung, das Gefühl des Ressentiments, ja des Hasses der Orthodoxen gegen die doch unbestrittene und unbestreitbare „prima cathedra", mit der sie einst hierarchisch verbunden waren und ohne deren Führung eine Behebung des Schismas — wenn sie jemals erfolgen sollte — nie geschehen kann. Diese Seelenverfassung, an der die Lateiner gewiß nicht unschuldig sind, widerspricht dem Grundgesetze des Christentums und ist in höchstem Maße als unkatholisch zu bezeichnen. Solange sie besteht, ist alle Hoffnung auf Verständigung und Annäherung zwischen Rom und den Ostkirchen vergeblich. Daraus ergibt sich, wie wichtig die psychologische Vorbereitungsarbeit ist, die zunächst nicht von den Dogmen spricht, sondern die ganze Atmosphäre zwischen den getrennten Kirchen dadurch entgiftet, daß sie die entzweiten Herzen gemäß dem neuen Gebote Christi zur Liebe über die konfessionellen Schranken weitet. Erst dann können theologische und geschichtliche Klarstellungen, die der gegenseitigen Unkenntnis entgegenwirken, von Nutzen sein.

In seiner Allokution vom 18. Dezember 1924 hat Pius XI. kurz die drei Vorbedingungen hervorgehoben, die bei den Bemühungen um die Versöhnung zwischen Ost und West wohl zu beachten seien: „Es ist klar, daß hierin ein Versuch mit einiger Aussicht auf Erfolg nur unternommen werden kann, wenn auf der einen (katholischen) Seite die Vorurteile abgelegt werden, die im Laufe der Jahrhunderte die Masse (der Gläubigen) über die Lehren und Einrichtungen der Ostkirchen eingesogen hat, und wenn auf der andern (orthodoxen) Seite eine tiefere Erkenntnis Platz greift von der völligen Glaubensübereinstimmung zwi-

schen ihren Kirchenvätern mit den lateinischen. Ferner ist es einleuchtend, daß hinüber und herüber ein reger Gedankenaustausch im Geiste brüderlicher Liebe stattfinden muß" (Acta Apost. Sedis 1924, 491; vgl. ebd. 1928, 277).

Es will mir scheinen, daß auch Heilers großes Werk trotz der dogmatischen Vorbehalte, die gegen seine „evangelische Katholizität" und andere entscheidende theologische Urteile (z. B. über das Verhältnis Christi zur Kirche und den päpstlichen Jurisdiktionsprimat) erhoben werden müssen, doch in dem Rahmen dieser Bemühungen sehr gute Dienste leistet, indem es ein tieferes, liebevolles Verständnis für den Geist, die Geschichte und die Leiden der Ostkirche weckt.

Max Pribilla S. J.

Naturrecht in der Gegenwart

Ein neues Naturrechtszeitalter scheint anzubrechen. Echtes Naturrecht gründet in Metaphysik, und so ist es kein Wunder, wenn eine metaphysikfeindliche positivistische Zeit dem Naturrecht abhold ist. Eine solche Periode war trotz aller idealistischen Verbrämung der Neukantianismus, der in der Rechtswissenschaft das normative, wirklichkeitsferne Gesetzlichkeitsdenken zur Herrschaft brachte und im Naturrecht höchstens noch ein formales Schema erblickte, das aber wegen seiner Wirklichkeitsferne unmöglich den Anspruch eines wahren, d. h. geltenden und bindenden Rechts machen konnte. Recht und Gesetz waren so gut wie gleichbedeutend. Hier lag eine wirkliche Schwierigkeit für den naturrechtlichen Gedanken. Sollte die Lehre vom Naturrecht eine fruchtbare Anregung für die juristische Wissenschaft und Praxis sein, so mußte immer wieder der Weg gezeigt werden, auf dem die allgemeinsten Gerechtigkeitsforderungen ihre bestimmtere, der jeweiligen konkreten Situation entsprechende Ausprägung finden konnten. Innerhalb des neukantianischen idealistischen Dualismus von Stoff und Form, Natur und Idee war diese Aufgabe von vornherein hoffnungslos.

Man geht daher mit gespannter Erwartung an die Lektüre eines Buches[1], das ein Künder des neuen Naturrechts in der Gegenwart sein will. H. H. Dietze gelingt es, in dem reichen Schrifttum der letzten Jahre einen überraschend großen Chor von Stimmen zu entdecken, die entweder ein unbedingtes Bekenntnis zum natürlichen Recht ablegen oder ihm wenigstens günstig gesinnt sind.

Der Aufbau seiner Naturrechtslehre gründet auf der scharfen Unterscheidung zwischen äußerlich nur durch Zwecke künstlich geeinter Gesellschaft und natürlich gewachsener, auf Ideenordnung beruhender Gemeinschaft. Diese Unterscheidung dient als Maßstab für die Gestaltgeschichte des Naturrechts und seines Samfunds oder seiner Gemeinschaftsauffassung. Besonderes Bemühen gilt der Zeichnung der Gestalt des heutigen Naturrechts, das dem Wesen und den Forderungen der deutschen Gegenwart entspricht. Man darf dieses Bemühen besonders begrüßen. Liegt doch gerade hier die eigentliche Schwierigkeit, nämlich klarzumachen, wie ein Naturrecht, unabhängig und vor positiver Regelung, nicht bloß den Anspruch auf Geltung macht, sondern wirklich geltend ist. Nach Dietze bildet sich das heutige Naturrecht nicht an abstrakten Normen, sondern an der Besonderheit der Dinge. Das Naturrecht der Gemeinschaft ist das natürliche Recht konkreter Ordnungen. Daher verzichtet es bewußt und wesensnotwendig darauf, Regeln und Grundsätze aufzustellen, die überall gleichmäßig zu gelten behaupten. Eine solche abstrahierende und typisierende Rolle vermag das heutige Naturrecht nicht mehr zu spielen. Vielmehr geht es statt dessen auf die jeweiligen Ordnungen zurück, die in ihrer konkreten Fülle reich sind an Ansätzen und Sätzen rechtlicher Art.

Das Naturrecht der Gesellschaft war ein erdenfernes und im Grunde unwirkliches Vernunft- und Weltrecht. Das Naturrecht der Gemeinschaft ist ein wirklichkeitsnahes Ordnungsrecht, das in der Besonderheit jeder Lage und Ordnung angelegt ist, wie sich das leicht an der Familien-, Eigentums-, Staats- und Staatenordnung zeigen läßt. Das Naturrecht als Gemeinschaftsrecht gilt wirklich, und zwar trotzdem es so allgemein ist. Denn die Frage nach dem genauen Inhalt des Naturrechts ist schon falsch gestellt. Das Naturrecht soll ja

[1] Naturrecht der Gegenwart. Von Hans-Helmut Dietze. (XV u. 323 S.) Bonn 1936, Röhrscheid. M 13.50.

nicht in juristisch faßbaren Regeln und Formeln darstellbar sein. In einer eigentlichen Gemeinschaft wird das „Recht" nahezu überflüssig. Die Gleichheit der Lebewesen einer bestimmten Art erspart damit förmlich die Aufstellung bestimmter Regeln und verpflichtender Gesetze. Zum mindesten kann es sich auf ganz allgemeine Grundsätze beschränken. Die heutige Neigung zur Vermehrung der Generalklauseln ist ein bezeichnendes Beispiel für diese Tatsache. Das Recht ist Lebensordnung und Lebensrecht, mit dem Leben geboren. So tritt an die Stelle des nur normativen Geltens das wirkliche, d. h. das existentielle Sein des Rechts. Wo Recht in vollkommener Gemeinschaft besteht, da fallen Rechts- und Lebensordnung im natürlichen Sein zusammen. Weil die Gemeinschaft nicht bloß Zweck-, sondern echte Wertverbundenheit ist, so gründet das Naturrecht in einer wahren, idealistischen Wertlehre. Die sittlichen Werte der Gerechtigkeit, Freiheit, Arbeit, Gefolgschaft und Ehre erklären in echt philosophischer Tiefe die Verbindlichkeit des neuen Naturrechts.

Als Beispiele von natürlichen Rechtssätzen können folgende gelten: Recht ist das, was arische Menschen für Recht befinden, Unrecht das, was sie verwerfen. In diesem Spruch der indischen Philosophen kommt die natürliche Einsicht zum Ausdruck, daß nur der Recht wissen kann, der reiner Rasse und reinen Wesenswillens ist. Ein zweiter wichtiger Naturrechtssatz ist der, daß Gemeinnutz vor Eigennutz geht. Er bedeutet die Verneinung des individualistischen Gewinnstrebens, das zur Gesellschaft führt. Eine dritte, nicht minder wichtige Naturrechtsnorm bildet das Wort des Führers: Gleiches Blut gehört in ein gemeinsames Reich. Auch dieses Gebot leitet sich aus dem Wesen der Deutschen als einer Gemeinschaft von Menschen gleichen Blutes ab. Die Verwurzelung des Rechts im Volksleben findet in folgendem Naturrechtssatz ihren Ausdruck: Alles, was dem Volke nützt, ist Recht; alles, was ihm schadet, ist Unrecht. Auch der Satz: Jedem das Seine, gehört zu diesem Kreis. Es ist ein Ausdruck der austeilenden Gerechtigkeit, die jeden nach seiner Leistung für das Ganze belohnt. Endlich kennt das neue Naturrecht Sätze wie die: Das Ganze ist vor dem Teil. Ich (d. h. der Führer) bin der erste Diener meines Staates. Alle für einen und einer für alle. Alle solche natürlichen Rechtssätze bilden nur ganz primitive Wahrheiten, in besonders einprägsame und allgemeinverständliche Form gekleidet.

Dietze erkennt an, daß sich auch in der katholischen Kirche ein wahres Naturrecht der Gemeinschaft findet. Hier hat es sogar seine systematische Ausgestaltung erfahren. Fußend auf der thomistischen Lehre, legt das katholische Naturrecht von jeher beredtes Zeugnis vom Geist der Gemeinschaft ab. Weil katholische Kirche und Drittes Reich nicht Gesellschaft, sondern Gemeinschaft sind, lassen sich manche Ähnlichkeiten in ihrer Organisation und Verfassung feststellen. Bei beiden gibt es keine Gewaltentrennung. Die höchste Kirchengewalt liegt in der Hand des Papstes und umfaßt die Funktionen der Rechtsprechung, Gesetzgebung und Verwaltung. Ebenso liegt im Dritten Reich die volle und ungeteilte Gewalt beim Führer, der Gesetze erläßt, Verwaltungsakte vornimmt und Recht spricht. Beide kennen als innern Kern, daraus sich alles Leben erneuern soll, einen Orden; in der katholischen Kirche ist es der Klerus, im Deutschen Reich die NSDAP. als staatstragende Bewegung oder als politischer Klerus. Beiden Organisationen ist der Gedanke einer hierarchischen Ordnung eigen. Beide Anstalten sind auch vom Prinzip der Totalität durchdrungen. Hier ist es der Anspruch auf eine Alldurchdringung der Welt, dort ist es der starke politische Wille des totalen Staates. Endlich und vor allem bejahen beide Einrichtungen den Gedanken der Unabänderlichkeit des Dogmas; im Katholizismus ist es die Bindung — selbst des Papstes — an das geoffenbarte Dogma, im nationalsozialistischen Deutschland ist es die Verpflichtung auf die unabänderlichen 25 Punkte des Programms.

Freilich bestehen auch tiefgreifende Unterschiede. Und diese Verschiedenheit wirkt sich aus auf das natürliche Recht. Das nationalsozialistische Naturrecht ist weder katholisch noch evangelisch. Nach katholischer und protestantischer Auffassung wendet sich die Gemeinschaft mehr dem Jenseits als dem

Diesseits zu. Nach nationalsozialistischer Anschauung indes stellt sich die Gemeinschaft ursprünglich als feste Blutsgemeinschaft dar, weist also zwar in die mythische Folge der Geschlechter zurück, aber besitzt dennoch im Blute eine sehr reale Grundlage und verflüchtigt sich nicht in unklare Jenseitsvorstellungen. Das katholische Naturrecht überspringt bewußt die Grenzen der Rassen und Völker und will für die Menschen unterschiedslos gelten. Universal aber will der Nationalsozialismus und sein Naturrecht nicht sein, weder im Sinne des Katholizismus noch im Sinne Spanns. Daher kann das Naturrecht der deutschen Gemeinschaft klar, deutlich und einfach sein.

Man kann Dietze nur zustimmen, wenn er den Unterschied seines Naturrechts und des katholischen vor allem in der abweichenden Bewertung des Jenseitsgedankens sieht. Das hängt schon mit der oben erwähnten Stellung der Metaphysik zur Naturrechtslehre zusammen. Aber gerade deswegen ist Dietzes Haltung verwunderlich. Nicht unklare Jenseitsvorstellung, sondern wohl abgewogenes metaphysisches Denken ist es, was einen hl. Thomas das natürliche Recht in einem persönlichen, überweltlichen Gott, der ein weiser Gott der Ordnung und ein heiliger Hüter von Recht und Gerechtigkeit und aller übrigen sittlichen Gemeinschaftswerte ist, verankern läßt. Der Wert von Recht und Menschenwürde steht ihm zu hoch, als daß ein etwa geheimer Frevel an Mensch und Volk ungesühnt bleiben könnte. Metaphysische Bedenken sind es auch, die einen andern wichtigen Punkt der Naturrechtslehre bei Dietze unvollständig erscheinen lassen. So sehr es zu begrüßen ist, wenn in den natürlichen Ordnungen der Familie usw. Ansätze des natürlichen Rechts gefunden werden, so müßte doch noch genauer der eigentliche Seinsgrund für die Unveränderlichkeit solcher Ordnung aufgezeigt werden. Das ist aber das Wesen der menschlichen Persönlichkeit, die als Ebenbild Gottes einen unbedingten und unvergänglichen Wert besitzt, und die bei allem relativen Wandel der äußern gesellschaftlichen Situationen auch die konkreten Formen vorschreibt, in denen die allgemeinsten Naturrechtssätze ihre Anwendung finden. Gerade weil das Sein selber wert- und sinnhaft ist und nicht wertfremd, trägt es die Ansätze zur naturrechtlichen Ordnung in sich. Deshalb kennt die katholische Naturrechtslehre nicht bloß universale, alle Menschen erfassende Regeln, sondern auch konkretere Sätze, die dem Sondersein der Menschen und Völker entsprechen. Ohne die Rückkehr zu einer umfassenden und besonnenen Seinslehre besteht die Gefahr, daß auch die neue Naturrechtslehre versandet.

Dies wird sehr eindrucksvoll bestätigt durch die neueste Darstellung der Naturrechtslehre in katholischer Sicht von Heinrich Rommen[2]. Das Schlußergebnis seiner geschichtlichen und systematischen Betrachtungen formuliert er folgendermaßen. Alle Menschen sind geborene Naturrechtsjuristen. Diese Tatsache, die Bergbohm an den Anfang seines großen Angriffs auf das Naturrecht stellt, hätte einem Vorurteilslosen sicherlich gezeigt, daß darin ein Hinweis des Seins des Menschen als eines sittlichen, sozialen Wesens auf die Natur des Rechtes liegt. Das ist die eigentliche Funktion des Naturrechts, den Zusammenhang von Sittlichkeit und Recht darzustellen. Und darum muß es auch um des Seins des Menschen und seiner im Recht geordneten konkreten Gemeinschaften willen immer wiederkehren und kehrt auch in der Tat immer dann wieder, wenn der Genius des Rechts nach der Begründung seiner selbst sucht. Nach Franz Brentano gibt oder versagt die Wahrheit den Werken positiver Gesetzgebung die höchste Krone, und aus der Wahrheit ziehen sie ihre höchste Kraft. Wahrheit ist aber Wirklichkeitsgemäßheit. Und wie das Wirkliche und das Wahre, so sind auch das Wahre und Gerechte im letzten Grunde eins. Veritas facit legem. Darum zeigt nach Rommen auch die Geschichte ganz unwiderleglich: die Idee des Naturrechts setzt sich allgemein nur durch in Zeitaltern, da die Königin der Wissenschaften, die Metaphysik, herrscht, und sie tritt zurück, wenn Sein und Sollen, Sittlichkeit und Recht getrennt werden, wenn die Wesenheiten der Dinge und ihre Seinsordnung als unerkennbar betrachtet werden. Die Begründung des Naturrechts muß ausgehen vom Grund-

[2] Die ewige Wiederkehr des Naturrechts. (275 S.) Leipzig 1936, Verlag Jakob Hegner. Geb. M 4.50

verhältnis zwischen Sein und Sollen, vom Wirklichen und Guten. Das Sein und das Gute, die ontologische und deontologische, moralische Ordnung müssen im letzten eins sein.

Das Sein des Menschen sieht aber die zweitausendjährige Tradition der katholischen Naturrechtslehre in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, die seine kosmische Stellung vor Gott und in der Gemeinschaft des irdischen Lebens umschreibt. So wird nächstes Erkenntnisprinzip des Naturrechts diese soziale Wesensnatur des Menschen, d. h. sein personales, durch die Begriffe Individuum—Gemeinschaft bestimmtes Wesenssein. Die individuelle Person ist die begrifflich notwendige Voraussetzung jeder Gemeinschaft und Rechtsordnung. Denn Ordnung und Norm setzen einen willensfreien Normadressaten voraus. Sonst wäre eine Unterscheidung zwischen physikalischem Naturgesetz und ethischem Rechtsgesetz unmöglich. Ideal und zum Teil auch in der Wirklichkeit sind Sein der Ordnung und Sollen vereinigt, aber nicht immer und notwendig. Und der sozialphilosophische Materialismus, wie er im Bolschewismus seine konkrete Gestalt angenommen hat, ist deshalb so aberwitzig, weil man zwar die Masse noch materialistisch verstehen kann, nicht aber eine die Masse regierende Elite. Das personale Sein des Menschen ist allem positiven Rechte, zum wenigsten für die Konstituierung der Rechtsgemeinschaft vorgegeben. Das Personsein entsteht nicht durch den Willen des Staates: Die Integrität der personalen Seinssphäre ist geradezu Voraussetzung der Gemeinschaft und Rechtsordnung überhaupt. Dieses von Gott gegebene Personsein ist auch die Wurzel der Ehre, des guten Namens. Denn was bedeuten Ehre und guter Name anderes als Ausstrahlung des Personseins in die Rechtswelt. Sie sind die besondere Form des Rechtsgenossenseins. Ihre Verneinung wäre Verneinung von Gemeinschaft und Rechtsgenossenschaft. Auf dem Grund der Ebenbildlichkeit Gottes entsteht Gemeinschaft mit Gott und mit den Menschen.

Damit werden die natürlichen Gegebenheiten von Rasse, Volk und die Wandelbarkeit der Kulturbedingungen nicht geleugnet. Aber die Geistigkeit, Unsterblichkeit und Gottesebenbildlichkeit der Seele bestimmen nicht bloß im allgemeinen die Rechtsfähigkeit und Möglichkeit einer Personengemeinschaft, sondern zeichnen auch im Wandel und Beharren der Natur- und Kulturfaktoren die bleibenden und unveränderlichen Wertformen ab, in denen das Naturrecht unmittelbar den Ansatz liefert für die Ausgestaltung der jeweiligen positiven Ordnung.

Obwohl aber das Naturrecht als dauernde Grundlage und Norm des positiven Rechts mit dessen größerer Vollendung gewissermaßen hinter den Vorhang des positiven Rechts zurücktritt, wie Rommen treffend sagt, und nur dann deutlicher in die Erscheinung tritt, wenn das positive Recht durch die Entwicklung der Lebensmächte und die Funktionsänderungen der Gemeinschaften zu objektivem Unrecht wird, so ist es doch immer wirksam. Erkenntnis und Bekenntnis zu dieser Tatsache ist ein Verdienst der neueren Rechtsphilosophie. Trotzdem dürfen wir uns aber Dietze gegenüber nicht verhehlen, daß auch innerhalb der neuen und gewandelten deutschen Rechtsphilosophie keineswegs alle Forscher geneigt sind, die Bewegung zum Naturrecht mitzumachen. Alte, nicht überwundene Hemmungen wirken noch zu stark nach. So hat noch jüngst auf der Tagung der Rechtshistoriker in Tübingen Walter Schönfeld die These aufgestellt, die spezifisch deutsche Möglichkeit, den Positivismus in der Rechtslehre zu überwinden, sei nicht der Rückgang auf die Naturrechtsauffassung, sondern sie habe vielmehr in der Romantik, namentlich in Schellings Philosophie ihre erste Verwirklichung gefunden. Schönfeld meint auch, daß die heutige Generation in ihrem geistigen Aufbruch aus der Ehe zwischen Kant und der Romantik stamme. Ja sogar der Nationalsozialismus habe diese Herkunft. Über Hegel sei er mit dem Faschismus verwandt.

Solche Äußerungen bestätigen unsern Hinweis, daß eine standfeste und fruchtbare Naturrechtslehre wesentlich von der Metaphysik abhängt, auf der sie gründet.

Joh. Bapt. Schuster S. J.

Mythos und Mysterium

Der Dichter Friedrich Alfred Schmid-Noerr will in einem großen Roman-

werk[1] den gesamtdeutschen Mythos darstellen, die Weltregierung des einen Gottes, der im ersten Abschnitt seiner Schöpfungsgeschichte die unmittelbare Weltsorge den Göttern anvertraut. Sie versagen, und im zweiten Abschnitt der Geschichte wird die Erde den Menschen gegeben. Sie werden erlöst und beglückt durch die Geburt des Sohnes Gottes. Das tragende Volk der Geschichte ist das deutsche, Erbe des Reichtums und der Geheimnisse der Vergangenheit, Hüter und Verwalter des neuen Offenbarungsgutes.

Einen Begriff von der Weiträumigkeit und der Innenpracht der Dichtung zu geben, ist schwierig. Es dürfte wohl kaum ein Motiv des deutschen Märchens, der Sage und der Göttermythologie des Nordens, ja fast des Abendlandes geben, das nicht irgendwie verwendet, sogar weitergebildet und entfaltet wäre, nicht in stofflicher Zusammenballung, sondern eingegliedert in den kunstvollen Großbau des Romans. Noch mehr: Auch die christlichen Gedanken von Gott, Weltordnung, Erlösung, Gnade, Leid, Seligkeit usw. sind ebenso deutlich ausgeführt. Zuweilen spüren wir hier protestantische Auffassungen, die aber nicht nur nicht katholikenfeindlich sind, sondern dem nachsinnenden Leser den Gedanken eingeben: Die katholische Lehre würde sich noch reiner in die Linien des mythischen Gemäldes einfügen. Der Dichter will an sich kein Geschichtsbild von der Entwicklung der Menschheit, insbesondere des deutschen Volkes geben; dennoch spielen die Auffassungen der Naturwissenschaft von der Entwicklung des Menschen aus dem Tier (bei der Gott schöpferisch eingreift) hinein. Auch das Verhältnis der Germanen zu Kelten, Römern, Juden wird dargestellt, nicht geschichtlich, aber ideenhaft. Kurz, die Fülle des Stoffes ist schier unübersehbar, aber gleichwohl geordnet.

Dazu kommt, daß dieser ganze Reichtum geschaut ist in dichterischen Gesichten, bildkräftig; der innere Sinn, das geistige Fühlen und Sehen zugleich waren im Dichter tätig und müssen es beim Leser sein, wenn er das Werk aufnehmen will. Es war nicht das Nachdenken, die Fähigkeit, psychologische Analysen geben und Zusammenhänge erklügeln zu können, was den Dichter eigentlich bei seiner Arbeit leitete. Die Fülle der symbolischen Gestalten ist zum mindesten ebenso groß wie die des Stoffes, und immer wieder ist selbst der Theologe überrascht über die Sicherheit der Tiefenschau des Dichters, der in seinem Werk schließlich doch nur vom Verhältnis Gottes zur Welt spricht, deren Schöpfer und Ziel er ist.

An dritter Stelle muß von der Sprache die Rede sein. Es dürfte wenige Dichter geben, denen ein solcher Reichtum von Worten eignete, die gleich mühelos die Kunstmittel der altgermanischen und der neuen deutschen Dichtung — je nachdem es der Gehalt verlangt — zu verwenden, die das Seh-, Hör- und Fühlbare ebenso gut wie das innerlich Erlebbare auszudrücken vermöchten.

Natürlich wird es nicht an Stimmen fehlen, die das Unternehmen des Dichters ablehnen, die seinen Versuch eines Gesamtmythos des deutschen Volkes ein zyklopisches Labyrinth, die seinen Tiefsinn kraus, seine Sprache überladen nennen; aber sie werden nicht der Dichtung gerecht. Daß zwar dieser Mythos des deutschen Volkes auch ein Mythos für das deutsche Volk werde, glauben wir nicht. Verhältnismäßig wenige Leser werden das umfangreiche Werk beginnen, noch weniger sich bis zum Ende durcharbeiten; aber auch damit ist noch nicht viel Entscheidendes gegen die Dichtung gesagt.

Das letzte Urteil kann allein gefällt werden, wenn man der Frage nachgeht, ob im Kunstwerk ein Mythos als voll durchgestaltete Wirklichkeit erscheinen oder ob er nur die Schönheit eines Fragments oder eines Torsos haben kann. Die letzten Kunstfragen werden hier angerührt, und wir beanspruchen nicht, sie lösen zu wollen. Einige Gedanken seien aber geäußert. Jedes Symbol weist über sich hinaus. Wir bedienen uns seiner nur so lange, als uns die Anschauung fehlt, also um sie zu ersetzen und an sie zu erinnern. So ist auch der Mythos wesentlich ein Ahnen nichtgeschauter Wahrheit. Der Dichter eines Mythos mag sich frei an seinen Symbolen erfreuen, mag selbst die Ge-

[1] Unserer Guten Frauen Einzug. Mythos der deutschen Welt. Das Märchen der deutschen Weihnacht. 12° (662 S.) Leipzig 1936, Paul List. Pappbd. M 6.80.

burt Christi in den deutschen Wald verlegen (was doch immer ein kühnes Unternehmen bleibt und nur dadurch gerechtfertigt wird, daß er ein klares geschichtliches Ereignis in höherem Licht zeigen möchte), er mag Götter und Riesen, Unholde und Wichte, Tiere und Menschen zusammen handeln lassen, aber was er gibt, ist nur ein Hindeuten auf die Wahrheit, stamme sie nun aus natürlichem Wissen oder aus Offenbarung. In einer Zeit wie die Gegenwart, die das Zusammenwirken der verschiedensten Ursachen, die Verbindung des einzelnen mit Zeitgenossen und Ahnen, mit der biologischen, unorganischen, ja sphärischen Umwelt fühlend zu ergründen und zu ordnen sucht, ist es begreiflich, daß alles Ahnungsvolle, Stummdrängende und sehnsuchtsvoll Erwartete einen besondern Erkenntniswert erhält. Eine Reihe von Dichtern sahen und sehen es als reizvolle Aufgabe, Mythisches zu gestalten, in verschiedenster Form und Absicht. Aber wie Bilder und Gleichnisse verworfen werden, wenn wir von Angesicht zu Angesicht schauen, hat auch das Mythische nur bedingten und vorübergehenden Wert. Schon während unserer Lebenszeit, nicht bloß im Jenseits, hat der Mensch, der lebendige, ganze Mensch bessere Möglichkeiten, zu Gott vorzudringen und sein Weltbild zu formen. Die natürliche Erkenntnis Gottes, mag man einwenden, bleibt ohne Offenbarung meist auf der Stufe des ahnenden Mythos. Doch ist ja Christus wirklich erschienen, nicht als mythische Gestalt, in ihm erfüllt der Geist Gottes den Erdkreis in Wahrheit und Macht, nicht als symbolisches Brausen.

So darf man in der Tat das Urteil sprechen: Aus dem nordischen Weltchaos formt Schmid-Noerr ein gewaltiges Dichtwerk, dessen Züge deutlich und undeutlich zugleich sind, dem Haupt Mimirs ähnlich, das, vom bleichen, geliehenen Licht des Mondes beschienen, sich halb aus dem dunklen Brunn der Tiefe hebt, das da leuchtet von eigener innerer Ahnung und göttlicher Erleuchtung von oben, — aber das Dunkel wird nicht erhellt, und die Rätsel werden nicht gelöst.

Mythos und Mysterium sind zwar verwandte Worte und haben verwandte Bedeutung. Aber wir denken bei Mythos mehr an unsere eigene mangelnde Erkenntnis, bei Mysterium an die alles Menschliche übersteigenden göttlichen Geheimnisse. Und dennoch kann die Tatsache der Offenbarung dieser Geheimnisse wie in hellem Tageslicht vor uns stehen, und unsere Anerkennung leisten wir nicht in dunklem Erschauern, sondern in kindlich vertrauender Demut. Diese Haltung bewahrt uns davor, das Göttliche zu vermenschlichen und zu entweihen, und an die Stelle eines von uns gestalteten Mythos tritt das von Gott in Christus und der Kirche uns geschenkte Mysterium.

Hubert Becher S. J.

Besprechungen

Philosophie

Hauptfragen der Metaphysik. Einführung in das philosophische Leben. Von Daniel Feuling O. S. B. 12° (XIX u. 572 S.) Salzburg 1936, Anton Pustet. Kart. M 8.50

Der Untertitel des Werkes gibt gut seine besondere Eigenart. Im Unterschied zu den üblichen philosophischen Handbüchern löst es sich in die Dynamik lebendiger Rede. Feuling betont darum auch als seinen Standpunkt einen „Real-Idealismus" (140) einer „Logik der lebendigen Vernunft" als einer „Schau der Sachverhalte" und also einer „gelebten Logik" (336 f.), für die „einzig im Konkreten ... das echte Sein sich findet" (141). Aber dann ist es für diesen lebendigen Denker kennzeichnend, daß er zwar das Seiende wesentlich als „Tätigseiendes" faßt (539), aber doch so, daß das Wollen zuletzt „das Denken und Erkennen selbst" ist, „sofern das Denken und Erkennen dieses in sich hat, zu dem zu sein, was es intentional vermeint" (555). So führt sich ihm der „poietische" Mensch als der Mensch „der nach außen gestaltenden Tat" wie der „praktische" Mensch als der Mensch „der innern Selbstbildung zu sittlichem Sein" doch zuletzt auf den „metaphysischen Menschen" der „metaphysischen Schau" (564) zurück, und auch der „re-

ligiöse und heilige Mensch" gründet im „Wissen und Ahnen der letzten, dem Menschen erreichbaren Wahrheit" als der „Grundlage seiner religiösen Gesinnung" (566); Gott selbst endlich erscheint dann, gegenüber der Unzulänglichkeit von „Bildern und Gleichnissen", vorzüglich in der „Schau der Wesensbegriffe und der sog. ewigen Wahrheit über vergängliche Dinge" (400 f.). Er ist „Weltursache als Idee" (419) und also „schöpferische Seinsidee" (422). So ist es also kein Zufall, „daß die Darstellung auf ... Duns Scotus nicht Bezug nimmt" (V f.). Denn in ihr hat ein kontemplativer Intellektualismus eine sonst seltene Geschlossenheit und Ausschließlichkeit erreicht. Und die Dynamik lebendiger Rede, die das Studium des Buches so anziehend macht, enthüllt also ihre eigentliche Färbung: als die redende Stille der Zelle des echten Benediktiners. E. Przywara S. J.

Freiheit und Zucht. Von Eberhard Griesebach. 8° (382 S.) Zürich 1936, Rascher. M 4.—

Der Verfasser der „Gegenwart", dessen Jenenser Thesen über das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie einst im Streit um die dialektische Theologie nicht wenig Bedeutung hatten (vgl. vom Verf. „An der Wende", Febr. 1929), gibt hier, nach langem Schweigen, eine Reihe von Einzelabhandlungen, in denen aber, in innerem Zusammenhalt, die „Gegenwart" sich „ausgebaut" zeigt (7). Der Buchumschlag spricht davon, daß in dem Buch „im protestantischen Geist" „Rechenschaft" gegeben werde. Dieser „protestantische Geist" will aber nach Griesebach nicht sein „eine protestantische Grundhaltung", die „hinter der kritischen Philosophie verborgen liege, die zwar nicht positiv als Voraussetzung genannt, aber doch die entscheidende Rolle bei jedem abwehrenden Satze spiele" (370), sondern „es wird auf die humanistische Position die Freiheit des Korrektivs angewandt" (371). Es will sein „ein kritisch-humanistischer ... Standpunkt" (371) einer „schlichten, spannungsreichen Bürgerlichkeit, ein neuer Freisinn der Bürger, eine Säkularisierung der Gemeinschaft und deshalb eine völlige Scheidung von Denken und Glauben" (110). Eine „kritische Weltanschauungslehre" vom „Gesetz der ewigen Wanderschaft" (208) stellt sich gegen die drei „Theologumena", die Griesebach vor sich sieht: Hegel als „absolutes System der Theologie" (314), Karl Barths „analogia spiritus" (330) als „positiv" interpretierte „transzendentale Theologie" (330), und unsere „analogia entis" als „Philosophie und Theologie ... in einer Person durch eine kosmische Dialektik verbunden" (324 f.). Gegen den Herrschaftsanspruch, den Griesebach in diesen drei Standpunkten zu sehen meint, stellt er als Grund-Ethos das „Nicht-mehr-herrschen-wollen" als „Wesen des christlichen Kreuzes, der christlichen Substanz, der Nachfolge Christi" (335). Aber ebenso kennzeichnet er sein Denken als Ablehnung einer „Synthese der Gegensätze" (86) durch die „Notwendigkeit des Kampfes" (88), „indem wir uns in den Grenzen unseres zwiespältigen Wesens halten, indem wir uns selbst immer wieder mit einem ‚Nein' Grenzen setzen" (ebd.), in der „Radikalität des Protestes gegen (alle) ... humanistischen Versuchungen" (375). Damit ist aber deutlich, wie wirklich formal methodisch das Protestantische hier das Letzt-Bestimmende ist: das Ur-Protestantische des „Korrektiv", des „Protest", des „Nein" und der „Freiheit": „Freiheit des Korrektivs" (368) und „Freiheit der Entscheidung" (360). Es ist im Letzt-Methodischen also kein Unterschied gegen Hegel und Barth, sondern nur deren Zuspitzung: aus jedem inhaltlich Protestantischen in seine formalste Formalität.

E. Przywara S. J.

Gottgeheimnis im Sein und Werden. Von Dr. J. Heiler. kl. 8° (43 S.) München 1936, Kösel. Kart. M 1.40

Das kleine, aber inhaltsreiche Büchlein bietet eine klare und gründliche Auseinandersetzung mit dem modernen Entwicklungspantheismus. Nicht um die Existenz des Absoluten geht es in dieser Widerlegung, sondern um die Frage, ob die Welt, ob das Ich das Absolute seien. Der Pantheismus ist unvermögend, die Vielheit und Differenzierung in der Welt, besonders im empirischen Bewußtsein zu erklären. Dasselbe gilt hinsichtlich des Geschehens und der Entwicklung. Der Grundirrtum liegt in der Zurückweisung des Schöpfungsbegriffs, und doch wird erst durch den Schöpfergott die auch

vom Pantheisten so sehr geforderte letzte Einheit erklärt. Jeder Pantheismus krankt an einer verkehrten Einstellung den Tatsachen gegenüber, die er nicht nimmt, wie sie sich geben, sondern seinem Aprioriismus zulieb vergewaltigt. — Die Ausführungen des Verfassers über die Erhaltung der Dinge könnten leicht mißverstanden werden. Die Gedankengänge sind vollständig durchschlagend für Menschen, die an philosophisches Denken gewöhnt sind. Für andere — und die sind ja wohl in der Mehrzahl — wäre es vielleicht überzeugender, wenn man ihnen aufwiese, wie die geheimen Sehnsüchte des Herzens nach metaphysischer Geborgenheit und nach Rettung der Menschenwürde nur im Theismus ihre Erfüllung finden können. M. Rast S. J.

Religion und Kultur. Von Jacques Maritain. Aus dem Französischen übertragen von Joseph Niederehe. Mit einer Einführung von Dr. Robert Grosche. 12° (104 S.) Freiburg i. Br. 1936, Herder. M 1.30; kart. M 1.60

Es geht hier um das Verhältnis der geoffenbarten christlichen Religion zur Kultur als der Entfaltung der menschlichen Natur. Das Urbild dieses Verhältnisses sieht Maritain in der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Wie Gottheit und Menschheit in Christus weder getrennt noch vermischt sind, so muß es auch mit Religion und Kultur sein. Die volle Entfaltung der Natur soll dem Reich Gottes dienen, sie ist aber in der wirklich bestehenden Ordnung nur „unter dem Himmel der Gnade" möglich. Darum soll das Christentum die Kultur bis in die tiefsten Tiefen durchdringen. Die Loslösung der Religion von der Kultur, wie in den getrennten Kirchen des Ostens, kann nicht das Ideal sein. Anderseits darf die Religion nicht mit christlicher Kultur gleichgesetzt werden. Die Vermischung führt nur zu leicht zu einer Verweltlichung der Religion. Darum kann auch die tatsächliche Lösung des Mittelalters nicht vorbildlich sein, ganz abgesehen davon, daß die Kirche nicht auf bestimmte zeitgebundene Formen angewiesen ist. Die Idee christlicher Kultur kann auf mannigfache Weise verwirklicht werden. — Die Einführung, die R. Grosche zu der gedankenreichen Schrift gegeben hat, weist noch eindringlicher auf die Problematik hin, arbeitet einige Grundgedanken schärfer heraus und stellt das Ganze in das heutige deutsche Denken hinein. — Die Übersetzung ist gewandt und flüssig, einzelne Stellen bleiben freilich etwas dunkel. „Angeborene moralische Tugenden" (S. 30 f.) gibt es nicht, und wenn es sie gäbe, wären sie als natürliche wesensverschieden von den „vertus infuses". J. de Vries S. J.

Naturwissenschaften

Versteinertes Leben. Fossilien in 116 Originalaufnahmen und mit 16 Zeichnungen. Von Edgar Dacqué. gr. 8° (132 S.) Berlin/Zürich 1936, Atlantis-Verlag. Geb. M 5.60

E. Dacqué hat uns hier eine erste Einführung in die Paläontologie und die Entwicklungslehre gegeben, die auch für den Theologen besonders lehrreich ist. Sie entspricht am besten der historischen Entwicklung der Wissenschaft wie dem natürlichen Weg zu ihrem Verständnis. Man mußte zuerst begreifen lernen, daß die Versteinerungen tatsächlich Überreste von einstens wirklich existierenden Lebewesen sind. Ihre Häufigkeit und die klare Durchbildung der Einzelheiten der Struktur zwangen schließlich zu dieser Annahme. Die erste Ahnung eines allmählichen Werde- und Entwicklungsganges der Organismen drängte sich auf wegen der immer größer werdenden Fremdheit der Fossilien, je älter sie geologisch werden. Durch Nacherleben dieser Erkenntnisse wird man am leichtesten und natürlichsten mit der Paläontologie vertraut werden können.

Auf 46 vorzüglich ausgeführten Tafeln und Zeichnungen wird uns ein Bild des Fossils im allgemeinen vermittelt und die allmähliche Annäherung der Formen an unsere heutige Lebewelt anschaulich vorgeführt. Die beigefügten Erklärungen und der vorausgehende Text dienen dazu, uns an Beispielen zu zeigen, was der Erhaltungszustand, die Lage, die Beschaffenheit des umgebenden Gesteins über die einstige Lebensweise, die geologischen Verhältnisse der Fundstätte, die Umstände des Todes usw. offenbaren können. Auch werden die sich aufdrängenden Fragen über die Technik des Ausgrabens, der feineren

Bearbeitung der Fossilien usw. gelegentlich beantwortet. K. Frank S. J.

Katholisches Wahrheitsgut und Rassenlehre. Von Heinr. Wisgens. [Die religiöse Entscheidung, hrsg. von Dr. P. Cornelius Schröder O. F. M., 8. Heft.] 8° (62 S.) Warendorf 1936, Schnell. M 1.20

In vornehm-sachlicher, durchaus positiver Ausrichtung werden von hoher wissenschaftlicher Warte aus die Beziehungen zwischen Religion und Rasse, Christentum und Rasse in zwei Hauptstücken klar dargelegt und im dritten in zwei Leitsätzen zusammengefaßt: Christentum und rassisch bedingte Weltanschauung und Christentum und der religiöse Erbgrund deutscher Art. — Kein Katholik wird die Broschüre aus der Hand legen ohne seines Glaubens froh zu sein, der auch allen natürlichen Werten des Blutes, der Rasse und des Volkes gerecht wird.

F. Rüschkamp S. J.

Houston Stewart Chamberlain. Von Desiderius Breitenstein. [Die religiöse Entscheidung, 10. Heft.] 8° (82 S.) Warendorf 1936, Schnell. M 1.50

Es ist unerläßlich und durch den Preis möglich, die Schrift weit zu verbreiten, damit jeder Christ und vor allem jeder Seelsorger Chamberlain kennen lerne und erfahre, wie in dem tobenden Kampfe um die religiöse Entscheidung die Begriffe Gott, Religion, Sittengebot säkularisiert, naturalisiert, biologisiert werden. Für eine Neuauflage zwei Wünsche: Gibt der Verfasser schon zu, daß im Kampf gegen das Christentum Kapital daraus geschlagen wird, daß vielfach eine übertriebene Auslegung der Erbsündenlehre „vor die gesamte menschliche Natur immer und überall ein Minuszeichen setzte", dann müssen die biologischen Werte und die grundlegende Bedeutung des Erbgutes für erzieherisch-willentliche Ausprägung eines sozial-brauchbaren, ethisch-zuverlässigen Charakters noch stärker betont werden. Zweitens: Deutschgläubige rühmen sich, ihre Weltanschauung auf biologisch-gesicherte Grundtatsachen aufzubauen, und leugnen gleichwohl mit Chamberlain und Voltaire die Einheit des Menschengeschlechtes. Der Verf. zeihe die Gegner nicht nur eines Widerspruches mit der Offenbarung, sondern eines biologischen Irrtums. Jeder Anthropologe und menschliche Erbforscher weiß und vertritt, daß aus der Kreuzbarkeit aller Menschenrassen mit erbbiologischer Evidenz die Arteinheit des Ursprungs aller Menschen folgt.

F. Rüschkamp S. J.

Selbstbiographien

Zwischen Inn und Themse. Lebensbeobachtungen eines Anglisten. Von Alois Brandl. 8° (XIII u. 351 S.) Berlin 1936, Grote. Geb. M 11.—

Ein Gelehrtengesicht von seltener Ausprägung schmückt den Umschlag: Alois Brandl, der Achtzigjährige, ganz so wie wir ihn kennen, mit dem Wildwuchs des Haares um die herb-klaren, von entsagungsvoller Denkerarbeit durchfurchten Züge. Es wäre begreiflich, daß mancher schon um der Geheimnisse dieses Antlitzes willen zu Brandls Lebensbuch griffe. Er wird auf keinen Fall enttäuscht werden. Hier spricht ein Mann, dem zwei Menschenalter hindurch die Bildung der akademischen Jugend ethischer Beruf war, dessen Leben in seiner Zielstrebigkeit und in der Weite seiner Interessen als vorbildlich bezeichnet werden darf. Als der Neunzehnjährige sich, wie aus innerem Zwange, für das Studium der englischen Sprache und Literatur entschied, fehlten für eine Anglistik im modernen Sinne allerdings noch alle Voraussetzungen. Brandl mußte den Umweg über die Germanistik in Kauf nehmen. Längere Englandaufenthalte brachten ihn mit führenden englischen Fachgelehrten zusammen, erweiterten das autodidaktenmäßig erarbeitete Wissen und vertieften die Methode, so daß Brandl nach einer erfolgreichen Tätigkeit an den Universitäten Wien, Prag, Göttingen, Straßburg als Vierzigjähriger ruhigen Gewissens die angebotene Berliner Professur übernehmen konnte. Vierzig weitere Jahre hat er sie innegehabt. Ein Großteil der heutigen Anglisten ist durch seine Schule gegangen.

Brandl gab seinen Erinnerungsblättern den Untertitel „Lebensbeobachtungen". Darin mag der Verzicht ausgesprochen sein, in dieser Selbstbiographie alles Wesentliche sagen zu wollen. Jedenfalls

hat der Leser den Eindruck, als bliebe das Persönlichste, die eigentliche Mitte dieses Lebens weithin verdeckt. Wieviel würde dieses Lebensbild gewinnen, wenn der Verfasser, den „Beobachter"-posten verlassend, auch von den innern Kräften seines Werdens, vor allem von seinem Verhältnis zur katholischen Mutterkirche offener gesprochen hätte! Sonst aber ist das Buch getragen von einer kernigen Geradheit und von einer Anspruchslosigkeit im guten Sinne, die von manchen literarisch überfeinerten Selbstbekenntnissen der letzten Jahre sich wohltuend abhebt. G. Karp S. J.

Soldat und Mönch. Ein Bekenntnisbuch von Theodor Bogler O.S.B. Köln 1936, Bachem.

„Soldat — Mönch" werden einander gegenübergestellt. Die Verbindungslinie wird vom Verfasser wohl gedanklich oft zum Ausdruck gebracht. In erster Linie ist es aber nicht das Gerüst eines Gedankenbaus, das den Soldaten und den Mönch unter ein Dach bringt, sondern Lebensgang und Lebensschicksal. Der Verfasser war Soldat, wird Mönch — und bleibt Soldat. Der Mönch im Kloster blickt erst auf seine Jugend zurück. Schon hier sieht er den Faden seiner künftigen Bestimmung sich anspinnen. Dann zieht der Weltkrieg an ihm vorüber. Er wird Fahnenjunker bei den Pionieren, schließlich Leutnant. Dreimal wird er verwundet. Ein frischer, schneidiger Kerl — so sieht man ihn vor sich. Nach dem Kriege gehört er zur jungen Frontgeneration, die ihr Leben von unten aufbauen will. Der Gedanke, dem darniederliegenden Volk und Vaterland damit zu dienen, ist stark bestimmend. Die innere Einsamkeit des Aufbauers und Höhenfliegers führt zur Ehe.

Das Ringen um das Tiefste und Letzte in seiner Frau und mit seiner Frau bis zum erschütternden Tode führt ihn zu Gott und schließlich in die Kirche. Den Frontsoldaten in seinem angeborenen, anerzogenen, sturmerprobten Radikalismus drängt es zur letzten religiösen Hingabe: er verläßt die Welt und wird Mönch. Tiefer Frieden liegt jezt über ihm, seinem Beten und Arbeiten. Aber er bleibt weltzugewandt, sieht die Welt von hoher Warte mit der Ruhe des Gottgeweihten und Gottgeeinten. Der Soldat in ihm erwacht von neuem im Kloster. Die Wolken der Nachkriegsjahre sind verzogen, die Fesseln des sich ins bürgerliche Leben schwer Hineinfindenkönnens und doch Hineinfindenmüssens sind gesprengt. Er ist wieder ganz Soldat, nunmehr Soldat Christi. Überall sieht und fühlt er Ähnliches in Ordnung und Disziplin, Befehl und Gehorsam, Kameradschaft, Kampf und Sieg. Die Liebe zu Gott vertieft seine Liebe zu den Menschen draußen, zu Volk und Vaterland. Die Inhalte seiner Klosterausbildung und Klosterentwicklung schildert er uns mit einem Herzen, das versteht, was im Menschenherzen draußen vorgeht. Nicht Kloster oder Welt, Mönch oder Soldat — Kloster in der Welt und verklärte Welt im Kloster. Soldat im Mönchtum, Mönch, der Soldat bleibt, das ist der Ertrag des Buches. G. von Sachsen S. J.

Religiöse Literatur

Leben aus dem Heiligen Geist. Von Joseph de Vries S. J. 8° (144 S. und 10 Tiefdruckbilder) München 1937, Ars sacra. M 2.15, geb. 3.15

„Geistliches Leben" sagt nicht bloß sittliche Anspannung der eigenen Kräfte, sondern einen innern Reichtum, der im „Geist", im Heiligen Geist, seinen Urquell hat; es sagt aber auch nicht ein bloßes Empfangen, sondern „Leben" aus dem Geist, d. h. „Selbstbewegung", die aus den zueigen empfangenen göttlichen Lebenskräften hervorgeht; es ist also Gabe und Aufgabe zugleich. Das Büchlein sucht im Anschluß an die Schrift und die klassische Theologie das geheimnisvolle Wirken des Gottesgeistes in der Seele auch dem Laien innerlich nahe zu bringen; es will den Leser der Wirklichkeit der Gotteskindschaft froh werden lassen und die hochherzige Hingabe wecken, die allein einer so großen Liebe Gottes einigermaßen entsprechen kann. So will das Büchlein die noch immer allzu wenig gekannte Wunderwelt der Gnade, die Wahrheiten vom Wohnen Gottes in der Seele, von den „Gaben" des Heiligen Geistes und von der sakramentalen Geistmitteilung zu lebendigem Bewußtsein bringen und dadurch zu einer Frömmigkeit und einer Lebensführung helfen, wie sie der ganzen Wirklichkeit des Christentums und der mit ihr gege-

benen Sendung des Christen entspricht. Der Verlag hat das Büchlein mit sinnreich ausgewählten und zum Teil wenig bekannten Heilig-Geist-Bildern geschmückt und auch sonst aufs schönste ausgestattet. J. de Vries S. J.

Das Seelenleben in der Gottesliebe. Nach dem „Theotimus" des hl. Franz von Sales. Von Dr. phil. et theol. Friedrich Rotter. (Freiburger Theologische Studien, 40. Heft.) 8° (XI u. 225 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. M 4.—

Der „Theotimus", unbestritten der Kern des gesamten Schrifttums des hl. Franz von Sales, tritt, was seine Verbreitung betrifft, ganz bedeutend gegen seine „Philothea oder Anleitung zum gottseligen Leben" zurück. Das mag neben der Höhe seines Gegenstandes die gelehrte Behandlung verursachen. Jetzt verdanken wir der Übersetzung von Nikolaus Heller wieder eine gute, verlässige Ausgabe (Regensburg 1931), und so kann es nur willkommen sein, tiefer in das Verständnis dieses Meisterwerkes eingeführt zu werden. Rotter will das System der Abhandlung von der Liebe Gottes darlegen, indem er zeigt, wie ihrer Leitidee, der Gottesliebe, sich der ganze Inhalt in systematischer Ordnung nach den Gesetzen der Psychologie einordnet. Eine Fülle von Gesichtspunkten tut sich da vor unserem Geiste auf, die sich in logischer Gedankenfolge zu lückenloser Einheit zusammenschließen. Im Anschluß an Bremond wird einleitend gezeigt, wie die Abhandlung im „christlichen Humanismus" der damaligen Zeit und im „Einbruch der Mystik" wurzelt, und dann wird dargelegt, wie sich die fünf Salesianischen Elemente der Liebe durch das natürliche, vormystische und mystische Leben verfolgen lassen, wie Natur und Gnade aufs harmonischste zusammenwirken und wie sich diese geheimnisvollen Vorgänge in den Seelenkräften und in der „Seelenspitze" abspielen. Das alles ist nicht bloße Gelehrsamkeit, sondern in des Heiligen Eigenleben begründet und dieses selbst wieder von den damaligen Zeitumständen mitbestimmt.

Bei Folgerungen, die man aus der an sich wundervollen Abhandlung über die Liebe Gottes für Lösung gegenwärtig vielberegter Fragen zieht, darf man zweierlei nicht vergessen, zunächst, daß Franz von Sales nicht aus sich heraus zur Mystik kam, sondern erst von außen her, durch Franziska von Chantal, und das anfangs erst zögernd (Michael Müller, Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Johanna Franziska von Chantal [1923] S. 203 ff.). Es handelt sich also bei ihm zunächst um ein Anempfinden und Einleben, um ein Verstehen, nicht um eine Eigenschau. Und sodann ist zu beachten, daß er die Ausdrücke „mystische Theologie", „Beschauung" in einem weiteren Sinne nimmt, weshalb auch die davon abgeleiteten Folgerungen nur in diesem weiteren Sinne völlig schlüssig sind. Wir sind ja leider auch jetzt noch zu keinen festen, allen gemeinsamen Begriffsbestimmungen gekommen. Eingehende Untersuchungen wie die besprochene sind daher alles Dankes wert.

A. Pummerer S. J.

Was würde Christus tun? Religiöse Charaktere. Von Henri Bremond. Übersetzt von Rudolf von der Wehd und Helmut Bockmann. 8° (316 S.) Freiburg i. Br. 1936, Herder. M 2.80, geb. M 3.80

Es handelt sich um eine Übersetzung der Essay-Sammlung „Âmes religieuses" — der deutsche Titel trifft nur auf das letzte Kapitel zu —. Henri Bremond bespricht in diesen religionspsychologischen Studien den Anglikaner John Keble, den Freund Newmans, ferner das religiöse Leben eines biederen französischen Bürgers im 17. Jahrhundert, die Berufung des Abbé von Broglie und den englischen Erzieher Eduard Thring. Die Spiele von Oberammergau und die Entstehung einer amerikanischen Sekte bilden den Beschluß. Wie nicht anders zu erwarten, finden sich auch in diesem Bremond-Buche manche feine und wertvolle Darlegungen und Beobachtungen. Aber aufs Ganze gesehen, bleibt eine Fremdheit und Ferne. Das liegt zum Teil daran, daß vieles durch eine doppelte Übersetzung erst zu uns kommt: aus der anglosaxonischen Welt durch die französische an unser deutsches Ohr. Das liegt weiter daran, daß diese Essays aus der Zeit um 1900 stammen, daher nicht so stark und lebendig zu uns Heutigen sprechen können. F. Hillig S. J.

Paulus. Bd. V: Messiasbotschaft und Völkerschicksale. Von Fürsterzbischof Dr. Sigismund Waitz. 8° (368 S.) Innsbruck 1936, Tyrolia. Geb. M 5.20; S 9.50

Der Paulusbrief ins Herz der Welt, der Römerbrief, ist inhaltsschwer. Auch die Völkerschicksale sind es, wir wissen darum. Dankbar folgt man da einer Weisung, die wohl im Gehorsam gegen den Glauben gefangen nimmt, mit ihm aber auch alle Kraft und Freude holt aus der Messiasbotschaft. Volksein allein ist nicht das Höchste, die Erhöhung des Selbstbewußtseins kommt aus dem Wort: „Wir sind des Herrn". Erschüttert, in ungleicher Weise, schauen wir auf den „Sold der Sünde" zurück, voraus auf die „Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes". Vorherbestimmung, ja, aber auch Mitbestimmung. — Wir sind es bereits gewohnt, daß der Verfasser des Pauluswerkes auch Früchte aus benachbarten Gebieten vorsetzt, gemehrt um das, was an der Sonne seines eigenen Betrachtens reifte und warm wurde.

S. Nachbaur S. J.

Die große Antwort. Behandlung wichtiger Fragen unserer heiligen Religion. Von Abt Placidus Glogger O. S. B. 2. Aufl. 8° (400 S.) Nürnberg 1936, Sebaldusverlag. Geb. M 6.50

Katholischer Glaube und katholisches Leben werden hier in weiter Sicht gegeben. Ob groß oder klein, die ragenden Wahrheiten im Rund, aber auch das gnadenkräftige Kräutlein zu Füßen, alles steht im Sonnenaufgang Gottes. Es ist erstaunlich, wieviel zur Sprache kommt: das Ertragen von Schmach so gut wie die Tanzstunde oder die Andachtsbeicht. In den Klammern steht ein kleines Lexikon. Stets empfiehlt sich die Sache durch sich selber, nur selten schiebt auch der Verfasser etwas nach. In den Ehekapiteln erhebt er sich zur Größe eines Propheten. Die Sprache formen Überzeugung, Wohlwollen und bildhaftes Schauen; seltener wird von dem dichterisch gehobenen Wort Gebrauch gemacht. Der Bildungskreis ist weit gespannt, vom Professor hinüber zum Freund der stillen Lern- und Lesestunde im Arbeitsrock. Suchende finden in dem Buch die „große Antwort", nach der sie ausschauen, Besitzende die Freude und die Dringlichkeit des verpflichtenden Besitzes.

S. Nachbaur S. J.

Auf dem Wege zu Gott. Zeitgemäße Betrachtungen. Von Alfred Wedenik. 8° (198 S.) Graz 1936, Styria. Kart. M 2.—; S 3.50

Es kommen allerlei Begegnungen und in ihnen verschiedene Sprecher in dem Buch zum Wort; die Seele des Buches selbst trägt einen ziemlich einheitlichen Charakter: Augustinuserfahrungen und Augustinushaltung. Sein Irren, aber auch seine Unruhe und ehrliche Wendung. Gesättigtes Verstehen und mühsame Folgschaft des Herzens und des Wollens. Wachsender Friede trotz wachsenden Bewußtseins der Gebrechlichkeit. Scheinbare Ertötung und gerade daraus eiferndes Leben. Das ist ein Männerbuch, doch wird nicht nach dem Kleid gefragt. Damit anfangen darf ein jeder, besonders wer etwas sucht; doch sollte er lesen bis zum Finden.

S. Nachbaur S. J.

Der Christ im Alltag. Von Propst Dr. Josef Weingartner. 12° (214 S.) Innsbruck 1936, Rauch. Kart. M 2.80; S 4.60

Die einzelnen Stücke sind aus einem Gegenüber entstanden, teils dem der Kanzel, mehr dem des Gespräches. In allem, was gesagt wird, liegt Wohlwollen und Vornehmheit. Es ist erstaunlich, wie inhaltsreich und bewegt der christliche Alltag ist. Heut ist eine Taufe, morgen ein Begräbnis, um Ostern mahnt die Beicht. Jetzt läutet es zur Predigt, früh genug, jetzt zur Messe. Daß dieses Herzstück des christlichen Alltags mit besonderer Ausführlichkeit bedacht wird, gehört sich. — Das Buch hat etwas zu sagen, und es könnte daran mancher christliche Alltag von seiner Schwindsucht genesen und lebensfroh werden. Besonders Empfindliche fangen am besten von hinten an und lesen bis zum Vorwort.

S. Nachbaur S. J.

Ignaz Valentin Heggelin, ein Meister der Seelsorge und der Seelenkunde. Von M. Sailer u. W. Schlags. 12° (183 S.) Kevelaer 1936, Butzon & Bercker. Kart. M 2.85, geb. M 3.40

Der Bearbeiter gibt Eigenes bei und hat die wortfreudige Breite Sailers etwas gemildert, ohne doch den Geist

zu kürzen. Zur Empfehlung Heggelins sei gesagt, daß ihm Sailer seine fähigsten Schüler zu einem mehrwöchigen Praktikum zuschickte. Er wußte recht wohl, daß man bei diesem sinn- und herzensgeraden Mann nicht ungebrannt davonkam. Er wußte auch, wie hell und klug die Augen des Pfarrers blickten, wie beredt das Beispiel seines frühen und späten Betens, seiner unermüdlichen Wege im Dienst der Seelen wirkte.

S. Nachbaur S. J.

Wir Königskinder. Ein Büchlein von unserem schönsten Namen und unserem gütigsten Vater. Von Jos. Schmitz. 8° (88 S.) Düsseldorf 1936, Verbandsverlag weiblicher Vereine. Kart. M. 1.—

Obwohl die Worte sich zunächst an Mädchen wenden, obwohl nur das Wort vom Vater und die Seligkeiten des Herrn ausgeschöpft werden, ist es ein starkes Büchlein, stark in dem frohen Ruf, der darin liegt. Da und dort wird angeregt, strebend selbst ein wenig weiter zu denken. Es gilt, von sich loszukommen, um für die Liebe frei zu werden.

S. Nachbaur S. J.

Joseph Kuckhoff, Vater. 8° Wiesbaden 1936, Matthias-Grünewald-Verlag. Geb. M 2.80

Erst in den letzten Abschnitten des Buches wird deutlich, dann freilich packend, wie die opfernde Hingabe der innersten, freundschaftlichen Liebe das Wesen der Vaterschaft ausmacht, anderer Art als bei der tätig erstürmenden Mutterliebe. Die Bedeutung des Blutes wird stark betont. Ob die natürliche Vaterschaft gegenüber ihrer übernatürlichen Verbundenheit nicht zuweilen etwas zu kurz kommt? Bei manchen Sätzen neigt der Leser zu einem Vorbehalt; doch wird, was zuweilen vordringlich tönt, anderswo zumeist entsprechend gedämpft. Das Buch bringt neue Schau in der Besinnung unserer Zeit.

S. Nachbaur S. J.

Thomas Morus, Von der Kunst des gottseligen Sterbens. 8° (78 S.) Kevelaer 1936, Butzon & Bercker. Kart. M 1.20

Nicht der Kardinal Wolsey hat das Büchlein geschrieben — sein Sterben ist kläglich —, vielmehr sein Stuhlnachbar, der Laie More. Er wird darin der Prophet des eigenen Sterbens, ein Prophet der Erfüllung, nicht der Klage. Es liegt in der Linie des Juristen, daß er auch dem christlichen Sterben gerecht zu werden sucht, ja dessen Anwaltschaft führt. Mores Schreibweise ist lebensnah. Die Bearbeitung und Übersetzung durch Dr. Tholen ist des Humanisten würdig, feinfingerig im Tasten nach dem lebenden Wort.

S. Nachbaur S. J.

Paulus im Umbruch der Zeit. Nach den Sonntagsepisteln. Von Hans Wirtz. 8° (286 S.) Wien 1936, Seelsorger-Verlag. Kart. S 5.70, M 3.40

Gleich auf den ersten Blättern des Buches verfällt der Leser dem großen Unruhestifter zwischen Jerusalem und Rom. Das Buch stellt sich tapfer allen entgegen, die auf der Flucht vor dem Heiligen Geist sind, sie sollen stehen zum Entscheid, sich wenden zur Begegnung mit Gott, ja zur Auslieferung an seinen Willen. Aus allen Episteln wird ein Gedanke geholt zur christlichen Formung unseres Lebens, der einzigen Möglichkeit, auch an der Welt zu formen. Vieles ist so ewigkeitshell und schollenwarm, daß man über dem Betrachten mit dem Lesen kaum weiterkommt. Man schließt das Buch mit großer innerer Freiheit gegenüber allen Lagen der Zeit und des Lebens; der Glaube steht vor einer großen Zeit. Es könnte auch rheinische frohe Frische sein, die da an der Treppe nur zur Kanzel steht, gewiß aber die Kraft gläubiger Ergriffenheit. Zum Herz-Jesu-Fest wäre es kaum noch nötig, sich gegen die Süßlichkeit zu wenden; da ist Starkes zu sagen. Warum wurde der Fronleichnamstag übersehen?

S. Nachbaur S. J.

Schöne Literatur

Die Gottestenne. Von Franz Evertz. 8° (249 S.) Leipzig 1936, J. Bohn & Sohn. Geb. M 3.85

Das Buch enthält fünf in sich abgeschlossene Novellen. Die erste schildert einen unschuldig suspendierten Priester, der seinen schweren Weg in unterwürfigem Opfergeist und hingebender Menschenliebe geht. In der zweiten erleben wir die bange Stunde vor der Erschießung eines jungen Menschen, eines vermeintlichen Spions, dessen

Mutter an ihrem Kinde büßt, was sie an ihrem Vater gefehlt hat. Die Novelle „Der helle Punkt" zeigt dunkle Schuld und Sühne im Leben und besonders in der Ehe eines großen Schauspielerpaares. „Die rote Lampe" macht im Spiegelbild einer Gerichtsverhandlung sichtbar, was das Leben einer Ausgestoßenen Heroisches leisten kann. Die Reihe dieser Menschenschicksale schließt die Novelle „Das große Kind". Sie zeichnet einen genialen Philosophen, dessen Lehre immer mehr zur Bemäntelung seiner Triebe wird. Aber am Rande dieses Lebens lebt eine Frau, die opfert und leidet und verzeiht.

Gemeinsam ist all diesen Novellen ein Doppeltes. Zuerst ihr erzählerischer Atem. Das sind wirklich „Geschichten", die man in einem Zuge liest und in denen man das große, unverkürzte Leben erkennt. Das zweite ist die religiöse und metaphysische Herzmitte, zu der sie alle vorstoßen. Wenn man es nicht wüßte, man könnte es ahnen, daß dieses Buch von einem Priester und großen Menschenkenner geschrieben ist. Es ist viel Lebensweisheit in ihm enthalten. In allen Gestalten dieser Novellen geht es um Schuld und Sühne, um leidvolles Opfer und damit Überwindung der Welt, um die tiefe Wahrheit, daß Gott oft im Zerbrechen unserer liebsten Pläne uns zu unserem Eigensten ruft. Es ist uns lange nicht mehr ein so lebensnaher, echt menschlicher und tief religiöser Novellenband zu Gesicht gekommen.

H. Roos S. J.

Die Knappen von Prettau. Erzählung von Joseph Georg Oberkofler. 8° (206 S.) Innsbruck 1936, Tyrolia. Geb. S 7.—, M 4.20

J. G. Oberkofler hat sich schon durch eine Reihe von Werken einen Namen gemacht, aber erst jetzt veröffentlicht er seine früheste Erzählung: „Die Knappen von Prettau". Im Mai 1914 hatte er sie niedergeschrieben. Er führt uns in seine Heimat, ins Ahrntal im heutigen Südtirol. Eine Schicksalsstunde ist im Jahre 1600 über sie hereingebrochen. Der Adel des Landes hat sich der neuen lutherischen Lehre zugewandt und holt fremde lutherische Knappen in die Bergwerke. Die alteingesessene Bevölkerung bangt um ihren Glauben und ihre Scholle. Gütliches Verhandeln hilft nichts. Die Brüder Gföller, unter ihnen besonders Thomas Oberkofler, der „Eisenschwögler", suchen mit Tatkraft den Herren entgegenzutreten. Durch die Intrigen fremder Pächter, denen es nur um Geld und Erwerb geht, kommt es zu einem Kampfe, in dem die Gföller heldenhaft und siegreich gegen Herren und Pächter ihren Mann stehen und ihrem Heimattal Glauben und Freiheit retten.

Das Werk will nicht konfessionellen Streit und Hader verherrlichen, im Gegenteil, nur durch außerreligiöse, materielle Einflüsse von Intriganten kommt es zum Blutvergießen, worunter das heimattreue Volk schwer leidet. Die Erzählung lebt ganz im kernigen katholischen Volkstum der Tiroler Bauern. Der katholische Glaube ist für sie das höchste Wahrheitsgut, das ihnen als Vätererbe noch besonders wertvoll ist. Dazu tritt der Kampf um Bauernfreiheit, um Brot und Scholle. Die Erzählung ist mit Herzblut geschrieben. Denn was gibt es für einen bodenverwurzelten Bergbauern Größeres als Glaube und Heimaterde? Die lebendige Anteilnahme des Dichters merkt man an der Zeichnung der kernigen Bauerngestalten, besonders des „Eisenschwöglers", und an der heimatlich gefärbten Sprache, die bald wie eine Chronik berichtet, bald ungestüm und schäumend wie ein Wildbach dahinstürmt. H. Möller S. J.

Wie der König seine Soldaten warb. Von Maria Veronika Rubatscher. 12° (104 S.) Innsbruck 1936, Rauch. M 2.30

Dem Vetter, der das erste Mal zum Altar schreitet, hat die Verfasserin diese „kleinen Geschichten um ein großes Geheimnis" gewidmet. In kurzen Erzählungen schildert sie uns, wie Menschen zum Priestertum kamen. In keinem Sakrament werden wohl Gottes Gnadenwege so anschaulich und ergreifend sichtbar wie im Priestertum. Der Priester ist „aus der Zahl der Menschen genommen", jeder aus seinem Volk und seiner Sippe, seine Würde dankt er nicht sich, sondern dem Rufe des großen Königs, der im verborgenen Alltag des Tirolerlands ebenso mitreißt wie in der Werbung um seine ersten Priester, seine „Soldaten" im Lande Israel. Priestertum ist Segen und Frucht persönlichen

schweren Verzichts, es strahlt aber noch schöner und leuchtender als Gotteslohn für stilles Leid, das Eltern oder Geschwister um des gottberufenen Sohnes und Bruders willen getragen haben. Die Erzählungen eignen sich auch zum Vorlesen bei kleinen Priesterfeiern.

J. v. Schönfeld S. J.

Schwester Gertrud erzählt. Von Karl Borromäus Heinrich. 12° (230 S.) München 1936, Manz. Kart. M 4.20.

Weisheit der Altväter. Von Karl Borromäus Heinrich. 12° (129 S.), ebd. Kart. M 3.50.

„Die Liebe Gottes ist ausgegossen über den Menschen", könnte man als Geleitwort dem ersten Buch voranschicken. Schwester Gertrud ist eine Krankenschwester, die es sich erbeten hat, den Sterbenden, und zwar den Ärmsten unter ihnen, beizustehen. Ob sie nun in diesen 14 Geschichten selbst den Kranken den Weg zu einem christlichen Sterben bereitet, oder ob sie nur dabeisteht und das geheimnisvolle Wirken der Gnade ansieht, die sich gerade bei ihren Armen in ihrer befreienden Macht zeigt, immer ist es die Liebe, die den Sterbenden verwandelt und seine Züge verklärt. Mehr in den späteren Geschichten läßt sich der Verfasser verleiten, der Schwester theoretische Erwägungen über das Heil und die Seelenführung in den Mund zu legen. Indem wir sie lesen, fühlen wir einen etwas fremden, kühlen Hauch, der in uns jenes einfältige Zuhören stört, in das uns des Dichters leise und reine Sprache gebannt hat. Ein klein wenig Aufdringlichkeit und ein Korn Ungenauigkeit sind schuld daran.

Das empfinden wir nicht, wenn wir die „Weisheit der Altväter" lesen, hundert kleine Stücklein oder Aussprüche aus der Urzeit des Mönchtums. Wir sind dem Verfasser dankbar, daß er diese so schlichten und doch so wahren Erkenntnisse der großen Beter der Wüste, die sonst nur die Freude der Leser alter Aszeten sind, auch dem modernen Menschen vorlegt, wieder in der anspruchslosen und doch so untadeligen Reinheit der Erzählweise der Schwester Gertrud. Sie berühren im Rausch des Lebens uns wie ein Tropfen, der sanft auf die Seele fällt und sie tränkt mit einem göttlichen Gedanken.

H. Becher S. J.

Strahlende Kinderaugen – gesunde Jugend – der Dank für Deinen Gastplatz!
V. 9

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Barth, C., Taten in Gotteskraft. Toyohiko Kagawa, sein Leben für Christus und Japan. kl. 8° (133 S.) Heilbronn 1936, Salzer. Geb. 2.20 M.

Bergmann, E., Die natürliche Geisteslehre. 8° (394 S.) Stuttgart 1937, Truckenmüller. 7.50 M.

de Bivort de la Saudée, J., S. J., L'antireligion communiste (1917—1937). 12° (225 S.) Paris 1937, Édition Spes. 12 Fr.

Brennan, R., O. P., General Psychology based on Thomas Aquinas. 8° (XXXVI u. 508 S.) Neuyork 1937, Macmillan. $3.—

Cämmerer, H., R. M. Rilkes Duineser Elegien. Deutung und Dichtung. 8° (VI u. 151 S.) Stuttgart 1937, Metzler. Kart. 4.50 M.

Eklund, H., Theologie der Entscheidung. Zur Analyse und Kritik der existenziellen Denkweise. gr. 8° (XXII u. 216 S.) Uppsala 1937, Lundequist. 7.50 Kr.

Fischer, J., Das Buch Isaias. [Die Heilige Schrift des Alten Testamentes VII. Bd. 1. Abt. 1. T.] gr. 8° (IX u. 262 S.) Bonn 1937, Hanstein. 8 M.

Fliche, A., u. V. Martin, Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours. 3. De la paix constantinienne à la mort de Théodose. gr. 8° (540 S.) Paris 1936, Bloud & Gay. 60 Fr.

Fliche, A., u. V. Martin, Histoire de l'Église. 4. De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand. gr. 8° (612 S.) Paris 1937, Bloud & Gay. 60 Fr.

Gensert, G., S. J., Das heilige Meßopfer, unser kostbares Krongut. 3. Aufl. 12° (78 S.) Paderborn 1937, Bonifacius-Druckerei. 0.80 M.

Haarhaus, J., Rom. Wanderungen durch die ewige Stadt und ihre Umgebung. 3. Aufl. 8° (470 S. mit 394 Abb. u. 1 Karte) Leipzig 1936, Seemann. Geb. 9.50 M.

Hauer, E., W. Ziegenfuß u. G. Jung, Philosophenlexikon. 3. Lfrg. Lex.-8° (60 S.) Berlin 1937, Mittler u. Sohn. 2.50 M.

Heinisch, P., Das Buch Numeri. [Die Heilige Schrift des Alten Testamentes II. Bd. 1. Abt.] gr. 8° (XIII 141 S.) Bonn 1936, Hanstein. 4.80 M.

Henning, R., Das Geburts- und Todesjahr Christi. Eine wissenschaftliche Prüfung. 8° (62 S.) Essen/Ruhr 1936, Fürstenau. Kart. 1.75 M.

Herwegen, J., O.S.B., Vätterspruch und Mönchsregel. kl. 8° (46 S.) Münster i. W. 1937, Aschendorff. 1 M.

Hofmann, P., Sinn und Geschichte. Historisch-systematische Einleitung in die sinnforschende Philosophie. gr. 8° (XV u. 712 S.) München 1937, Reinhardt. 23 M.

Jahrbuch der Katholischen Auslandsdeutschen Mission. 7. Jahrg. 1936/37. (Hrsg. von E. Scherer u. R. Mai.) gr. 8° (368 S. u. 3 Tafeln.) Kevelaer 1937, Butzon & Bercker. Kart. 7 M.

Jöhr, W., Die ständische Ordnung. Geschichte, Idee und Neuaufbau. gr. 8° (XII u. 361 S.) Leipzig 1937, Meiner. 9 M.

Klute, F., und andere, Handbuch der geographischen Wissenschaft. Lfrg. 98—110. 4° (je 32 S. mit Abb. u. je 2 Tafeln.) Potsdam 1937, Athenaion. Je 2.40 M.

Landsberg, P., Die Erfahrung des Todes. kl. 8° (133 S.) Luzern 1937, Vita-Nova-Verlag. Geb. 3.80 Fr. (2.30 M.)

Leblanc, W., S. J., Erfahrungen aus dem Konvertitenunterricht. kl. 8° (140 S.) Paderborn 1936, Verlag des Winfriedbundes. Kart. 2 M.

Lippert, P., S. J., Der heilige Kreuzweg. Mit 14 Bildern von L. Feldmann. 16° (32 S.) München 1937, Ars-sacra-Verlag. Geb. 1.50 M.

Lippl, J., u. J. Theis, Die zwölf Kleinen Propheten. [Die Heilige Schrift des Alten Testamentes. VIII. Bd. 3. Abt. 1. T.] gr. 8° (XII u. 227 S.) Bonn 1937, Hanstein. 7 M.

Lohde, R., Die Anthropologie Pascals. Eine Strukturstudie zur Theorie der Menschenkenntnis. 8° (VII u. 83 S.) Halle (Saale) 1936, Niemeyer. 2.20 M.

Maritain, J., Gesellschaftsordnung und Freiheit. (Deutsch von O. u. Th. Happak.) gr. 8° (153 S.) Luzern 1936, Vita-Nova-Verlag. Kart. 5 Fr. (3 M.; 6.50 S.)

Renner, K., Briefe an Otto. Von der Freundschaft. kl. 8° (95 S.) Innsbruck (o. J.), Rauch. Kart. 3.20 S. (2 M.)

Rocholl, N., Die Ehe als geweihtes Leben. kl. 8° (142 S.) Dülmen 1936, Laumann. Kart. 1.50 M.

Salvatorelli, L., Benedikt. Der Abt des Abendlandes. (Deutsch von G. Kühl-Claaßen.) 8° (192 S. u. 8 Tafeln.) Hamburg 1937, H. Goverts. Geb. 6.80 M.

Schaumann, R., Der Kreuzweg. Die XIV Stationen gemalt und gedichtet. 8° (30 S.) München 1937, Kösel & Pustet. Kart. 2.80 M.

Schneider, F., Die Selbsterziehung. Wissenschaft und Übung. 8° (XV u. 280 S.) Einsiedeln 1936, Benziger & Co. geb. 5 M.; kart. 4 M.

Schneider, O., Geheimnis der Freude. kl. 8° (166 S.) Innsbruck 1937, Tyrolia. Geb. 5 S. (3 M.)

Silva Tarouca, A., Totale Philosophie und Wirklichkeit. kl. 8° (X u. 208 S.) Freiburg 1937, Herder. 3.80 M.; geb. 4.80 M.

Violarda, G., Il pensiero giuridico di San Girolamo. gr. 8° (VI u. 267 S.) Mailand 1937, Vita e Pensiero. 16 L.

Zawisch, C., Werden des christlichen Arztes. Persönlichkeit und Gestaltung. kl. 8° (167 S.) Einsiedeln 1937, Benziger & Co. 1.85 M.; geb. 2.70 M.

Ferdinand Ebner
ein Denker des christlichen Lebens?

Von Alfred Delp S. J.

Wo immer unsere Zeit ihr geistiges schöpferisches Leben auf eine reflexe Formel bringt, findet sie sich unter dem Gebot der „neuen Anfänge", des „Aufbaus". Noch vor wenig Jahren konnte man das Lebensgefühl der Gegenwart als das der „verlorenen", der „bedrohten Existenz" kennzeichnen. Die auflösenden, hemmenden Tendenzen, die die positiven Leistungen des versinkenden Jahrhunderts begleitet und sie schließlich überwunden hatten, gelangten in ihrer ganzen Mächtigkeit zur Auswirkung. Von verschiedenen Seiten her erschütterte die bisherige Haltung die innere Lebenssicherheit des Menschen. Solange Denken und Leben noch unter dem Einfluß des Idealismus standen, wurde das konkrete Einzelleben, die einzelne Wirklichkeit nicht allzu ernst genommen. Im Grunde war das konkrete Einzelne ja doch nur ein vorübergehendes Moment im Verwirklichungsprozeß des „Absoluten". Die einzelne, noch so komplexe Wirklichkeit war eigentlich unbedeutend und hatte so keinen rechten innern Sinn. Das Ergebnis war — zum Teil als Reaktion gegen diese Auffassung, zum großen Teil aber auch durch sie bedingt — die bekannte Zersplitterung, die „Spezialisierung" der Lebensgebiete (Historismus, naturwissenschaftliches Denken). Das Leben war nun erst recht nicht mehr irgendwo im Festen verankert, von einer Mitte her geformt und ausgerichtet. Der harte Zusammenbruch des verlorenen Krieges und der Nachkriegszeit offenbarte diese verworrene innere Lage und steigerte sie durch das äußere Chaos, dem der Geist keine innern Wälle zu bieten vermochte. Bis weit in die geistigen und metaphysischen Gebiete hinein herrschte jene hilflose Haltung, in der damals die Worte Heideggers von der existentialen Entschlossenheit, die das Leben gerade in seiner Brüchigkeit bejahen und meistern wollte, wie ermutigende Botschaft wirkten.

Inzwischen ist die Entwicklung eine Stunde weiter. In verschiedenen Ansätzen baut ein „neuer Mensch" an neuen, ganzheitlichen und doch von den konkreten Wirklichkeiten getragenen Ordnungen. Die großen „Rebellen" des letzten Jahrhunderts, Nietzsche, Kierkegaard u. a., finden willig Gehör und Gefolgschaft. Sie setzten als erste dem „Allgemeinen", den „Entwicklungen" und den „Auflösungen" das — wenn auch verschieden gedeutete — konkrete ganze Leben als Mitte und Ordnungskraft entgegen. In diesem Zusammenhang wird im katholischen Raum immer häufiger und deutlicher Ferdinand Ebner (1882—1931) genannt. Wie man sich zu Nietzsche als dem Führer des stolzen natürlichen Menschen und zu Kierkegaard als dem Meister des orthodox-protestantischen Lebens bekennt, ähnlich sieht man in Ebner den Denker der christlichen Existenz[1].

[1] Die ausführlichste systematische Deutung Ebners bietet Th. Steinbüchel in: Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an

Damit sind Frage und Absicht dieser Untersuchung umschrieben. Ist Ebner ein Denker des christlichen Lebens, ein Deuter und Lehrer der christlichen Existenz? Die Frage hat einen zweifachen Sinn, entsprechend der doppelten Bedeutung, die mit dem Begriff „Denker der christlichen Existenz" gemeint sein kann. Denn Denker des christlichen Lebens ist zunächst der Mensch, der die gesamten christlichen Lebensmächte zum Ausgangspunkt und Gegenstand seines Denkens nimmt und so das Ordnungsbild eben des christlichen Menschen, der „christlichen Existenz" herausarbeitet. Daneben wird sich noch eine andere Bedeutung dieses Begriffes enthüllen. Der Standort, den ein suchender Mensch zum Ausgangspunkt seiner denkerischen Arbeit zur Sicherung und inneren Förderung des Lebens nimmt, und die innere Haltung, die ihn dabei führt, können selbst dann noch einen Menschen mit einem gewissen Recht zum „Denker christlichen Lebens" machen, wenn er tatsächlich wichtige und grundlegende Wirklichkeiten des christlichen Lebens verfehlen sollte. Wir stellen die Frage an Ebner in beiden Bedeutungen. Wir fragen bewußt auch nach seinem geistigen Verhältnis zu den konkreten christlichen Wirklichkeiten, nicht um ihn irgendwie zu disqualifizieren, sondern um das Brauchbare in seinem Werk von dem tatsächlich Mißlungenen, das auf keinen Fall in seine objektive Wirkung eingehen darf, zu distanzieren.

Es ist damit zugleich gesagt, daß wir nicht nach dem „subjektiven" Ebner fragen, so sehr man auch versucht sein könnte, seine aphoristische Philosophie als Ergebnis und Ausdruck der inneren Auseinandersetzung mit seinen persönlichen Schicksalen zu betrachten. Denn die Sorge, die uns heute als allgemeines Anliegen aufgegeben ist: wie kann das Leben auf eine letzte tragfähige Grundlage gestellt, in eine sich bewährende Ordnung gebracht werden, war wirklich das persönlichste Anliegen des Ebnerschen Lebens. „Worauf kommt es nun an? Daß das Leben des Individuums in seinen Höhepunkten jene innere Produktivität entwickelt, die über alle Tiefpunkte und auch über das endliche Sterben hinweghilft, jene Produktivität, die den Wert des Lebens niemals, auch in Augenblicken letzter innerer Not und auch im Augenblick des Sterbens nicht fraglich werden läßt" (WL 40)[2]. Diese Augenblicke „tiefster innerer Not" dräng-

---

Ferdinand Ebners Menschdeutung (Regensburg 1936). — Steinbüchel gibt nach einer sehr guten Einführung in die Welt des Idealismus eine gut durchgeführte Darstellung der verschiedenen Versuche, die idealistische Philosophie durch einen „existentiellen Realismus" zu überwinden.

[2] Es wird zu diesem Artikel das gesamte bis jetzt vorliegende Schrifttum Ebners benutzt, auch die z. T. sehr umfang- und aufschlußreichen Artikel im „Brenner". Die in Klammern gesetzten Zeichen geben die Abkürzungen an, mit denen die einzelnen Arbeiten Ebners zitiert werden: Das Wort und die geistigen Realitäten, Innsbruck 1921 (WR); Wort und Liebe, Regensburg 1935 (WL); Das Kreuz und die Glaubensforderung: „Brenner" VI (1919/21) (KG); Das Wissen um Gott und Glaube: ebd. (WG); Die Christusfrage: „Brenner" VII (1922) (ChF); Die Wirklichkeit Christi: „Brenner" X (1926) (WChi); Zum Problem der Sprache und des Wortes: „Brenner" XII (1928) (SW); Fragmente aus dem Jahr 1916, mit Nachwort von 1931: „Brenner" XIII (1933/34) (Fr).

ten sich in Ebners Leben. Von Anfang an hatten für ihn die Umweltereignisse irgendwie den Charakter bedrohlicher Angriffe, gegen die er sich wehren mußte und mit denen er eigentlich nicht ganz fertig wurde. Elternhaus, Schule, Studium, Krankheit: all diese Verhältnisse trieben ihn immer wieder in sich zurück, auch von Kirche und Religion nahm er zeitweise Abschied und blieb allein für sich und mit sich. Er mußte sich hart wehren gegen immer wiederkehrende Depressionsperioden.

Aus diesem persönlichen Leben heraus ist es eigentlich ganz natürlich, daß Ebners Thema die tiefe innere Sicherung der Existenz wurde, daß er sich auf die Suche nach der heilenden „Liebe" und dem erlösenden „Du" machte. Subjektiv muß dieses Leben als gelungen bezeichnet werden, als gelungen auch im Christentum. Er fand in den Jahren der Kriegsnot als fertiger Mann wieder ein Verhältnis zu Christus und Christentum und starb 1931 im Frieden der Kirche. Eines seiner letzten Worte war — wie selten sprach dieser herbe, versorgte Mund ein „Selig"! — „Sich in Gottes Willen legen, welche Seligkeit" (WL 19).

Aber es geht nicht um das persönliche Leben Ebners. Was heute unter uns weiterwirkt und den kleinen Kreis alter Freunde übersteigt, das ist der „objektive" Ebner, das vorliegende Werk. Wir müssen uns mit seiner geistigen Leistung als einem ernstgemeinten und ernstzunehmenden Werk beschäftigen, das zunächst in seinen Grundhaltungen und Grundzügen darzustellen ist.

Die eingangs erwähnte geschichtliche Lage hat Ebners Denken zunächst in ein entscheidendes Anti zu allem „Systemdenken", zu jeglicher Form von „Idealismus" — Ebner versteht darunter weit mehr als nur das mit diesem Begriff gemeinte historische System — gedrängt. Das Ergebnis der denkerischen Arbeit darf nicht mehr eine Summe oder auch ein geordnetes System allgemeingültiger abstrakter Sätze sein. Solches Denken bleibt für Ebner immer „Wissenschaft", lebensfremdes und beziehungsloses Aneinanderreihen verobjektivierter Wirklichkeiten, es wird nie „Metaphysik", die als „Deutung der Erfahrung (des Lebens)" (WL 112) aufgefaßt wird. „Nur jene Philosophie ist etwas wert, die unmittelbar aus dem Leben als dessen geistige Frucht hervorwächst, mit andern Worten, die von ihrem Schöpfer in erster Linie erlebt und erst in zweiter Linie gedacht wurde" (WL 35). Das gegenteilige Denken, der „Idealismus, spielt nur die Rolle einer Krankheit im geistigen Leben des Menschen" (WR 58). Ergebnisreiche, echte Philosophie geschieht nur als konkreter Lebensvollzug und bleibt in ihrer Bedeutung auf ihre Funktion innerhalb des konkreten Vollzugs eingeschränkt. Alles „Objektive" bis zu den „ersten Prinzipien" der überlieferten Philosophie (WR 147) wird so „Widerspruch zur Geistigkeit seiner (des Menschen) Existenz" (WR 159), verderblicher „Traum vom Geist" (WR 20).

Die tiefere Begründung für diese Ablehnung des „objektiven" Denkens und des „objektiv" Gedachten findet Ebner in der Tatsache, daß dieses Denken an den Grundtatsachen des menschlichen Lebens vorbeisieht und so einen ganz falschen Menschen in den Denkansatz bringt, der dann gar nicht in der Lage ist, richtige Denkleistungen zu vollziehen. Das ideali-

stische Denken nimmt den Menschen ja nur als je existentes Moment im absoluten Prozeß, er hat kein lebendiges Gegenüber, ist „eindimensional" ausgerichtet, bleibt „für sich". Alle geistige Bewegung geschieht eigentlich oberhalb seiner, und sobald er ist, ist er auch schon der je absolute Punkt, der eigenständige Anfang eines je neuen Ansatzes. Die menschliche Grundtatsache liegt aber anders: Der Mensch existiert nicht „für sich", er lebt weder in der idealistisch-dialektischen noch in einer andern Eindimensionalität. Der Grundzug allen menschlichen Lebens liegt in seinem Über-sich-hinaus, in der Gegenständlichkeit. Der Mensch ist angelegt und angewiesen auf die konkrete Begegnung mit dem andern Sein. Diese notwendige und grundlegende Bewegung über den Menschen hinaus, die das menschliche Sein erst voll wirklich setzt, liegt für Ebner in der Ich-Du-Beziehung. Erst in ihr betritt der Mensch den Boden seiner Wirklichkeit, und erst von hier aus ist er in der Lage, das Wirkliche zu greifen und dem Leben einen Sinn zu geben. „Das Für-sich-sein des Ich in seiner Einsamkeit ist kein ursprüngliches Faktum im geistigen Leben des Menschen..., sondern ein Ergebnis seiner Abschließung von dem Du" (WR 21). „Das monologische Ich ist ein Mißverständnis, an dem die ganze Ich-Philosophie zerbrach und zerbrechen mußte. Das Ich existiert im Dialog" (SW 6). Erst „im Verhältnis des Ich zum Du in seiner Verwirklichung hat der Mensch sein wahres geistiges Leben, nicht aber darin, worin man es am liebsten sieht: daß er in Poesie und Kunst, Philosophie und mythischen Religionen — und sei es auch noch so genial — vom Geiste träumt. Alle Kultur war bisher ein Traum vom Geist, den der Mensch in der Ich-Einsamkeit seiner Existenz abseits von den geistigen Realitäten des Lebens träumt..." (WR 20). Erst die Ich-Du-Beziehung schafft Wahrheit (WR 48), sie setzt das Ich in die eigentliche Wirklichkeit (WR 19 178). Ihr Fehlen oder ihre falsche Ausrichtung pervertiert den Menschen seinshaft, macht ihn anormal bis zum Wahnsinn (WR 102). Der Ursatz allen Denkens und aller Einsicht heißt nicht etwa: A ist A, oder: Ich bin Ich, sondern im konkreten Vollzug des Ich-Du-Verhältnisses wird klar: Du bist — Ich bin (WR 147). Die ursprünglichen und eigentlich treffenden Seinsaussagen geschehen in der ersten und zweiten Person, sind personale Aussagen, nicht objektiv-reale in der dritten Person (WR 109). Die Entscheidungen über Echtheit, Wahrheit usw. sind folglich personale Entscheidungen, Angelegenheiten der lebendigen Existenz, nicht Sache irgend welcher objektiver Normen und Kriterien. Allein diese lebendige „innere Evidenz" hat für alle lebenswichtigen Entscheidungen das Wort. „Überall dort, wo es auf eine ‚innere Evidenz' ankommt, muß die Wissenschaft schweigen. Und so hat sie zu schweigen in allen Angelegenheiten der Kunst, der Lebensauffassung und Ethik, der Weltanschauung und Religion" (WL 67).

Die ursprüngliche und unabdingbare gegenseitige Verwiesenheit Ich-Du ist die grundlegende und eigentlich einzige geistige Realität im Menschen. Dieses notwendige und faktische Zueinander und Beieinander ist die Urform geistigen Geschehens im menschlichen Dasein, aber auch die Urform und einzige Grundlage menschlicher Gemeinschaft (WR 183). Die

Ich-Du-Bewegung geschieht gleichsam in zwei Strömen. Einmal als „vorreflexes" gesamtmenschliches (aber für Ebner immer rein geistiges) Verhalten, das die Welt jenseits des Ich unmittelbar greift und einfach bei ihr ist: die Liebe. Sie ist die unartikulierte „subjektive" Form des Ich-Du, deren „objektive" Ergänzung das „Wort" ist. „Das Ich (das Geistige im Menschen) ist in zweifacher Richtung bewegt: entweder zum Du hin (sich im Verhältnis zum Du realisierend) oder vom Du weg (in seiner Abschließung vom Du seine Vernichtung wollend). Das Wort und die Liebe sind die ‚Vehikel' seiner Bewegung zum Du hin.... Diese zwei Bewegungen sind die einzigen geistigen Bewegungen (im Menschen)" (WL 160). „Das Wort als das ‚objektive' und die Liebe als das ‚subjektive Vehikel' des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du gehören zusammen" (WR 51).

Was ist nun das „Wort"? Die Bedeutung dieses Begriffes schwankt bei Ebner zwischen einer rein geistigen Kraft und dem konkret geführten Dialog. Die eigentliche Sprache ist höchst selten darunter verstanden, es handelt sich ähnlich wie bei Heideggers „Rede" um die geistige Grundkraft, die auf die Begegnung mit dem andern angelegt ist und so etwas wie konkrete Sprache überhaupt erst ermöglicht. „Das Wort des Menschen sucht seinen Ursprung im Geist" (SW 7). Ebner drängt hier auf eine „Ontologie der Sprache", die dadurch, daß sie das Wort in seiner „apokalyptischen Bedeutung" nimmt, einen Zugang zu dem Ort findet, an dem der Mensch seine eigentliche Wirklichkeit ist und zugleich als seine Wirklichkeit sich selbst übersteigt zu dem Jenseits des Ich[3]. Das Wort meint die innere Dynamik des Geistigen im Menschen, durch die der Mensch immer schon über sich hinaus ist im „Verhältnis des Geistigen im Menschen zu etwas Geistigem außer ihm" (WR 43). Damit ist die innere Begründung gefunden für das notwendige Ich-Du allen geistigen Geschehens. Denn im Grunde ist mit dem Wort die eigentliche „Form" des Menschen gemeint (WR 21), der „Logos", der „göttlichen Ursprungs ist". „Das griechische ‚Logos' bedeutet ursprünglich Wort und wurde erst im Monolog des icheinsamen, vom Du nichts mehr wissenden Denkens zu jener Abstraktion, die man gemeinhin Vernunft nennt..." (SW 9). „Das lebendige Wort ist Dialog und nicht Monolog, es macht sowohl das Sein und den Sinn des Ich als auch des Du, also die geistigen Realitäten objektiv wahrnehmbar..." (SW 4). Die gesamte geistige Wirklichkeit des Menschen geschieht im konkreten Vollzug des Wortes, im realen Zwischen des Ich-Du. Das heißt aber: die Dialektik des idealistischen Denkens ist abgelöst durch den Dialog. Es bleibt das dynamisch gespannte Hin und Wider, aber der „Vollzugsraum" ist ein anderer. Es gilt nicht mehr der absolute Geist, der aus immanenter Gesetzlichkeit die einzelnen Momente „besondert", sondern die geistige Realität des Men-

[3] Es werden hier wie im gesamten Werk Ebners Anregungen der Romantik, auf die sich Ebner ausdrücklich beruft, aufgenommen und weiter durchgeführt. Eine konkrete Ausführung und Verwertung des Versuches, von der Sprache her einen Zugang zu der philosophischen Leistung des Menschen zu finden, bietet A. Brunner, Die Grundfragen der Philosophie (Freiburg 1933) S. 13 ff.

schen geschieht in dem von ihm selbst verantwortlich geführten „Gespräch" zwischen den konkreten Existenzen. Die geistige Wirklichkeit ist das sich konkret selbstverwirklichende persönliche Dasein.

Eines fällt auf: Ebner spricht immer nur von den „geistigen Realitäten", von der „Bewegung des Geistigen im Menschen". Liegt hier eine gewollte Beschränkung auf ein Teilgebiet des Seins vor, oder haben wir es mit einer einseitigen Auffassung der Realität zu tun? Wir müssen diese Frage kurz berühren, bevor wir die „geistigen Bewegungen" weiter verfolgen bis zu ihrer Vollendung bei der Einmündung in die transzendente Wirklichkeit. Es scheint, daß Ebner hier von zwei Seiten her zur gleichen einseitig spiritualistischen Auffassung des Wirklichen beeinflußt wurde. Der Idealismus kannte keinen inneren Gegensatz Natur—Geist. Im Grunde war alles Wirkliche Durchgangspunkt in der Verwirklichung des Absoluten. Die eigentlich philosophische Frage war die nach der Bewegung des Geistigen: also genau die Frage, die Ebner tatsächlich und ausschließlich behandelt. Die bürgerliche Denkweise aber wurde durch die Konzeption von der inneren Geistigkeit der „Natur" (also der tatsächlichen Identität Natur—Geist) zu dem bekannten flachen „besitzenden" Kulturoptimismus verführt, gegen den sich schon Nietzsche und Kierkegaard empörten. Besonders unter dem Einfluß des schwermütigen Dänen steigerte sich das rein geistige Interesse Ebners zu einem bewußten Kultur- und Naturpessimismus. Sein Weltbild hat für das „Untergeistige" kaum Platz. Es bildet nicht die geschlossene Hierarchie eines Kosmos, sondern ist zerrissen in das Reich der „Natur" und das des „Geistes". Die „natürliche Ordnung" umfaßt nur das Untergeistige, das Objekt der Wissenschaft ist (WL 198). Diese Natur ist in sich weder gut noch böse, sie ist nur in den Kategorien des Nützlichen und Schädlichen, des Angenehmen und Unangenehmen faßbar (WR 214). Deshalb gibt es auch kein eigentlich menschliches Verhältnis zur Natur, sondern höchstens das distanzierte des Meisters zu seinem Werkzeug (WL 198). Zwischen Natur und Geist ist durch die Sünde ein unheilbarer Riß offen, der auch jede konkrete Menschenexistenz zerreißt. „Der Mensch kommt über den Gegensatz von Natur und Geist nicht hinweg" (Fr 36). Das wirkliche Leben des Menschen ist eine rein geistige Angelegenheit. „Das Leben hat seinen Ursprung im Geiste. Als Vorgang in der Natur ist es auf dem Weg zurück zum Geiste — oder zu seiner Materiewerdung. Diese Entscheidung wird im Menschen gefällt" (WL 58). Es werden hier endgültige Widersprüche Natur—Geist sichtbar, endgültige Risse und Spaltungen im Reich des Seins, die zusammen mit der „personalen Innerlichkeit" schließlich zu einer Art personaler konkreter Gnosis führen könnten.

In seiner vollen Schärfe werden wir das Ebnersche Denken dort treffen, wo es sich den letzten, den transzendenten und übernatürlichen Wirklichkeiten stellt. Es ist klar, daß Ebner von seiner Grundkonzeption aus einen ausgezeichneten Zugang zu den persönlichen Momenten des gläubigen Lebens findet. Glaube, das ist denn auch neben Wort und Liebe *der* Begriff Ebners. Er unterscheidet nicht zwischen natürlichem und übernatürlichem Glauben, sondern spricht praktisch nur von den in beiden Glau-

bensvollzügen gleichen oder ähnlichen Haltungen und Handlungen. Der Glaube ist für ihn die einzige menschliche Kraft, die über die Grenzen des Todes hinausreicht, die den Menschen in seine eigentlichen Dimensionen vortreibt (WL 32). Gläubigsein, das heißt dauernde innere Bereitschaft zu dem Geglaubten hin (WL 34). Der Glaube ist eine persönliche, von aller Masse und Menge distanzierende und vereinsamende Leistung, die das Denken des Menschen in Gott zur Ruhe bringt (WR 80). So sehr ist der Glaube Leistung des rein Persönlichen im Menschen, daß es „gar kein äußeres, objektives Moment gibt, das den Menschen in dieser Entscheidung bestimmen oder sie ihm... erleichtern könnte" (WR 55).

Zu dieser betonten Wertung des Glaubens kommt Ebner, weil eben erst im Glauben der Mensch in die innere Situation seiner höchsten Verwirklichung gelangt: im Glauben geschieht das persönliche Ich-Du zwischen Gott und Mensch. Erst in seinem Gottesverhältnis versteht der Mensch sich ganz (WR 55), das Ich-Du-Verhältnis zu Gott macht die Geistigkeit der menschlichen Existenz aus (WR 26). Das wahre und eigentliche Du, an dem der Mensch erst voll wirklich wird, ist Gott (WR 28, WL 70). „Die Duhaftigkeit des menschlichen Bewußtseins entspringt unmittelbar der Allgegenwart Gottes" (WL 184). Die Existenz ist damit innerlich auf Gott gestellt, auf das persönliche Gottesverhältnis. Nur deswegen sind „Wort und Liebe" die Wege zum andern Menschen, weil zuerst in der konkreten Begegnung mit Gott der ich-einsame Mensch erlöst und zu der jenseits des Ich existierenden Wirklichkeit gelangt ist. Von daher ist ihm der Zugang zu allen andern „geistigen Realitäten" offen (WR 17 181).

Es ist nur eine Folgerung aus dieser Grundauffassung, daß der einzige Weg, zu einer Gewißheit über die Wirklichkeit Gottes zu gelangen, der der persönlichen Begegnung ist. Es gibt keine „objektiven Beweise" für die Existenz Gottes. „Gott als Vokativ braucht nicht bewiesen zu werden, Gott als Nominativ kann nicht bewiesen werden" (WL 267). Jeder Versuch, zu einer Gewißheit über die Wirklichkeit Gottes zu gelangen, ist „Spitzfindigkeit eines Metaphysikers oder Theologen" (WR 28 f.).

Das Verhältnis Gott—Mensch lehnt alle über- und außerpersönlichen Beziehungen ab. „Es gibt überhaupt nur zwei geistige Realitäten oder überhaupt keine: Gott und das Ich. Zwischen ihnen spielt sich das wahre Leben im Menschen ab. Sie gehören zusammen und heben sich gleichsam gegenseitig ins Bewußtsein" (Fr 40). Ebner gewinnt so einen ausgezeichneten Sinn für persönliche religiöse Kultur. Man muß unter dieser Rücksicht einmal den letzten Teil von „Wort und Liebe" (etwa S. 266 ff.) lesen. Wie wird dieses suchende Herz da offen und warm bei der konkreten Begegnung mit Christus, dem suchenden und erlösenden Gott in Menschengestalt. Aber diese Religiosität bleibt eben eine rein persönliche Angelegenheit. Selbst die Bezeichnungen „Religion" oder „Konfession" werden als zu objektiv und sachlich abgelehnt, es soll nur von dem persönlichen „Gottverhältnis" gesprochen werden (WL 200). „Religion zu haben ist Angelegenheit des einzelnen Menschen vor Gott — vor Gott allein" (Fr 88). Auch das „Wort Gottes", konkret die Heilige Schrift, hat nur den

Sinn und die Bedeutung einer persönlichen Ansprache, die jede außerpersönliche Vermittlung ablehnt. „Oder ist des Menschen Herz so total verhärtet, sein Ohr so total verschlossen, daß er nicht imstande ist, aus sich selbst heraus und ohne die Vermittlung priesterlicher Umschreibung und Interpretation die Stimme des Sohnes Gottes zu hören?" (WChi 4). Es ist die Kirche, deren Vermittlung abgelehnt wird. „Dessen (des Wortes des Sohnes Gottes) Göttlichkeit und was in ihm die frohe Botschaft ist, bezeugt sich in sich selbst, und es ist uns eigentlich nicht mehr so recht verständlich, wie Augustinus sagen konnte, wir könnten dem Evangelium nicht glauben, wenn nicht die Kirche uns bezeugt hätte, was überhaupt Evangelium ist" (WChi 4).

Gerade bei der Begegnung mit der konkreten Mitte des christlichen Lebens, der Kirche, zeigt sich, daß Ebners personale „Innerlichkeit" und „Geistigkeit" nicht ausreicht, der vollen christlichen Wirklichkeit gerecht zu werden. Es wäre zu verstehen, wenn er sich mit konkreten Fehlern und Mängeln der Kirche auseinandersetzte. Aber er spricht in ganz wichtigen Belangen an der Kirche selbst vorbei, übersieht eigentlich ihr Wesen, wenn er sie als zu „natürlich" und zu „sachlich" empfindet. Gerade an ihr müßte nach seiner Auffassung die Trennung zwischen Natur und Geist, die Feindschaft zwischen dem Traum vom Geist und dem persönlichen Ich-Du am deutlichsten sichtbar werden. Scharf und hart wird mit Kierkegaard eine radikale Kulturfeindlichkeit der Kirche gefordert (WR 233, WL 127, WChi 5 f.). Die Kirche erscheint Ebner als zu wenig innerlich, zu wenig geistig und persönlich. Das „Ärgernis der Repräsentation" ist ihr wesentlich geworden. Sie hat einen Bund geschlossen mit den Werken der natürlichen Kultur und so das innere Wesen des Christentums verraten (WChi 41). „Sie hat den Schatz der Wahrheit eingesargt in einen kostbaren Schrank, den die Weisheit und Klugheit dieser Welt und all ihre Künste und Schönheitsträume ihrer Künstler bauen halfen, ... und sie hat die Gläubigen und auch die ihr nicht Glaubenden geheißen, in der Kostbarkeit dieses Schrankes etwas Göttliches zu erblicken und anzubeten" (WChi 5/6). Die Züge ihres rätselvollen Antlitzes „verraten eine Gesinnung, die jeder Göttlichkeit und jeder Christlichkeit hohnsprechen" (WChi 5). Die Kirche hat das Wort Gottes verraten und „verschüttet in der Politisierung des Geistigen, in ihren dogmatischen Formeln, in ihrer Theologie und Christologie, die vom Geist der Philosophie lebt" (WChi 4). Ebner sieht den Tag kommen, „an dem auch die Kirche mit ihrem Latein am Ende sein wird" und das Wort Gottes rein und unvermittelt den persönlichen Christen anspricht.

Es ist selbstverständlich, daß mit dem „Ärgernis der Repräsentation" auch das ganze Kirchenregiment, Hierarchie, Kirchenrecht usw. abgelehnt werden. Geradezu tragisch ist es, daß dieser Mann, der sein ganzes Leben lang auf die konkrete Begegnung mit Gott aus ist, an den offenen Türen zu dieser Begegnung, an den Sakramenten, am gesamten opus operatum verständnislos vorbeigeht (WChi 18—29). Daß auch die Stellung und Funktion der kirchlichen Theologie weithin übersehen wird, wurde schon erwähnt. Selbst in der ruhigeren und reiferen „Christusfrage"

bleibt als „Dogma" schließlich doch nur die persönliche Ansprache Christi, die in unmittelbarer Anrede Glaube und Gefolgschaft fordert. Der Mann, der nur in Ich und Du denken und leben wollte, hat in tragischer Verkehrung die wunderbaren Wege und Werke übersehen, die Gott schuf, um den Menschen immer auch in ihren menschlichen Räumen begegnen zu können.

Wir haben die Gedanken des „objektiven" Ebner verfolgt von ihren ersten Ansätzen und Konzeptionen bis zu ihrer Begegnung mit den konkreten Tatsachen des christlichen Lebens. Zwei Fragen haben wir an diesen Ebner gestellt, diese zwei Fragen haben wir zu beantworten.

Gibt uns Ebner ein Ordnungsbild des christlichen Lebens? Leistet er, wie er selbst sich immer vornimmt, eine tatsächliche „Bedenkung des Wortes"? Denn darum geht es doch, wenn von einer Menschdeutung der christlichen Existenz gesprochen wird, ein Ordnungsbild zu entwerfen, das ganz und ungebrochen die christlichen Existenzmächte wirksam werden läßt und so aus Natur und Gnade das Menschenleben sichert und verwirklicht. Wir müssen diese erste Frage verneinen. Das volle christliche Leben wird hier nicht bedacht und gemeistert. Schon in den natürlichen Bereichen zeigen sich Irrungen und Schwankungen, die den Menschen der Ebnerschen Deutung nicht mehr als fähigen Träger des christlichen Lebens zulassen. Sicher ist das Leben des Christen ein „persönliches Leben". Es hilft ihm letztlich gar nichts, daß er in die mächtigsten und wirklichsten Ordnungen gestellt ist, wenn er nicht darangeht, mit „all seinen Kräften" diese Ordnungen zu vollziehen. Aber sein Leben geschieht eben innerhalb der Ordnungen, in die er gestellt ist, die ihm vorgegeben sind und die sich nicht erst im persönlichen Ich-Du erschließen oder gar setzen. Wenn die persönliche Begegnung des Ich-Du diese Wirklichkeiten nicht voll und ganz erschließt, dann steht sie eben an den Grenzen ihrer Möglichkeiten und bleibt auf eine „sachliche" Ausweitung und Ergänzung angewiesen.

Das gilt auch und besonders für die Mitte des Ebnerschen Denkens, das ausschließlich persönliche Ich-Du-Verhältnis zu Gott. Gewiß ist auf die Dauer jedes Menschenleben nur möglich in der konkreten Begegnung mit Gott und aus göttlicher Kraft. Aber ob es nur diesen Weg der persönlichen Begegnung gibt, auch zur Feststellung der Wirklichkeit Gottes? Ob es diesen Weg überhaupt gibt? Ob alle „objektiven" Wege zu Gott auch schon idealistische Wege sind? Wir rühren mit diesen Fragen an die vorher schon erwähnte Grundtatsache des Ebnerschen Denkens, die offenbart, daß der Idealismus hier nur halb überwunden wird. Ebner spürt wohl den Grundfehler des Idealismus, indem er auf die von jenem übersehene Gegenständlichkeit unseres gesamtmenschlichen Lebens, unseres Liebens wie unseres Erkennens aufmerksam wird und aufmerksam macht. Aber er bleibt dieser Erkenntnis nicht treu, er führt sie nicht bis zuletzt durch. Sein „personalistischer Kurzschluß" läßt ihn übersehen, daß gemäß der Struktur des Menschen diese Gegenständlichkeit unseres Lebens uns zunächst in das Gebiet der „Sachen" verweist und erst durch diese und über diese hinaus uns die Möglichkeit personaler Be-

gegnungen offen steht. In ihren Ergebnissen und Folgerungen führt diese Haltung — abgesehen von den ungenügenden Ansätzen, in die das menschliche Lieben und Erkennen, das individuelle wie das soziale Leben gedrängt wird — zu einem falschen Gottesbild und Gottesverhältnis, das zu ausschließlich auf dem persönlichen Ich-Du gründen will und soll. Ist dieses Gottesverhältnis nicht zu sehr auf dem a pari von Person zu Person aufgebaut und ergibt sich so nicht ein Gottesbild der ausschließlichen Nähe? Die Grundtatsache, mit der wir vor Gott stehen, ist doch trotz aller Freude und Nähe das Bewußtsein und das Bekenntnis, daß er uns geschaffen hat. Die Anbetung der ewighohen Maiestas Divina durchherrscht als Grundhaltung all unser Stehen vor Gott und unser Sein bei Gott.

Von der Tatsache unserer Geschöpflichkeit her haben wir auch die Gewißheit von einer inneren Einheit und Ordnung des Seins, die nichts weiß von endgültigen Trennungen und Widersprüchen. Gott schuf nicht nur eine Summe einzelner Wesen, er schuf einen Kosmos. Auch einen Kosmos der Menschheit. Er rief nicht nur Menschen in die Wirklichkeit, sondern Völker, Nationen, die Menschheit. Auch diese Einordnung in ein vorgegebenes Ganze kommt bei Ebner zu kurz. Der Vorwurf, den schon Cullberg u. a. erhoben, daß Ebner im Grunde doch keine echte Gemeinschaft kenne, sondern immer nur persönliche Begegnungen, ist nicht unberechtigt. Die Menschheit, die natürlichen Ganzheiten von Volk, Nation usw. stehen anders in Gottes Plan denn nur als Summe der gottgerichteten Ich-Du-Beziehungen. So persönlich jeder einzelne von Gott gewollt ist, er ist doch im großen Plan des göttlichen Ordo wirklich geworden, und die natürlichen vorgegebenen Ganzheiten, in die der einzelne gestellt ist, sind vor allen persönlichen Begegnungen wirkliche Verbindungen und Bindungen.

Ähnliche Mißverständnisse wiederholen sich im übernatürlichen Bereich. Zwar bekommt Ebner das völlig Neue und Unvermittelte des Christlichen in den Blick. „Das Christentum hat es unmöglich gemacht, an eine geradlinige innere geistige Entwicklung des Menschen zu glauben. Denn sein erstes Wort an den Menschen heißt ja: Metanoeite (bekehret euch)“ (WL 172). Aber dann bleibt es im Grunde doch wieder bei der Geistigkeit und bei der Ethik, der selbstverantwortlichen und selbstgestalteten Umkehr. Das eigentlich und streng Übernatürliche, ohne das jedes Christentum hohl und substanzlos ist, wird nicht recht begriffen. Wohl führt Ebners Denken zu Gott, aber es ist nicht wahrscheinlich, daß sein Gottesverhältnis über das „Erlebnis“ der natürlichen Kontingenz-Transzendenz hinausreicht. Seine höchste Wirklichkeit ist immer nur der personal gefaßte „Geist“, der sich in den persönlichen Bewegungen von „Wort“ und „Liebe“ verwirklicht. Der Gegensatz, den Ebner zwischen Christentum und natürlicher Kultur usw. empfindet, hat seine letzte Begründung nicht in der Einsicht in die Spannung Natur—Übernatur, auch nicht wie bei der dialektischen Theologie in der Überschätzung der Entfernung des transzendenten Gottes von der kreatürlichen Welt. Sein eigentlicher Gegensatz ist der zwischen Natur und Geist, und nur weil das Christentum

Geist ist, weil der Christ „in ein absolutes Verhältnis zum Geist" (WL 158) tritt, darf keine innere Beziehung zu diesen Werten zugelassen werden. Ebner stand nicht die geistige Schulung eines Theologen zur Verfügung, als er sich seine Gedanken über diese Dinge bildete. Aber es bleibt doch die starke Vermutung, daß das Christentum zwar mit anti-idealistischen, aber immer noch mit rein natürlichen Kategorien gefaßt wird.

Und so wird eigentlich doch der „Glaube an eine geradlinige innere Entwicklung des Menschen zum Christentum" gerade in dem Sinn vertreten, in dem er mit Recht abgelehnt wurde. Die grundlegende natürliche Verfassung des Ich-Du soll den Menschen bis in die Mitte des Christlichen führen. Daß da irgendwo ein „Bruch" einsetzt, ein vollkommen Neues anhebt, das mit keinem noch so natürlichen Ansatz, auch dem der natürlichen Religiosität nicht, gegriffen werden kann, sondern all dem über ist, bleibt unbeachtet. Und damit wird auch übersehen, daß sich das Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis, das jedes Ich-Du relativiert und in entscheidenden Punkten bricht, sich im Christlichen gesteigert wiederholt. Wir treten auch hier in ein von Gott vorgetanes und vorgegebenes Werk ein, dessen Ergebnisse an uns schon wirklich werden, lange bevor wir fähig sind, durch unser persönliches Ich-Du gleichsam unser Jawort zu geben. Auch der erlösende Gott ist Schöpfergott, und die Erlösten sind die Geschöpfe seiner Liebe. Durch diese Übersehungen versperrt sich Ebner den Blick für das opus operatum, für die Ordnung der heiligen Sachlichkeit und auch für die Ordnung der heiligen Gemeinschaft. Denn die religiöse Gemeinschaft ist mehr als die Summe der im persönlichen Gottverhältnis stehenden Menschen.

Wer die Auffassungen verfolgt, die heute in der Stellungnahme zu Religion, Kirche usw. um Einfluß ringen, wird verstehen, daß bei der Beurteilung eines Denkers, der erst heute, nachdem ein persönliches Gespräch mit ihm nicht mehr möglich ist und nur noch das hinterlassene Wort wirkt, vor die breite Öffentlichkeit tritt und von ihr ernst genommen wird, von all diesen Dingen klar gesprochen werden muß. Es wurden da Grenzen überschritten, die unangetastet bleiben müssen. Aber wer aufmerksam und wach Ebner liest, wer dieses ehrliche Suchen spürt, der wird der Meinung sein, daß wir ihm doch nicht gerecht geworden sind. Es ist noch ein anderes Anliegen und noch eine andere Wirklichkeit in Ebners Werk. Zwar hat er all dies gesagt und vertreten, gesagt und vertreten aus seiner Grundauffassung heraus. Aber vielleicht ist dies alles doch nur „peripher" und Ebners eigentliche Absicht und auch seine eigentliche Fruchtbarkeit eine ganz andere. Auch wir sind dieser Meinung, und wir wollen auch dieses andere beachten und eine Antwort finden auf die zweite Frage, die oben gestellt wurde.

Mit dieser zweiten Frage kehren wir noch einmal in die Ursprungssituation Ebners zurück, in der er zum entschiedenen Anti-Idealisten wurde. Dieses Anti hatte bei ihm wie bei vielen andern den positiven Sinn, daß nach aller Destruktion nach einer neuen Philosophie gesucht wurde, daß man nach neuen Ansätzen und Grundlagen Ausschau hielt. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß diesen Denkern gerade das konkrete

Menschsein durch den Idealismus gefährdet schien. Menschen, die das Leben auf gefährliche Wege schickte und die einfach wußten, daß vieles an ihrer eigenen persönlichsten Entscheidung lag, konnten auf die Dauer nicht damit zufrieden sein, sich im Tiefsten doch nur als Moment einer vorüberrasenden Entwicklung zu wissen. Ebner formuliert den Sinn und die Leistung dieser neuen Haltung einmal treffend: „In seinem Gottesverhältnis erst offenbart sich dem Menschen seine individuelle Existenz im eigentlichsten und deren Bedeutung im tiefsten Sinne. In ihm erst wird sich der Mensch klar, daß er in seinem Dasein in der Welt mehr oder vielmehr etwas anderes ist als ein bloßes Moment der generellen Entwicklung..." (Fr 42). Dieser Erkenntnis gegenüber ist der „abstrakte Denker wahrlich der ‚Hungertypus' des geistigen Lebens" (SW 39).

Damit enthüllt sich Ebners Grundanliegen als das Thema der „neuen Philosophie", die gar nicht mehr darauf aus ist, allgemeingültige „absolute" Erkenntnisse zu sammeln, sondern die gerade das Konkrete, nur einmal Vorfindbare, das wirklich Existente ergreifen will, ohne etwas an dieser Wirklichkeit zu ändern, ohne es in allgemeine Begriffe und Gültigkeiten „aufzulösen". Ein Denker, der zugleich mit Ebner dem gleichen Ziele zustrebte und dem es gegeben war, das, was Ebner gleichsam halbbewußt wollte und tat, reflex zu formulieren, kennzeichnet dieses neue Ziel der philosophischen Bemühung: „Wir suchen Gott wie späterhin Welt und Mensch, nicht als einen Begriff unter andern, sondern für sich, auf sich allein gestellt, in seiner — wenn der Ausdruck nicht mißverständlich ist — absoluten Tatsächlichkeit, also gerade in seiner ‚Positivität'" (Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, 2. Aufl., Frankfurt 1930, 32/33). Gerade das Wirklichste aber, das Lebendige am Leben, das Menschlichste am Menschen entzieht sich der Einordnung in allgemeine Ordnungen und Begriffe. Wie Leben nur von Leben erzeugt wird, so wird Leben auch nur vom Lebendigen erkannt. Deshalb wird Erkennen nicht mehr aufgefaßt als eine Teilfunktion des menschlichen Lebens, seiner Vernunft, sondern als gesamtmenschliche Begegnung. Der ganze Mensch geht seinem „Gegenstand" entgegen, um sich seinen Wirklichkeitslinien gleichsam anzuschmiegen und ihn ganz und unmittelbar an sich zu nehmen.

Diese Absicht verlangt aber einen ganz neuen Ausgangspunkt: den persönlichen ganzen Menschen, der zu Beginn seines „Denkens" nicht gleichsam aus sich heraus springt, um sich durch allerlei theoretische Künste wieder zu sich zurückzufinden. Er geht aus von dem, was ihm als vorreflexer, unbezweifel-, aber auch unbeweisbarer Besitz gegeben ist: seinem „Wissen" um sich selbst, um die Welt und auch um seinen Gott. Eigentlich ist es kein „Wissen" im überkommenen Sinn, sondern mehr ein gesamtmenschliches Haben, eine Art Glauben. Die Aufgabe des Denkens ist nun nicht, dieses Wissen aufzugeben, diesen „Glauben" zu zerstören: das wäre schon eine Zerstörung des Ansatzes, eine Art geistiger Selbstmord. Es handelt sich nur darum, dieses vorreflexe Wissen in seinen Grundzügen und tatsächlichen Verhaltungen sichtbar zu machen und sich so seiner zu versichern. „Wir glauben an die Welt so fest zum mindesten, wie wir an Gott oder an unser Selbst glauben.... Daß wir jenen Glauben

haben, davon können wir uns nur hypothetisch freimachen; hypothetisch, indem wir ihn von Grund aus aufbauen; so werden wir schließlich den Punkt erreichen, wo wir einsehen, wie das Hypothetische umschlagen mußte in das Anhypothetische, Absolute, Unbedingte jenes Glaubens" (a. a. O. 55). „Der neue Philosophiebegriff wandte sich grundsätzlich gegen all die Elemente, die auf dem Höhepunkt des alten sich zusammengefunden hatten. Die Philosophie hat nicht das objektiv denkbare All und das Denken dieser Objektivität zum Gegenstand, sondern sie ist ‚Weltanschauung', der Gedanke, mit dem ein individueller Geist auf den Eindruck, den die Welt ihm macht, reagiert..." (a. a. O. 134).

Die „neue Philosophie" ist somit eine höchst persönliche, subjektive Angelegenheit. Es ist ihre Eigenart, „daß an Stelle des alten, berufsmäßig unpersönlichen Philosophentyps, der nur ein angestellter Statthalter der, natürlich eindimensionalen, Philosophiegeschichte ist, ein höchst persönlicher, der des Weltanschauungs-, ja Standpunktphilosophen tritt. Hier aber tritt das Bedenkliche der neuen Philosophie ins hellste Licht, und die Frage, die Nietzsche entgegengehalten wurde, muß allen ernst zu nehmenden philosophischen Bestrebungen entgegenspringen: Ist das noch Wissenschaft?" (A. a. O. 135.) Die grundsätzliche Antwort, die hier auf diese Frage gegeben wird — bei Ebner faktisch, bei Rosenzweig bewußt formuliert —, räumt tatsächlich mit ganzen Schulen und Auffassungen der jüngeren Vergangenheit auf: die Philosophie fängt nicht mit nichts an, sie weist über sich hinaus und ist als menschliche Leistung nur innerhalb gewisser vorgegebener Grenzen vollziehbar. „So ist hier ein Bedürfnis der Philosophie fühlbar geworden, das sie offenbar aus sich heraus nicht befriedigen kann. Soll sie ihren neuen Begriff nicht wieder preisgeben, ...so muß ihr, und zwar gerade ihrer Wissenschaftlichkeit, Unterstützung von anderswoher kommen. Sie muß ihre neue Ausgangsstellung, das subjektive, ja extrem persönliche ... Selbst und dessen Standpunkt festhalten und dennoch die Objektivität der Wissenschaft erreichen.... Jene Brücke vom Subjektivsten zum Objektivsten schlägt der Offenbarungsbegriff der Theologie. Der Mensch als Empfänger der Offenbarung, als Erleber des Glaubensinhaltes trägt beides in sich. Und er ist... der gegebene, ja wissenschaftlich der einzig mögliche Philosophierende der neuen Philosophie. Die Philosophie verlangt heute, um vom Aphorismus frei zu werden, also gerade um ihrer Wissenschaftlichkeit willen, daß ‚Theologen' philosophieren" (a. a. O. 135 f.).

Mit diesen Worten ist tatsächlich das Anliegen umschrieben, um das es Ebner im Grunde ging und das er in seiner letzten, unter dem Eindruck der reifenden Nähe des Todes geschriebenen Aufzeichnung, dem Nachwort zu den Fragmenten von 1916, selbst klar formulierte. „Der ‚Gedanke' dieses Fragmentes wurde nicht bis ans Ende gedacht. Er konnte wesentlich nicht bis ans Ende gedacht werden, denn sein Ursprung ist nicht das Leben, sondern die Sehnsucht zu leben.... Er erfaßte nicht den ‚Sinn der individuellen Existenz'. Der liegt einzig darin, wozu sie von Gott als Werkzeug gebraucht wird. Dieser Sinn liegt ganz in Gott geborgen und verborgen, und wozu einer von Gott gebraucht wird im Leben, braucht er

selber gar nicht zu wissen.... In jener tiefen Freude des Menschen, im Bewußtsein, daß Gott ist, liegt auch der volle Sinn des Lebens. Noch mehr, sie ist das Leben selbst. Und in der Lebensrealität dieser Freude ist jede Diskrepanz von Idee und Wirklichkeit mit ihrer heimlichen und offenkundigen Qual absolut verschwunden.... Es ist die menschlichste Aufgabe des Denkers, zum Bedenker des Wortes zu werden. Zum Bedenker des Wortes, das der Mensch nicht aus sich selber hat als die Erfindung seines Verstandes oder Schöpfung seiner Genialität, sondern das ihm von oben gegeben ist als das Licht seines Lebens." Diese echten Sätze heben nicht nur ganze Kapitel der früheren Schriften auf, sie stellen das Grundthema des Ebnerschen Denkens klar heraus: Bedenker des Wortes zu sein, das dem Menschen von oben gegeben ist als das Licht seines Lebens. Hierin findet Ebner die Lösung der Spannungen, denen er das Leben unentrinnbar unterworfen spürt und erkennt. Damit ist aber grundsätzlich auf jede Eigenmächtigkeit und Autarkie des menschlichen Denkens verzichtet, der denkende Mensch ist zurückgenommen in die Ursprungssituation, die ihm als „gesetztem", geschaffenem Sein notwendig zukommt.

Ebner enthüllt sich uns so als wirklicher Mitgestalter der neuen Ansätze, die in unserer geistigen Welt noch um ihre Bewährung und Vollendung ringen. Eine grundsätzliche und ausführliche Stellungnahme zu dieser „neuen Philosophie", ohne die ein fertiges Gespräch mit Ebner nicht möglich ist, soll einem andern Zusammenhang vorbehalten bleiben.

Aus dem bisher Gesagten wird klar, daß es sich bei diesen neuen Versuchen eigentlich noch nicht um eine fertige, ausgeführte Philosophie handelt, sondern wesentlich um „Fundamentalontologie", das heißt, um die Aufweisung und Sicherung der Voraussetzungen, die fruchtbares menschliches Denken überhaupt erst möglich machen. Ebner und mancher andere Denker vertritt die Überzeugung, daß der „philosophische Geist" am Ende seiner Kräfte ist, daß er aus sich diese notwendigen Voraussetzungen nicht mehr (oder überhaupt nicht) aufbringt. Diese Auffassung läßt sich bestreiten, aber sie macht uns das Suchen nach jener „Brücke", die den rechten Zugang vermitteln soll, verständlich, den Griff nach der Offenbarung, dem so oder so gegebenen, auf jeden Fall undiskutierbar vorausgesetzten „Wort", dessen Bedenker, nicht Erdenker der Philosoph sein soll. Die bisherige Philosophie scheint diesen Denkern zu „schöpferisch", zu eigenherrisch, zu sehr getragen von dem Vertrauen zur eigenen Kraft. Gerade dadurch verlor der denkende Mensch den Mutterboden seines gesamten Lebens, er versuchte den Sprung aus seiner „Kreatürlichkeit" heraus, um einen eigenen Anfang zu setzen, trieb aber so die menschliche Wirklichkeit in die bekannten falschen Ansätze und Auflösungen. Diese Auffassung soll korrigiert werden durch die starke Betonung der Tatsache, daß der Mensch ein „gesetztes" Wesen ist und daß dieser Ursprung und Anfang des Menschen auch das Gesetz des menschlichen Denkens bestimmt. Menschliches Denken ist so nicht primär schöpferisch, sondern zuerst empfangend, „hörend", dann nachvollziehend. Diese Auflockerung des verkrampften und starren Ich, die Rückverweisung des Menschen in seine Grenzen ist der eigentliche Sinn des Ebnerschen Ich-Du, mit dem er

den Menschen über sich hinausverweist, ihn vor Gott und vor jede andere von ihm unabhängige und ihm vorgegebene Wirklichkeit stellt. Im Grunde wird nur die alte Wahrheit neu formuliert, daß rechtes Denken Sache des rechten Lebens ist, und zugleich werden die vermeintlichen Grundlinien dieses rechten Lebens und des von ihm getragenen rechten Denkens vorgezeichnet. So ist das bewußt vorphilosophisch oder gar antiphilosophisch aufgefaßte Ziel dieser Versuche zugleich die Aufgabe, die der ganzen Generation aufgegeben ist: ein neues Bild vom Menschen zu finden, das in der rechten Ordnung und im Besitz der rechten Kräfte das Leben zu meistern vermag. Weil aber im Übermaß der vergangenen Wagnisse die rein menschlichen Wege verschüttet, die natürlichen Kräfte geblendet scheinen, greifen Ebner und andere nach der sichernden Garantie der „Führung", nach Offenbarung, „Wort" Gottes. Es mag dieser Vorgriff zu voreilig, dieses Mißtrauen auf die rein natürlichen Kräfte zu groß erscheinen. Da es sich aber um die Sache der gesamtmenschlichen Lebenshaltung handelt, darf immerhin an die Feststellungen erinnert werden, die von der Theologie her über die „Grenzen der natürlichen Kräfte" gemacht werden und die gerade für die gesamte Leistung des menschlichen Lebens diesen Vorgriff fordern. Freilich muß dann jenseits der Sicherung der Grundlagen der Punkt erreicht werden, an dem innerhalb der vorgegebenen Ordnung der menschliche Geist sich seiner Freiheit und Mächtigkeit wieder bewußt wird und seinen eigenen Gesetzen folgt.

Durch diese Überlegungen ist der Weg frei geworden zu einem Verständnis und zu einer gerechten Würdigung auch des „andern Ebner", von dem wir oben sprachen. Vor dem Hintergrund dieser neuen Ansätze, die eigentlich nur Rückerinnerungen in verlorene Paradiese sind, bekommen die Grundbegriffe Ebners: Wort, Liebe, Glaube, Begegnung, ihren verständlichen und brauchbaren Sinn. Gemeint und gewollt war die Rückverweisung des menschlichen Lebens in seine notwendigen Voraussetzungen, die Ebner darin fand, daß er den selbstbewußt und eigenmächtig gewordenen Menschen vor die Wirklichkeit Gottes stellte und ihn unter Verzicht auf alle eigene Genialität und alles eigene Schöpfertum zum „Bedenker des Wortes" machen wollte. So geht es im Grunde in Ebners Werk doch um eine Bedenkung des christlichen Lebens. Daß es ihm nicht gelang, den gespürten rechten Ansatz auch richtig zu greifen, daß er ihn gleichsam zu früh, bevor er zu seiner ganzen Leistungsfähigkeit ausgereift war, zum Organon seines Denkens machte und so der ganzen Fülle menschlichen und christlichen Könnens und Dürfens nicht gerecht wurde, das ist dann beinahe Nebensache. Dieses Versagen mag verschiedene Gründe zur Erklärung und Entschuldigung anführen. Ebner ließ sich von seiner Anti-Haltung zu weit abdrängen, und er ließ sich von der müden und irrationalen Stimmung der ersten Nachkriegsjahre zu sehr beeinflussen und binden. Dies alles kann und muß uns von vielen seiner konkreten Aussagen und Ergebnisse distanzieren, aber es vermag nicht, uns den Blick zu trüben für die Tatsache, daß diese Seele im Untergrund die richtigen Worte sprach und das Echte suchte. Die ernste Bedenkung des Wortes, das dieser Mann über das Ende seines

Lebens schrieb, wird jeder denkerischen Arbeit fruchtbare Anregung und Ausrichtung vermitteln: „Das ist der eigentliche Sinn allen Lebens und Denkens im Menschen: daß es sich selbst durchsichtig werde, so durchsichtig, daß es Gott durchscheinen läßt. Daß der Mensch im Lichte des Wortes sich bewußt werde, ein Kind Gottes zu sein — Gottes, der die Liebe ist" (Fr. 58).

„Dogmatische Physik" in der Lehre vom Altarssakrament?

Von Joseph Ternus S. J.

Der Eucharistische Kongreß zu Manila im Februar dieses Jahres konnte wohl den gläubigen Katholiken ein Anlaß sein, sich über die nachhaltige Wirkung und weltweite Verbreitung der von Pius X. ins Leben gerufenen eucharistischen Bewegung zu freuen. Jener Anlaß zu nachsinnendem Rückblick hat auch Herrn Fr. M. beschäftigt und zu einer Auslassung im Heft 4 dieses Jahrgangs der Zeitschrift „Volk im Werden" gedrängt. Sie trägt die Überschrift: „Dogmatische Physik." Man ist erstaunt, darin verschiedentlich Thomas zitiert zu finden, nicht obenhin und, wie es scheint, nicht aus zweiter Hand, wenngleich die Kenntnis nicht über die eines Anfängers im theologischen Studium hinausgeht. (Den eigensinnig mitlaufenden Druckfehler in der Zitationsfolge wird man billig dem Setzer allein zur Last legen.)

Der Beitrag wurde von der Zweiwochenschrift „Die Zeit im Querschnitt" übernommen und fast zur gleichen Zeit von ihr herausgebracht unter der Rubrik: „Spruch und Widerspruch." Damit es nicht bleibe beim Spruch ohne Widerspruch, sei hier dem theologischen Zerrbild im Namen einer für Glauben und wissenschaftliche Ehre Rede stehenden Theologie entgegengetreten.

Fr. M. will in diesem seinem Beitrag die Aufmerksamkeit einmal hinlenken auf „die ungemein kennzeichnende dogmatische Physik", wie sie im römischen Dogmenglauben von der Eucharistie seit jener Zeit mitgeglaubt werde, da man unter Papst Innozenz III. auf dem Laterankonzil eine physikalische Anschauung von anno dazumal zur „unfehlbaren Wahrheit" erklärt habe. Ein betont deutsches Empfinden wird in schroffen Gegensatz gestellt zu solcher „Bindung an Formeln statt an das Leben", zu einer fremdblütigen Weltanschauung mit ihrer Versklavung an das Dogma und den dahinter stehenden Herrschaftsanspruch einer Unfehlbarkeitskirche. Der Verfasser glaubt hier einen typischen Fall feststellen zu können, der jene „jüdische Haltung" verrate, die unsere deutschen Physiker Lenard und Starck längst gebrandmarkt hätten: daß erst eine Theorie aufgestellt werde und ihr zuliebe dann nachträglich Beweise versucht würden.

Es seien also zunächst einmal die entscheidenden Sätze des Verfassers thesenartig herausgehoben, übersichtlich geordnet und dann kritisch geprüft.

Die Thesen des Herrn Fr. M.:

1. „Wer die Transsubstantiation vertritt, ist auf die dogmatische Physik des 13. Jahrhunderts unwiderruflich festgelegt und muß die neuzeitliche wissenschaftliche Physik ablehnen."
2. Die scholastische Physik bringt zu ihrer Anwendung auf das Dogma der Wesensverwandlung die Vorstellung mit, „als sei in der Hostie gleichsam ein Kern der Substanz, um den die Akzidenzien wie Schalen herumliegen".
3. Die schwankende Unklarheit solcher Vorstellung verrät sich in der Annahme, „daß eine Pulverisierung der Hostie die Eigengestalt der Hostie aufhebe".
4. Die Behauptung einer Substanzverwandlung wußte nichts von der heute längst erkannten Wahrheit, „daß in der Hostie chemische Elemente, Moleküle, Atome vorhanden sind".
5. Jene scholastischen Theologen des Mittelalters ahnten auch nicht, „daß die ‚Akzidenzien' nicht Eigenschaften, sondern Kraftwirkungen sind".
6. Von den Dogmatikern — geschweige denn von den Verfassern des „unheimlich angewachsenen eucharistischen Schrifttums" — geht leider kein einziger auf die aus der Verwandlungsannahme sich dem neuzeitlich wissenschaftlich gebildeten Menschen aufdrängenden Fragen ein, als da sind:
   a) „Was wird denn nun verwandelt? Die Moleküle, die Atome, die Elektronen? Einzelne Elemente oder chemische Verbindungen?"
   b) „Worauf wirkt die Schwerkraft in der Hostie, um ihr ein ‚Gewicht' zu geben? Woran werden die Lichtwellen reflektiert? Was wird bei einer chemischen Analyse zersetzt? Was wird im Magen aufgelöst und bei der Verdauung assimiliert?"
   c) „Wie ist mit wissenschaftlicher Physik vereinbar, daß in der Hostie Jesus sein soll in der ganzen Ausdehnung seiner Körpersubstanz, mit dieser ganzen Substanz und mit all deren Eigenschaften?"
   d) „Kann ein wirklicher ‚Körper' gleichzeitig an unzähligen Orten der Erde sein, wie es von der Eucharistie ausgesagt wird?"

Das die entscheidenden Sätze. Und nun zur kritischen Prüfung!

Gleich die erste These — gleichsam die Generalthese — zeichnet sich durch Kühnheit einer Behauptung aus, für die der Verfasser gewiß nie den Beweis erbringen wird. Ein solcher müßte sich ausweisen vor dem Forum der Dogmatik, der Dogmengeschichte und der modernen Physik. Es ist aber dogmatisch falsch, daß der Glaubenssatz von der eucharistischen Wesenswandlung etwas zu tun habe mit der Physik des 13. Jahrhunderts. Es ist dogmengeschichtlich falsch, zu behaupten, daß auf dem Laterankonzil des Jahres 1215 „eine physikalische Anschauung des 13. Jahrhunderts zur unfehlbaren Wahrheit erklärt worden sei". Und es ist auch falsch, daß der Glaube an die eucharistische Wesenswandlung im Widerspruch stehe zu Erkenntnissen der neuzeitlichen Physik. Die an sich naheliegende Berufung auf Physiker von hohem Namen in der Gegenwart, die an die Gegenwart Christi glauben, läßt sich nicht einfach mit der leicht-

fertigen Geste auf das rätselhafte Wesen „Mensch" abtun, der „Widersprüche und Gedankenbrüche ruhig erträgt und Denken willkürlich abbremst". Aber jene echten und gläubigen Wissenschaftler wissen — wie ein guter Wissenschaftler immer! — zu unterscheiden. Nicht zwischen Wahrheit und Wahrheit, als ob es deren zwei im entgegengesetzten Sinne gäbe. Auch nicht zwischen Wissen und Glauben in jenem falschen Sinne, als ob der Glaube ein blindes Gefühl und ein vernünftigerweise nicht zu verantwortendes Ja zu einem Glaubenssatz wäre. Aber die grundsätzliche Möglichkeit und tatsächliche Glaubwürdigkeit von offenbarungsmäßiger Wahrheit über alle Erkenntnisse der natürlichen Ordnung hinaus ist ihnen weder Widerspruch noch Gedankenbruch. Hingegen solche Möglichkeit von vornherein ausschließen, das halten sie mit Recht für „willkürlich abgebremstes Denken".

Die Lehre von der Wesensverwandlung in der Eucharistie kann aber schon deswegen nicht im Widerspruch mit der modernen Physik stehen, weil sie grundsätzlich überhaupt nicht mit irgend einer Physik in Konflikt geraten kann. Liegt doch — wie man in Deutschland wenigstens seit Husserl, Scheler, Hartmann, Heimsoeth usf. wieder als anerkannt voraussetzen dürfte — nichts von all den metaphysischen Begriffen, wie Wesen, Wesenswandel, Substanz, Akzidens, Selbst und Selbstand (oder ähnlichen mehr), in jener Sphäre der von der Physik angegangenen Schicht und Sicht: des Seins als Bewegungsgröße. Gewiß gibt es auch Physiker, die physikalisch-rechnerische Relativität und absoluten Seinsrelativismus, physikalisch-rechnerisch determiniertes Kausalgeschehen und metaphysische Kausalität miteinander verwechseln, die von revolutionierten philosophischen Weltbildern reden, wenn wieder einmal eine neue Phase der Theorienbildung in der Physik eingetreten ist. So wenig wie der echte philosophische Substanz- oder Kausalbegriff die Metamorphose physikalischer Theorienbildung mitmacht oder vom Widerstreit und Wettkampf des Partikel- und des Wellenbildes abhängig ist, ebensowenig und noch weniger lebt die Wahrheit der Lehre von der Transsubstantiation oder auch nur die theologische Entfaltung dieser Glaubenslehre von einer zeitbedingten physikalischen Anschauung. Man sieht schon hieraus jedenfalls das ein: die Eucharistielehre braucht sich gar nicht als „dogmatische Physik" von dem Vorwurf der Verhaftung an überholte zeitbedingte Naturanschauungen für sich eigens und allein zu rechtfertigen. Sie kann solche Fehlannahmen an die vorgelagerte Auseinandersetzung zwischen Empirismus und Metaphysik zur Aufklärung verweisen.

Also doch metaphysikbelasteter Dogmenglaube! — Gemach! Es wäre jedenfalls zunächst einmal etwas ganz anderes an Vorwurf, als was eingangs der Verfasser so anstößig empfand und anprangern wollte, wo er schrieb: „Im Begriff der Transsubstantiation ist nicht nur ein religiöser, also letzten Endes geistiger Inhalt dogmatisiert, sondern es ist auch eine physikalische Anschauung des 13. Jahrhunderts zur ‚unfehlbaren Wahrheit' erklärt worden." — Unter welcher metaphysischen Vorstellung soll denn nun diese pseudometaphysische Thronerhebung der mittelalterlichen

Physik ins Heiligtum der Eucharistie stattgefunden haben? Hören wir die zweite der oben herausgestellten Thesen:

Die scholastische Physik soll mit der Vorstellung gearbeitet haben, „als sei in der Hostie gleichsam ein Kern der Substanz, um den die Akzidenzien wie Schalen herumliegen". Also eine kritiklos naive Substanzmetaphysik, wie sie seit Locke-Hume-Kant als ein für allemal abgetan gelten sollte, zumal nachdem noch erst in den letzten Jahrzehnten wieder ein Friedrich Paulsen, Hans Vaihinger u. a. solche fiktiven Phantasiespekulationen geradezu mit Verachtung und Spott behandelt haben. Wenn es nur einmal gelänge, diese Phantasieprodukte von empiristischer Scheinensmetaphysik (die schier unausrottbar sind wie Quecken im Ackerboden) auszurotten! Die echte Substanzmetaphysik der katholischen Tradition hätte selber das größte Interesse daran. Wer auch nur einen halbwegs angängigen Begriff von den drei aristotelischen Abstraktionsstufen hat und nicht rein subjektivistisch denkt, wird sich nicht „düpieren" lassen von der Insinuation einer dem berechtigten Spott leicht preiszugebenden „Kern"- und „Schalen"-Metaphysik.

Aber lauten denn die Termini nicht allzu verräterisch, angefangen vom „Hypokeimenon" und den „Symbebekota" bis zu dem „substans" und „ens per se stans" bzw. dem „accidens" und dem „ens in alio stans seu inhaerens"? Gewiß, so wie das Wort für unsern höchsten Begriff in seinem Nennwort „Deus" (θεός) seinem ursprünglichen Wurzelsinn nach auch so was Äußerliches wie den Glanz für leibliches Augenlicht aussagt! Die sprachlichen Urworte haben eine Sinnschwere, denen Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie mit vereinten Kräften nachspüren. Aber Logik ist eben nicht einfach Kehrseite der Sprache, und Metaphysik ist erst recht kein barer Mißverstand eines primitiven Sprachdenkens. Das Woher der intellektuellen Abstraktion aus einer sinnfälligen Grundlage ist nicht gleichbedeutend mit dem Gehalt an Was im begrifflichen Eidos der objektiven Idee und seiner sachlogischen Struktur, auf die sich die ontologischen Wesensaussagen zu stützen haben.

Die dritte These erledigt sich eigentlich schon mit dem Hinweis, daß aus ihr doch wohl nur die Unvereinbarkeit folgen würde von überholt mittelalterlichen Anschauungen (wie sie zwar nicht vom Dogma, aber von der daran anknüpfenden theologischen Spekulation bei Thomas geäußert wären) und unsern modernen physikalischen Erkenntnissen. Mitnichten aber würde daraus folgen, was der Verfasser doch eigentlich dartun wollte: „Wer die Transsubstantiation vertritt, der ist auf die dogmatische Physik des 13. Jahrhunderts unwiderruflich festgelegt und muß die neuzeitliche wissenschaftliche Physik ablehnen."

Im übrigen ist aber auch die von Thomas (S. th. 3, q. 77, a. 4) nach Art eines Gedankenexperiments vorgetragene Überlegung gar nicht so naiv und primitiv, wie Fr. M. meint. Einmal die Glaubenslehre zugegeben, daß die Gegenwart Christi unter den Gestalten von eben jenem Brot und eben jenem Wein, die nach dem christkatholischen Glauben in Christi Leib und Blut verwandelt worden sind, so lange dauert, als die Gestalten von Brot und Wein dauern; ferner zugegeben (weil für die Lehrverkündigung der

zuständigen Kirche unseres Glaubens selbstverständlich), daß der Gläubige für das gläubig rechte Verständnis eines so fundamentalen Dogmas nicht erst noch seine „naive Physik" auf die Höhe der Zeit bringen lassen müßte, ergibt sich dann nicht die Richtigkeit von Frage und Antwort bei Thomas an der angezogenen Stelle: Währt die Gegenwart Christi unter Brots- und Weinsgestalt auch dann noch fort, wenn die konsekrierte Hostie so zerkleinert wird, daß nach menschlichem Ermessen nicht mehr Brösel und Brotpartikel, sondern nur noch „Staub-Zermahlenes" da ist, wenn ebenso der konsekrierte Wein nicht mehr tropfbare Flüssigkeit, sondern „Zerstäubtes" darstellt? Ob sich dabei im Vorstellungsbild der mathematischen Physik nur Wandlungen nach fest und pulverförmig, flüssig und gasförmig usf. ergeben haben, ist der Kirche und ebenso der Theologie recht gleichgültig. Für schimmelige Hostien und verdorbenen Konsekrationswein hat die Kirche die bekannte Lösung des eingehegten Fleckchens geweihter Erde, Sakrarium genannt, oder — nach dem bewährten Brauch ihres Karsamstagsritus — des Feuers. Und in dieser schlicht priesterlichen Weise, solche Fälle ihrer Lösung zuzuführen, ließe sie sich nicht im geringsten beirren, wenn ihr auf dem Wege zum Sakrarium ein Physiker mit Vorhaltungen von chemisch nachweisbarer Reagenz, von rückverwandelbarer Aggregatform und ähnlicher Wissenschaft mehr entgegenträte. Selbst im eigens zu behandelnden Sonderfall unter den Sakramenten, wie ihn die eucharistische Gegenwart des Herrn darstellt, weiß die Kirche die menschlich tragbaren Grenzen geforderter Ehrfurcht mitausgesprochen in dem Axiom: „Sacramenta propter hominem". Ist doch immer menschlich verstanden, was hier Zeichen, was Wirkung, was Symbol, was Wirklichkeit, was Gestalt und was Wesen heißt — und zwar allenthalben in der Sakramentenlehre, nicht bloß im eucharistischen Sonderfall. Wie aber schon die metaphysische Unterscheidung nach „Wesen" und „Erscheinung" unvergleichbar ist mit irgend welchen Maßstäben eines cm—gr—sec-Systems oder einem mathematischen Ausdruck in irgend welchen Differentialgleichungen, so und noch viel mehr sind inkommensurabel „dogmatische Physik" (wenn wir das Oxymoron einmal stehen lassen wollen) und kosmologische oder fachwissenschaftliche Physik.

Darum ist denn auch weiter die Feststellung in der vierten oben herausgestellten These nicht zur Sache. Gewiß, Thomas und seine Zeit wußten nichts davon, daß „in der Hostie chemische Elemente, Moleküle, Atome vorhanden sind". Die auch bei ihm vorkommenden naturphilosophischen Termini von Elementen und Atomen wollen auch nicht ihren antiken (aristotelischen oder demokritischen) Sinn vermengen mit den gleichnamigen Termini neuzeitlicher Physik. Aber Frage: Steht die Sakramententheologie eines Thomas auch nur im geringsten benachteiligt da, weil sie nicht wie der Theologe der Gegenwart von Protonen und Elektronen und Positronen und Neutronen weiß, nicht weiß z. B. daß in 1 Gramm Wasserstoff mehr als eine halbe Quadrillion von Wasserstoffatomen enthalten sind, schwirrende Stoffpartikelchen, so unvorstellbar klein, daß ihrer zu einem Dutzend Millionen hintereinandergelegt noch nicht

ein Millimeter ausmachen sollen? Und nun gar das ganze Feld einer Hostienscheibe? Das sind Kenntnisse, die dem Theologen im Zeitalter Bohrscher Atomphysik geläufig sind. Die wissenschaftlichen Beilagen der Tagespresse legen's ja heute schon jedem Leser zur bequemen Kenntnisnahme vor, wenn wieder eine aufsehenerregende Entdeckung auf dem Gebiet gemacht oder wenn ein Entdecker von seinen Forschungen und Ergebnissen berichtet. Überdies kennt der Theologe von heute sehr gut jenen Physiker von Rang im Priesterkleid, der das Bändchen „Bausteine der Körperwelt"[1] geschrieben hat. Sind sie nun, um ihrer physikalischen Kenntnisse willen, darum auch schon in der Sakramententheologie wesentlich besser gestellt als die Generation von Theologen im 13. Jahrhundert, als Thomas lebte und lehrte? Gewiß nicht. Aber der Theologe weiß so gut wie der Philosoph, daß die unvorstellbaren Zahlen der Mikrophysik wie der Astrophysik wohl eine Art „Schwindel erregen", solange sich der Geist gleichsam selbst vergißt und rein objektive Maße vergleicht, bezogen auf das leibhafte Hier und Jetzt seines psychophysischen Individuums, daß aber der Geist es ist, der die Sternzeiten berechnet oder die Mikroskope baut, die erst Positronen und Elektronen aus der entgegengesetzten Ablenkung unterscheiden lassen. Das Staunen über unvorstellbare Zahlen ist an sich noch so wenig das philosophiegebärende Staunen, wie das Ah-Erlebnis eines Durchschnittsbesuchers im modernen Planetarium oder die weltanschauliche Selbstverachtung eines modernen Naturmonisten. Der Theologe macht sich sogar seine eigenen Gedanken darüber, wie es wohl gekommen sein möchte, daß heute der Mensch so viel leichter und schneller im Angesicht des Firmaments und seines Gegenbildes in der submikroskopischen Welt sich falsch demütigt, als etwa die Weisen des Morgenlandes oder ein Kopernikus, Kepler, Newton und wie die großen Bahnbrecher der Wissenschaft, da man gläubig war, sonst noch heißen. „Nicht, weil die Welt so groß geworden ist, hat der Mensch den Glauben verloren, sondern weil der Mensch den Glauben verloren hat, ist ihm diese große Welt ein Anlaß panischen Schreckens geworden. Die Panik kommt von innen, nicht von außen, aus dem modernen Menschentum, nicht aus der modernen Wissenschaft" (Emil Brunner, Das Wort Gottes und der moderne Mensch [Berlin 1937] S. 42).

Bedarf es noch einer eigenen Beantwortung der fünften These von der Ahnungslosigkeit mittelalterlicher Theologen, die von Akzidenzien wie ruhenden dinglichen Dingeigenschaften redeten und sich dahin hätten belehren lassen, daß man nur von Kraftwirkungen reden dürfe? Auf eines wird der Verfasser wohl keinen Anspruch erheben, nämlich, daß dieser „Gedanke zur Zeit" (unter dieser Rubrik schreibt er ja!) ein neuer Gedanke oder gar eine Erkenntnis erst der jüngsten Physik wäre. Die Auflösung des Masse-Trägheitsbegriffs der älteren Physik in den einer verzögerten Energie in der modernen Physik hat ja wiederum nichts zu tun mit dem metaphysischen Gegensatzpaar: statisches oder dynamisches Sein, ruhende Qualität oder bewegende Kraft. Und trotz aller Bedenken,

[1] Die Bausteine der Körperwelt. Eine Einführung in die Atomphysik. Von Theodor Wulf. kl.8° (186 S.) Berlin 1936, Springer. Geb. M 4.80.

wie sie von Duhem bis Mitterer erhoben worden sind, wird weder die allgemein-metaphysische Akt-Potenzlehre noch der kosmologische Stoff-Formdualismus vor Erkenntnissen der gegenwärtigen Physik zu kapitulieren haben. Wenn für die moderne mathematische Physik der Selbstreinigungsprozeß von verschleppten naiv-anthropomorphen Vorstellungen, die Auflösung auch des letzten Restes von nichtquantifiziertem Quale einen Fortschritt bedeutet, so liegt darin so wenig Anlaß für eine echt metaphysische Seinslehre auf ihre Grundkategorien zu verzichten oder sie als reine Nomina zu betrachten, wie es für Philosophie keinen Vorwurf bedeutet, trotz aller Fortschritte der Naturwissenschaft und Technik immer noch am gleichen Fleck der Probleme sich zu bemühen wie weiland die ionischen und attischen Philosophen. Wenn die Substanzmetaphysik schon einmal ernsthaft aufhorchen soll, dann doch nur, wenn sie von Partnern auf metaphysischer Ebene in Frage gestellt werden soll — etwa vonseiten Hegelscher Logik des Absoluten oder vonseiten moderner Existenzphilosophen.

Versuche rein dynamistischer Seinsphilosophie oder rein empiristischer Funktionsphilosophie hat es schon in der älteren Neuzeit — seit Locke und Leibniz —, und zwar tieferblickende gegeben als seit den Tagen des „Empiriokritizismus", dessen scheinphilosophische Oberflächlichkeit seiner Zeit Scheler doch wohl hinreichend bloßgestellt haben dürfte. Weiß aber der neuzeitliche Kritiker der „dogmatischen Physik", daß ein Cartesius voll lebendigen Glaubens an die Gegenwart Christi im Altarssakrament zu wiederholten Malen seine eigenen physikalischen und kosmologischen Anschauungen als in Einklang mit der dogmatischen Glaubenslehre in sehr konkreten Ausführungen seiner Briefe an die Patres Mesland S. J. und Mersenne O. Min. (bzw. Antoine Arnauld) hat dartun wollen? Weiß er, daß der große Leibniz — ausgehend von seinem neugefaßten Substanzbegriff „ens vi agendi praeditum" — eine ausführliche eucharistische Spezieslehre entwickelte, die als Grundlage der Wiedervereinigung im Glauben Dienste leisten sollte und von der Kardinal Franzelin selbst einmal anmerkungsweise (zur Th. 16 „De Eucharistia") schreibt: „Post haec iam scripta vidi, totum hunc explicandi modum quoad rem ipsam esse eundem, quo Leibnizius voluit succurrere morbo quorundam potissimum inter Reformatos in ‚Systema Theologicum' (ed. Lacroix p. 98—103)."

Weder die cartesianische noch die auf ihr fußende leibnizianische „Lösung" (samt ihrem Nachspiel in spätcartesianischer Ära auf gewissen theologischen Hochschulen im 19. Jahrhundert) hat den Beifall der Theologen gefunden. Aber das eine ist doch wohl klar geworden. Die Theologen sind in ihrem jeweils konkreten Durchdenken auftauchender Probleme nicht so zeitabständig gewesen, wie es die sechste der oben herausgestellten Thesen — ich weiß nicht, auf Grund welcher Legitimation — glaubt behaupten zu können: „Von den Dogmatikern geht leider kein einziger auf die aus der Verwandlungsannahme sich dem neuzeitlich wissenschaftlich gebildeten Menschen aufdrängenden Fragen ein." — Die Dogmatiker sind leider nicht in der Lage, dem Ansinnen ihres Mahners nachzugeben. Nicht wissenschaftliches Unvermögen ist der Grund, nicht mangelnde

Kenntnis wissenschaftlicher Fortschritte der Physik, nicht Trägheit des Denkens oder willkürlich angelegte Denkbremse (was alles der Verfasser von „Dogmatische Physik" bei der theologischen Tradition der eucharistischen Spezieslehre beteiligt glaubt). Die seit Maignan und Witasse, seit Tongiorgi, Palmieri und selbst noch wieder bei Franzelin gemachten Erfahrungen haben gezeigt, wozu es führt, wenn der Dogmatiker von Faches wegen „in physicalibus" tun will, haben den gesunden kritischen Instinkt der nachfolgenden Theologen davor bewahrt, sich in die immer fragwürdig bleibenden Anschauungen einer zeitgebunden fortschreitenden Physik einzulassen und Dinge mitzuvertreten, über die in der Offenbarung nicht Rats zu erholen ist, über die aber auch eine sich selbst treu bleibende Theologie nicht zu befinden braucht. Daher ihr Schweigen von „Dogmatischer Physik".

Nur zum Überfluß sei auch noch eingegangen auf die oben herausgehobenen Fragen des Verfassers an die Dogmatik. Sie erweisen sich großenteils schon durch das bisher Dargelegte als gegenstandslos. Sie verraten überdies weniger theologische Wißbegier und noch viel weniger Heilsbegier eines Glaubens, der vielleicht intellektueller Not anheimgefallen wäre. Das Ethos der Fragen ähnelt vielmehr der Auferstehungsfrage der biblischen Sadduzäer, wem von ihren sieben aufeinandergefolgten Männern die Frau nun als Weib gehören werde. Soweit nun, frei von hämischer Absicht, ein ehrlicher Sucher Fragen moderner physikalischer Wissenschaft an die Theologie richtet, bleibt die „fides quaerens intellectum" die Antwort nicht schuldig.

a) „Was wird denn nun verwandelt? Die Moleküle, die Atome, die Elektronen?" — Antwort: Es wird Brot in den Leib des Herrn, Wein in das Blut des Herrn verwandelt, und so verwandelt, daß noch Brot bzw. Wein da zu sein scheint. Verwandelt aber ist jeweils all das und nur das, was notwendig verwandelt sein muß, wenn wahr sein soll das Wort des Herrn: „Das ist mein Leib, das ist mein Blut" —, und wahr sein soll nicht im rein sinnbildlichen Sinn, auch nicht im rein wirkweisen, sondern dem wahren und wirklichen Wesen des Herrenleibes und seines Blutes nach, die beide inkraft der Wandlungsworte an die Stelle der Brot- und Weinsubstanz getreten sind, ohne daß die objektiv gleichen Gestalten des Brotes und des Weines aufgehört hätten, da zu sein und auf die Sinne zu wirken. Von Atomen und Elektronen, von Elementen und Verbindungen braucht dabei keine und erst recht keine gespreizt wissenschaftliche Rede zu sein.

b) „Worauf wirkt die Schwerkraft in der Hostie, um ihr ein ‚Gewicht' zu geben? Woran werden die Lichtwellen reflektiert?" — Antwort: Wer nicht alle Metaphysik in rein konzeptualistische oder gar nominalistische Physik aufgehen läßt, wird ja wohl noch an dem Satz festhalten: Nicht die Substanz eines körperlichen Wesens ist an sich selber „schwer", sondern „schwer" ist sie kraft ihrer Eigenschaft „Schwere" (im Unterschied zu ihren andern Eigenschaften, wie Farbe, Geruch, Geschmack usf.). Der Philosoph weiß, daß er hier den Schein einer Tautologie nicht zu vermeiden braucht. Dem oft gehörten Spott von Bühnenphilosophen über eine

mit Substantiven gewichtig tuende Begriffsdichterei wird er doch nicht entgehen. Wo ein echtes, vieleinheitliches Wesen, da ist zunächst ein Wesen als Prinzip der Einheit, da ist obendrein Vielheit und Verschiedenheit in der Wesenseinheit. Ob nun die zu konsekrierende Hostienscheibe z. B. eine Einheit oder eine Vielheit im physikalischen oder im kosmologischen Sinne ist, braucht den Theologen nicht zu kümmern. Die Gebrauchseinheit und -vielheit im alltäglichen Sinne zuhandener Dinge genügt ihm für Dogma und Leben. Daß der Physiker die Schwere relativ nimmt und rein rechnerisch quantitativ, braucht ihn wiederum nicht zu kümmern. Er mischt sich nicht ein in das seit Locke und Cartesius zwischen Physikern und Philosophen, zwischen mehr empiristischen und mehr phänomenologischen Philosophen hin und her gehende Streitgespräch. Das eine weiß er bestimmt: die objektiven sinnenfälligen Eigenschaften sind nicht der erscheinungsmäßige Ausdruck für Leib und Blut des Herrn, sondern verdecken das Wie der Gegenwart, die sie anzeigen. Der Leib des Herrn ist nicht so klein und leicht und weißschimmernd wie die Hostie. Denn auch Größe und Gestalt, Gliedproportion und „Carnat" des Herrn in seinem Auferstehungsleib sind im sakramentalen Fronleichnam nicht nach den Gesetzen des Raumes und seiner Aufteilung, sondern nach Weise unzerteilten Substanzdaseins. Weder den Glauben noch die Theologie, die auf dem Offenbarungsworte ruht, kann es beirren, wenn hier die Vorstellungskraft versagt oder eine glaubenweigernde Vernunft etwa ein gereizt ohnmächtiges „Unmöglich" entgegenhalten will. „Demus Deum aliquid posse, quod nos fatemur investigare non posse", schrieb der Größten einer im Reich des Geistes, der heilige Kirchenlehrer Augustinus an Volusian (Epist. 137). Und will man wirklich kennen lernen, was „dogmatische Physik" der Eucharistielehre damals im 13. Jahrhundert war und heute noch ist, dann schlage man in der Summa des hl. Thomas (3, q. 76, a. 4) auf und lese ad 1: „Quia igitur ex vi huius sacramenti est in altari substantia corporis Christi, quantitas autem dimensiva eius est ibi concomitanter et quasi per accidens, ideo quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento non secundum proprium modum (ut scilicet sit tota in toto et singulae partes in singulis partibus), sed per modum substantiae, cuius natura est tota in toto et tota in qualibet parte." Ganz abwegig ist die Dogmatik, die unsern Kritiker „dogmatischer Physik" in der Eucharistie Christi Leib gegenwärtig denken läßt nach einfach natürlicher Weise einer Körpersubstanz, also in der logisch gestuften Dreierfolge ihres raumhaften Seins: definitive, circumscriptive, repletive. Nun ist es aber nicht etwa bloß ad-hoc-Behauptung der Theologen, sondern schlechthin Folge des grundlegenden Glaubensdogmas der Transsubstantiation, daß keine jener drei Voraussetzungen physisch-lokaler Raumverhaftung beim Leib Christi erfüllt ist, dessen wahre, wirkliche und wesenhafte Gegenwart die Brotsgestalt anzeigt. Was der Verfasser unterstellt, wäre nicht „Transsubstantiatio", sondern das, was die Theologen „Transentatio" nennen, aber gemeinhin für einen innern Widerspruch (nach Art von „Holzeisen") halten. Es erübrigt sich somit für den Theologen, die Vereinbarkeit der Gegenwartsannahme mit physikalischen Ge-

setzen der Raumerfüllung nachzuweisen. Gerade danach aber hatte die vierte Frage zur „dogmatischen Physik" der Eucharistielehre ihr Ansinnen gestellt. Ignorantia elenchi!

c) u. d) Eine ähnliche Fehlannahme „dogmatischer Physik" liegt der an letzter Stelle herausgehobenen Frage zu Grunde: „Kann ein wirklicher ‚Körper' gleichzeitig an unzähligen Orten der Erde sein, wie es von der Eucharistie ausgesagt wird?" — Der Verfasser bezieht die Frage ausdrücklich auf die eucharistische Vielgegenwart. Es braucht also nicht auf den — auch wirklich anders zu behandelnden und meist von den Theologen selber radikalkritisch behandelten — Fall aus der Heiligenlegende, die sog. „Bilokation", eingegangen zu werden. Um von vornherein eine falsche Dogmatik der „dogmatischen Physik" abzuschneiden, ist wiederum notwendig, daran zu erinnern, daß der heilige Fronleichnam nicht eucharistiegegenwärtig ist durch Vermittlung seiner körpernatürlichen Eigendimension. Er hat deswegen auch kein Kommensurationsverhältnis zu den Raumdimensionen der verbleibenden Brotsgestalten. Spricht man von Gegenwart „unter" den heiligen Gestalten, so ist auch das im substanzmetaphysischen Sinn, nicht im scheinmetaphysischen Sinn eines räumlichen „unter" (wie etwa beim Taschenspieler etwas verschwindet und nicht mehr gesehen wird) zu verstehen. Von solchen abwegigen Vorstellungen eines unbeholfenen, aber schon philosophisch untragbaren Denkens braucht sich die Theologie nicht reinzuwaschen. Die Frage der „Distanz" aber, an der die Vielgegenwart des einen und gleichen Leibkörpers scheitern soll, ist erst Folge räumlicher Fixierung und Verteilung. Fällt letztere bei der eucharistischen Gegenwart weg, dann entfällt ohne weiteres die Schwierigkeit, wie der Leib Christi zugleich im Himmel und dazu noch auf Erden an so vielen Orten zugleich sein könne. Daß mit solchen theologischen Exkursen, wie sie der Dogmatik beim Fall der eucharistischen Gegenwart geläufig sind, ein bloß auf Denkschemata der mathematischen Physik abgeblendeter Geist nichts anzufangen weiß, fällt wiederum der Theologie nicht zur Last.

Dem Verfasser der oben als Probleme „dogmatischer Physik" herausgestellten Fragen möchte man allerdings einen besseren Weg des Fragens und Antworthabens empfehlen. Gehe er doch einmal, wie der große Mathematiker und Physiker Pascal, an Fragen der natürlichen und der geoffenbarten Religion heran. Der Verfasser der „Pensées" hat sicher mehr „esprit géometrique" für die Naturwissenschaft und mehr „esprit de finesse" für die Geheimnisse des Glaubens und der Glaubenswissenschaft gehabt, wäre aber gerade darum wohl kaum auf obige Fragen einer „dogmatischen Physik" verfallen. Es gibt Voraussetzungen für richtiges Fragen, die nicht rein intellektueller Natur, aber von größter Bedeutung für „reine" Intellektualität und sachliches Fragen sind. Um die Reinheit des Fragens in Sachen der Religion und der Offenbarung aber ging es allen Ernstes einem modernen Genius der Physik und Mathematik, in dessen Augen die „Krisis der Theologie" sicher keine andere wäre im physikalischen Zeitalter der Rutherford - Bohr - Heisenberg usf. als damals, als es um Newton oder Huyghens ging. Liegen die Dinge aber so, dann ist

ja dem Theologen eine souveräne freie Wissenschaftshaltung nicht verwehrt, die sich bei freudig gelebtem Glauben an die Eucharistie nicht nur der eigenen Glaubenswissenschaft hingibt, sondern auch sich tragen läßt von einer Begeisterung für alle Fortschritte der natürlichen Wissenschaften, nicht zuletzt gerade auch der Naturwissenschaften. Ein ungesuchtes Zeugnis dafür mag unser Kritiker „dogmatischer Physik" etwa sehen in dem Selbstbekenntnis des großen Oratorianers Frederic William Faber, eines geistlichen Sohnes von Kardinal Newman und anerkannt tiefen Schriftstellers. In seinem Buch über das allerheiligste Altarssakrament schreibt er: „Ich gestehe es, daß ich beinahe zitterte, halb vor Begierde, halb vor Furcht, als ich von diesen Dingen las, und daß ich mich verwundert fragte, was die Hand des Menschen demnächst berühren und festhalten werde. Die Gegenwart Gottes wird dann fühlbar wie das Beben, das uns beim Nahen des geliebten Gegenstandes befällt. Für ein religiöses Gemüt ist die Naturwissenschaft etwas durchaus Religiöses" (deutsche Übertragung von B. Reiching [Regensburg 1861] S. 356).

Léon Bloy: Gnade und Grenzen einer Sendung

Von Franz Hillig S. J.

Ein neuer Name ist da: Léon Bloy. Und es verschlägt wenig, daß er in Frankreich schon seit 30 Jahren erklingt — freilich bald lauter, bald leiser und wie eine sehr umstrittene Kampfparole. Der Name hat auf einmal den Rhein überschritten und wirkt auf viele wie mit magischem Klang. Man denkt an den jungen Rivière, den der bloße Name Claudels wie der Ton einer Glocke rief:

„Einen Monat lang habe ich auf Sie gewartet. Ich kannte nur Ihren Namen, nichts weiter, und schon war ich von einer Vorahnung ergriffen. Ich fühlte so gut, was Sie mir tun würden, daß ich mich zu dem Entschluß, Sie kennen zu lernen, nicht aufraffen konnte. Eines Tages habe ich dann Ihr Werk zur Hand genommen. Und anfangs habe ich es ganz gelesen, ohne es zu verstehen, aber ich war verwirrt von einer seltsamen Angst. Nach und nach erschloß sich in mir in einem geheimen und wunderbaren Fortschreiten Ihre Lehre; es entfaltete sich Ihre Offenbarung."[1]

Es ist geheimnisvoll, wie die geistigen Wellen steigen und fallen. Léon Bloy ist heute solch eine steigende Welle, wenn dieses Steigen auch nicht von ungefähr kommt. Schon in seinen „Geistigen Kämpfen im modernen Frankreich", diesem trefflichen Buch, das die Vorgeschichte der heutigen Auseinandersetzung beleuchtet, wies Hermann Platz mehrmals auf den eigenwilligen Schriftsteller hin, der im Schatten De Maistres und Barbey d'Aurevillys steht[2]. Die „Wege nach Orplid" brachten Proben

[1] Paul Claudel/Jacques Rivière, Briefwechsel, mit einem Nachwort von Robert Grosche (München 1928) S. 27.

[2] München 1922.

seiner kämpferischen Stimme[3]. Immer häufiger wetterleuchtete es in den Zeitschriften von ihm. Bis dann die meisterhafte Darstellung von Karl Pfleger vielen zum ersten Mal nähere Kunde vom „Pilger des Absoluten" brachte, wie Bloy sich selber so gern nannte[4]. Auch das eine oder andere seiner Bücher ist dem deutschen Leser zugänglich gemacht worden: „Die arme Frau", die „Briefe an seine Braut" und nun „Das Blut des Armen"[5].

Das ist ein sehr enger Ausschnitt aus den rund vierzig Büchern, die Léon Bloy hinterlassen hat. Wer zudem jahrelang seinem glühenden und tönenden Französisch gelauscht hat, der weiß, daß Übersetzungen gerade bei diesem Meister des Klanges und der Bilder nur ein Ersatz sein können. Doch es geht uns hier auch weniger um den Künstler. Es geht uns um die „Sendung von Léon Bloy". So nennt Stanislas Fumet seine große Bloy-Studie, die 1935 erschien. Sie stellt eine wertvolle Ergänzung von Termier, Colleye, Maritain und Pfleger dar. Wir verdanken dem schönen Buche viel, ohne uns ihm in allem anzuschließen[6].

Doch wer war Léon Bloy?

Er war mehr als tausend andere, die aus Gips oder Stein gebildet erscheinen, ein Mensch aus Fleisch und Blut. Man möchte an ein großes, blutendes Herz denken, das in eine Nacht von Qual und Tränen versenkt wurde. Das verwachsen und verwoben ist mit allem Verlangen des Lebens, und dem eine Stimme verliehen ward, welche Menschen und Tiere aufhorchen läßt — durch ihren wilden Aufschrei und noch mehr durch ihren geigenhaften Klang. „Meine Trompete ist zweifach und hat zwei Mundstücke, eines, um Zeter und Mordio zu schreien, das andere, um Hosanna zu rufen."

Doch zunächst waren es Klagetöne.

Léon Bloy wurde 1846 in Südfrankreich, in Périgueux, von einer frommen Mutter spanischen Blutes und Geistes geboren und einem Vater, der als kleiner Beamter die glashelle, spießbürgerliche Laienmoral der Republik vertrat. 1846 war das Jahr der Erscheinung von La Salette, wo Maria sich weinend zwei Kindern gezeigt haben soll. Darin hat Léon Bloy später einen tiefen Zusammenhang erblickt. Fürs erste aber weinte er selbst.

Ein Zug, den seine Mutter berichtet, wirft Licht auf sein ganzes kommendes Leben: Sie hatte den kleinen Léon auf einem Stuhl abgesetzt mit dem ausdrücklichen Befehl, darauf zu verbleiben. Dann vergaß sie den

---

[3] Wege nach Orplid. Herausgegeben von Dr. Martin Rockenbach. 23. Bändchen: „Katholisches Frankreich" (München-Gladbach 1927).

[4] „Geister, die um Christus ringen" (Salzburg 1934) S. 79 ff.

[5] „Das Wrack der Finsternis" (eigentlich „Die arme Frau") (Wien 1933), „Briefe an seine Braut" (Salzburg 1935). — „Das Blut des Armen" 12° (186 S.) (Salzburg 1936, A. Pustet) M 4.50.

[6] Pierre Termier, Introduction à Léon Bloy (Paris 1930). — Hubert Colleye, L'Ame de Léon Bloy (Paris 1930). — Stanislas Fumet, Mission de Léon Bloy (Paris 1935). Alle drei bei Desclée de Brouwer. Die französischen Werke Bloys sämtlich Paris, Mercure de France. Weitere Angaben bei Karl Pfleger, Geister, die um Christus ringen, und ausführlicher bei Martha Romeissen, Katholizismus als Mystik bei Léon Bloy (Leipzig 1935, Hirzel).

Gefangenen. Erst zwei Stunden später wurde er vermißt. Man fand ihn auf demselben Platz „schweigend und in Tränen gebadet". Léon Bloy wird sein Leben lang die Tränen kennen und lieben — und mit ihnen die Traurigkeit.

„Ich bin von Natur aus traurig, so wie man klein oder blond ist von Natur. Ich bin traurig geboren, traurig in einer tiefen und fürchterlichen Art, und wenn ich von der wildesten Sehnsucht nach Freude besessen bin, so geschieht das kraft des geheimnisvollen Gesetzes, durch das die Gegensätze sich anziehen. Ich erinnere mich, wie ich als ganz kleiner Knabe mich oft mit Unwillen, mit Empörung geweigert habe, an Spielen und Vergnügungen teilzunehmen, an die zu denken für mich schon ein Freudenrausch war. Aber ich hielt es für edler, zu leiden . . ., indem ich darauf verzichtete" (An seine Braut 117).

Sie waren sieben Jungen zu Hause. Das Geschrei seiner sechs Brüder erschien ihm wie „blöder Donner, der in der klingenden Höhle seiner jungen Seele widerhallte" (Colleye 30). Er litt darunter, daß sie ihn, den Zweitältesten, nicht „anbeteten" wie einen andern Joseph. Er litt an dem völligen Unverständnis seines Vaters. Er litt an seiner eigenen Unfähigkeit, sich den Forderungen der Wirklichkeit anzupassen und mit dem Leben fertig zu werden. Mit Quarta mußte er von der Schule gehen. Er versuchte es als Maler, als Architekt, zerfiel immer mehr mit seinem Vater und lebte entwurzelt in Paris, bis er zu Barbey d'Aurevilly kam, dem exzentrischen Verfasser der „Diaboliques".

Das war so: Eines Tages bemerkte Barbey, als er die Treppe zu seiner Wohnung hinaufstieg, wie ihm jemand folgte. Er wandte sich um: „Was wünschen Sie, junger Mann?" — „Sie anzugucken." Barbey schloß auf, ließ den Besucher ein, warf sich in seinen Sessel und sprach: „Also, gucken Sie mich an!" Aus dieser Bekanntschaft erwuchs ein enges Jünger-Meister-Verhältnis. Doch dann kam der Siebziger-Krieg, den Bloy als Kämpfer in der Freischar Cathelineau mitmachte. Nach dem Kriegsende ging von neuem das Suchen an, ohne daß es ihm gelang, sich eine Lebensstellung zu schaffen.

Er schrieb für Zeitungen, dachte eine Zeit daran, Trappist zu werden, versuchte es in allen möglichen Stellungen, gab sie zum Teil leichtsinnig wieder preis und versank im Pariser Elendsleben. Er erlebt die dunklen und tragischen Begegnungen mit Frauen, von denen in seinen Büchern und Briefen die Rede ist. Veronika wird dann aus einer Sünderin eine Seherin, der er blind vertraut, bis die „Heilige" dem Irrsinn verfällt....

1886 erscheint sein erster großer Roman. Er konnte nur „Der Verzweifelte" heißen, und selbstverständlich war der Verzweifelte kein anderer als er, Léon Bloy. Alles, was Bloy schreibt, ist autobiographisch. Das Buch hatte keinen Erfolg, wie all seine Bücher keinen Erfolg haben sollten. Und da er fernerhin sein ganzes Leben hindurch ohne gesicherten Erwerb blieb, so blieben auch der Hunger und die Kälte und das Ausgestoßensein des „Armen" sein Teil.

1890 heiratete er die Tochter des dänischen Schriftstellers Christian Molbech, die Empfängerin der „Brautbriefe". Nur ganz allmählich wächst

die Zahl der Freunde und Verehrer, die dann auch der Not zu steuern suchen. Am 3. November 1917 ist Léon Bloy in die Ewigkeit eingegangen.

Doch mit diesem kurzen Hinweis auf seinen Lebensweg wissen wir noch nichts von dem Wesensbild dieses Menschen. Léon Bloy ist ein glühender Gläubiger. Aber nicht von denen, die sich in Frieden der heiligen Schau hingeben. Er stürzt sich mit dem Schwert in den Kampf. Er stellt sich als Ankläger auf die Mauer und erhebt seine gewaltige Stimme gegen eine Welt, deren Seichtheit und Gemeinheit er wie selten einer durchschaut hat.

Es geht ihm beileibe nicht um „Literatur"! Und doch ist er, wie Fumet richtig betont, mit Leib und Seele an sein Künstlertum verkauft. So ist er also Kämpfer mit dem Wort, ein Vulkan, der glühende Lava über die Kraterränder speit, daß sie Tod und Verderben bringen — aber es soll zugleich ein großartiges Schauspiel glühender Pracht sein, die das Auge entzückt. Denn man darf bis in die ergreifendsten Ausbrüche dieses Feuerspeiers hinein nicht vergessen, daß er Künstler ist und — Südfranzose und sich an seinen Worten berauscht. Ja, es wird nicht immer ganz unangebracht sein, auch einmal zu lächeln, wenn sich der Pilger des Absoluten wieder die Sturmhaube umbindet, um einen Gegner einseitig und ungerecht und lieblos (übrigens um der Gerechtigkeit willen!) niederzuschlagen.

Das ist nicht immer nur die reine Flamme des gerechten Zornes. Es liegt ihm im Blute, eine so blitzende Klinge zu führen. Und wenn er einmal zu einer dröhnenden Periode angesetzt hat, dann läßt er sie bis zu Ende schwingen, auch wenn die Ufer des Gedankens, den er sagen wollte, längst überschwemmt sind und alles ins Maßlose gerät. Man muß ihm überhaupt manches verzeihen, ja manches kann man ihm nicht verzeihen. Karl Pfleger redet vom Überdruß, der einem kommen kann bei dem ewigen Donnerwetter „von Lieblosigkeiten, von offenen Ungerechtigkeiten, von büffelmäßigen Grobheiten" („Geister, die um Christus ringen" 81), die über fast alle großen und kleinen Zeitgenossen inner- und außerhalb Frankreichs, inner- und außerhalb der Kirche herniederprasseln — von den häufigen Straßen- und Kraftausdrücken, für die Bloy eine landsknechtartige Vorliebe hat, ganz zu schweigen.

Auf diese seine polemische und gereizte und maßlose Art haben viele und zuerst seine Feinde seinen Mißerfolg zurückgeführt. Darin liegt etwas Wahres, aber darin liegt nicht der Kern der Wahrheit. Léon Bloy hat selbst glänzend darauf geantwortet: „Wenn ich auch niemand angegriffen hätte, die Verwünschung, mit der mich meine Zeitgenossen ehren, wäre die gleiche. Hätte ich auch nur das kleinste Teilchen dieses verabscheuten Absoluten in mir, dessen Vorgefühl allein alles bis zu den Himmelssäulen auseinanderreißen würde — so ist alles gesagt, und ich habe nur schleunigst in das Innere der Wüste auszuwandern...."

„Das ist das Geheimnis, das einzige Geheimnis. Ein Mann kann Genie besitzen und doch nicht allgemein verabscheut sein. Das beweist das Beispiel Napoleons und einiger anderer. Ein Mensch kann selbst ein Heiliger werden, was viel schwerer ist, und sich dennoch einige Freunde bewahren, unter der Bedingung, auf alle Fälle nur eine mittlere tröstende Heiligkeit

darzustellen in Brusthöhe, die weder die Verletzung der Gefängnisse fordert noch die Unerbittlichkeit der Klagen."

„Aber wenn irgend ein Abglanz des Absoluten sich zeigt — ganz gleich in wem, ganz gleich aus welchem Anlaß —, werden die Kieselsteine und Marmorblöcke, mit denen jede menschliche Seele gepflastert ist, sich auf einmal erheben gegen den armen Sterblichen, der mit gewisser Grausamkeit vom Herrn erwählt ist, um auf unsern Misthaufen diesen verhängnisvollen sterbenden Strahl aus dem siebten Himmel niederzubringen."

„Es scheint, daß ich von diesem Übel ziemlich stark angegriffen bin, da ja so viele Menschen die Güte haben, mich vor ihm zu warnen, indem sie mich mit dem sanitären Gürtel vorbeugender Verleumdungen umgeben."

„Jedermann weiß jetzt, daß ich ein neidischer Mensch bin, ein Faulpelz, ein Verräter, ein undankbarer Bettler, ein Liebhaber unflätiger Ausdrücke, ein Beschimpfer olympischer Größen, ein Mörder, der zur Verfügung steht, und — wenn man alles sagen muß — eine rettungslos verfehlte Existenz. Dieser nette Ruf, der vorläufig ebenso unerschütterlich ist wie der Pic du Midi, mußte — ich gebe es zu — der gerechte Lohn für einen Schriftsteller sein, der zwar keinen Reichtum besaß, aber genügend unverschämt und zynisch war, der Prostitution seines Gedankens alle Martern vorzuziehen...."

„Pamphletist! Sicher bin ich Pamphletist, denn ich bin gezwungen, einer zu sein, da ich, wie ich es nur kann, lebe in einer gemein nichtigen und beschränkten Welt, mit einem rasenden Hunger nach absoluten Realitäten. Jeder Mensch, der schreibt, um nichts zu sagen, ist in meinen Augen ein Zuhälter und ein Elender, und darum bin ich ein Pamphletist. Aber für Geld ein Pamphletist zu sein...!"

„Ständig bin ich vor der Gelegenheit des Erfolges geflohen, wenn er gekauft werden mußte um den Preis der geringsten Konzession, während gewisse Triumphatoren in den Kot untertauchten. Ich habe es gewählt, zu leiden und vor Hunger zu sterben, während ich es ebenso machen konnte, wie so viele andere, um die Unabhängigkeit meines Gedankens zu retten" („Tierbändiger und Viehhüter", vgl. „Wege nach Orplid" VIII).

Das ist lautere Wahrheit. Und das ist ein Heroismus, der anzuerkennen bleibt, mag man sonst über Bloy denken, wie man will. Wie er aber die inhaltliche Bestimmung seines „Absoluten" verstand, darüber läßt er nicht den geringsten Zweifel. Und da lag natürlich ein Hauptgrund der Ablehnung, auf die sein Werk stieß. Er fährt fort:

„Ich bin vor allem, über allem römischer Katholik, und seit langer Zeit habe ich alle aus diesem Prinzip möglichen Folgerungen angenommen. Das ist mein Grund, mein Substrat. Wenn man das nicht sieht, kann man nicht verstehen, was ich schreibe."

„Ich bin auch und werde immer sein — für die Armen und Schwachen gegen die Mächtigen, für das Volk Gottes gegen das Volk des Teufels, müßte ich auch daran sterben. Aber unter der Bedingung, daß diese Armen oder diese Schwachen nicht ihren Kot gegen den Altar schleudern. Dann würde ich selber ein Mächtiger, um sie zu vernichten."

„Es ist wahr: Ich bin ein hitziger Katholik und ein unabhängiger, aber doch ein absoluter Katholik, der alles glaubt, was die Kirche lehrt. Wenn ich meine Glaubensgenossen schlecht behandle, was mir häufig passiert ist, so: weil ihre Feigheit oder ihre Dummheit in mir gerade den katholischen Sinn empört."

„Pamphletist... Ich bin doch etwas anderes. Aber wenn ich Pamphletist bin, bin ich es aus Empörung und Liebe, und meine Schreie stoße ich aus in düsterer Verzweiflung über mein besudeltes Ideal...."

„Sie haben jetzt, nicht wahr? begriffen, daß niemand mich kennen darf, weil nichts an meinem Geschick annehmbar ist ..., und ich gehe voran in die Verbannung an der Spitze meiner Gedanken in einer großen Kolonne des Schweigens." Das schrieb er am 28. Mai 1892.

Wenn man verstehen will, wie unerhört ihm und seinen Zeitgenossen seine Sendung vorkommen mußte, dann muß man bedenken, in was für eine Zeit er hineingesandt war.

Paul Claudel beschreibt sie aus eigenem Erleben: Es waren „die traurigen Jahre, da die naturwissenschaftliche Literatur in voller Blüte stand. Niemals schien das Joch der Materie gesicherteres Los des Menschen zu sein. Alles, was in der Kunst, in der Wissenschaft und in der Literatur einen Namen hatte, war ungläubig. Alle (sogenannten) großen Männer des ausgehenden Jahrhunderts hatten sich durch ihre Kirchenfeindschaft hervorgetan. Alles stand unter Renans Eindruck.... Eben erst war Victor Hugo wie ein Halbgott gefeiert aus dem Leben geschieden."[7]

Es war die Stunde des Materialismus und Liberalismus und Positivismus. Ein flacher Fortschrittsglaube beherrschte die Gemüter. Prosperität war das Ideal; und rosafarbener, aufgeklärter Humanitätsdusel der Ersatz für die Religion und die Sicherung gegen alle möglichen Rückfälle in die Zeiten des dunklen Mittelalters und jeglicher Barbarei. Ein verwaschenes Schönreden, ein Mitgehen mit dem Zeitgeist war auch bei gar manchen Katholiken an die Stelle kerniger, unabhängiger, im Ewigen verankerter Gläubigkeit getreten.

Es war die Zeit der „bien-pensants", der „wohlanständigen", „gutgesinnten", veräußerlichten Bürgerlichkeit, die blind für die soziale Not des beängstigend wachsenden Proletariats sich hinter eine überkommene, süßliche Fassadenfrömmigkeit flüchtete. In den Spuren von Léon Bloy hat noch kürzlich Georges Bernanos einen leidenschaftlichen Angriff gegen diese Art von „braven" Christen geführt, der bei aller Maßlosigkeit doch zu denken gibt („La grande peur des Bien-Pensants"; Paris 1931).

Und in diese Welt hinein schleuderte nun Léon Bloy seine Aufrufe und seine Urteile. Seine Todesurteile über eine dekadente Gesellschaft: Es gibt keinen „Fortschritt"! Es gibt keine rein bürgerliche „Anständigkeit"! Es ist nicht alles notwendig, sondern wir sind frei und sündigen und stürzen in hellen Scharen in die Gluten der Verdammnis! Es ist nicht alles relativ, sondern es gibt etwas Absolutes. Denn es gibt den Absoluten: Gott — den Schöpfer und den Richter!

---

[7] In der „Revue des Jeunes" — vgl. „Wege nach Orplid" VIII, 21 f.

Das war eine metaphysische Sprache, die keiner mehr gewohnt war. Das war Dynamit unter die stolzen Bauten des aufgeklärten Szientismus. Aber mit Bloy dachten und kämpften nur wenige. Hello, Barbey d'Aurevilly, Villiers de l'Isle Adam und dann Claudel! Praktisch stand Bloy zunächst einsam. Aber er gab darum kein Tüpfelchen preis von dem, was er als seine Sendung ansah.

Ihm war die Gnade zuteil geworden, die Menschen der Jahrhundertwende zum tiefen Gottesleben zurückzurufen. Im Verlauf dieses Auftrags wurde ihm bewußt, was er alles seinetwegen zu leiden hatte. Man kann die Gnade seiner Sendung in all den Einzelerkenntnissen ausbreiten, die er uns geschenkt hat. Man kann sie aber auch wie in einer zentralen Gabe geballt vor sich sehen. Und dann muß man wohl sagen, daß ihm der religiöse, der mystische Tiefenblick gegeben war — und zwar auf das Leiden Christi, in das alles Elend und alle Not der Welt für ihn einmündete; und daß er die lyrische Gabe besaß, davon zu singen auf eine Weise, die den Besten ungeahnt ans Herz griff. So hatte lange keiner von der gekreuzigten Liebe gesungen. Und von der Armut, der Verkanntheit und Einsamkeit.

„Sie müssen sehr unglücklich sein, arme Frau", sagte ein Priester zu ihr (es ist Clotilde), der sie ganz in Tränen aufgelöst vor dem ausgesetzten heiligen Sakrament knieen sah und der durch einen glücklichen Zufall ein wahrer Priester war. — „Ich bin vollkommen glücklich", antwortete sie. „Man geht ein in das Paradies, nicht morgen, nicht übermorgen, nicht in zehn Jahren. Heute geht man in das Paradies, wenn man arm ist und gekreuzigt."[8]

Das ist in Léon Bloy die tiefere Schicht. Sein Kämpfertum ist nur der Ausbruch seiner mystischen Glut. Und auch das gehört zu seiner „Begnadung", daß er aus dem Leiden kommt, ja aus leidenschaftlichen Kämpfen und aus der Wirrnis der Sünde. Denn mag man ihn oft allzu tränenüberströmt finden, allzu sehr mit ewigen Selbstbekenntnissen und Selbstanklagen beschäftigt: Es ist das alles denn doch das rührende Bekenntnis armer, zerrissener und getretener Menschlichkeit, die sich zu den Füßen ihres Schöpfers schleppt und alle Menschenscheu vergessend ihr Elend und ihre Sehnsucht zu ihm hinaufweint. „Ploremus coram Domino, qui fecit nos" — „Weinen wollen wir vor dem Herrn, der uns gemacht hat" (Ps. 94). Und es sollte wohl so sein, daß er, der Südländer, da hemmungsloser, oder sollen wir sagen kindlicher war, als wir unserer Art gemäß halten möchten.

Wie sehr in dieser Gabe eine unerhörte Unbedingtheit und Unbeirrbarkeit eingeschlossen war, haben wir gesehen — und das hat ihn ja zum Pilger des Absoluten gemacht. Aber es ist wichtig zu wissen, in welchem Grade er zugleich praktisch in seinem Familien- und Alltagsleben selber erfüllte, was er mit lauter Stimme nach draußen verkündete. Hier fühlen wir am deutlichsten, wie tatsächlich eine ganze Gnadenfülle diesem Einsamen geschenkt war. Und zugleich hebt er sich gerade durch diese Tat-

[8] „Geister, die um Christus ringen" („Die arme Frau") S. 98.

sache weithin sichtbar ab von den vielen religiösen Dilettanten, bei denen Reden und Tun so peinlich auseinanderfällt.

Er lebte von der täglichen Kommunion, bekannte sich als einen Katholiken des Skapuliers und des Rosenkranzes, erhob sich des Nachts, um das Totenoffizium zu beten, hatte eine große, liebreiche Sorge für die Armen Seelen, denen er reichliche Ablässe zuwendete, rang um die Seelen der Menschen, die ihm Gott zuführte, und trug die ungezählten Mühsale und Enttäuschungen seines Lebens als ein Simon von Cyrene — wenn auch gar oft unter Klagen und Anklagen, denn ein „Heiliger" war er nicht. Wir werden noch über dieses Kapitel zu sprechen haben.

Sie beteten viel bei ihm zu Haus. Stunden hindurch betete oder weinte er hinter dem Pfeiler einer Kirche verborgen. Die christliche Atmosphäre seines armen Heimes war so stark, daß gar manche Gäste dort den entscheidenden Anstoß erhielten, zur Kirche zurückzukommen. So Maritain und dessen Frau. So der spätere Abbé Debout und der berühmte Geologe Termier. Freidenker, Juden, Protestanten kamen durch ihn zum Glauben. Wie er denn überhaupt im persönlichen Verkehr, wie die Freunde versichern, von einer rührend schlichten, selbstlosen Güte und Milde gewesen ist. Auch Nietzsche war nicht der Übermensch seiner Bücher.

Er weckte in ihnen allen die Sehnsucht, von der er brannte, und die keine andere war als die der Vaterunserbitte um das Kommen des Gottesreiches. Gottes Herrlichkeit erwartete er mit der Ungeduld eines Menschen, der alle Verheißungen wörtlich verstand, der ihre Verwirklichung greifen wollte und darin von der Sinnenhaftigkeit der Menschen des Alten Bundes war. Von Jahr zu Jahr wurde er, „der Alte vom Berge", enttäuscht. Es war eine harte Schule der Loslösung von einer doch zu erdhaften Hoffnung, in die der Herrgott ihn nahm.

Er hatte seinen schönsten Roman, den von der armen Frau, ausklingen lassen in die berühmt gewordenen Worte: „Es gibt nur eine Traurigkeit, daß wir keine Heiligen sind." Nun stand er vor dem Tore der Ewigkeit. War er ein Heiliger geworden? In einem ergreifend aufrichtigen und unerbittlichen Brief gibt er sich darüber Rechenschaft.

„Dreißig Jahre sind es, daß ich das einzige Glück, die Heiligkeit ersehne. Das Ergebnis bereitet mir Scham und Angst. Es bleibt mir übrig, geweint zu haben, hat Musset gesagt. Ich habe keinen andern Schatz. Aber ich habe so viel geweint, daß ich auf diese Weise reich bin. Wenn man stirbt, so nimmt man das mit. Die Tränen, die man vergossen hat, und die Tränen, die man hat vergießen lassen, als Kapital der Seligkeit oder des Schreckens. Nach diesen Tränen wird man gerichtet werden, denn der Geist Gottes schwebt immer über den Wassern."

Die Grenzen sind bei Léon Bloy so scharf umrissen und sich aufdrängend, wie sein ganzes Wesen und seine Gaben von einer außerordentlichen Plastik sind. Es wäre unehrlich, wenn wir sie hier verschweigen wollten. Aber man verstehe uns richtig: Es soll damit nicht zurückgenommen sein, was uns an diesem Manne wahre Gnade scheint. Und es soll vor allem hier nicht etwa über das innerste Wollen dieses Gläubigen ein richtendes

Wort gesprochen werden. — Seine begeisterten Verehrer suchen gern von vornherein ein Gespräch über seine Einseitigkeiten und Übertreibungen abzulenken, indem sie auf seinen guten Willen und auf seine seelsorglichen Erfolge hinweisen. Aber beides schließt keineswegs aus, daß sich in seinen Büchern Maßlosigkeiten und Fragwürdigkeiten finden. Sie sind voll davon.

Wer nicht mit blinder Liebe Léon Bloy liest, der wird eines Tages überrascht innehalten oder das Buch unwillig zuschlagen. Nicht weil man auf das „Absolute" gestoßen ist, nein, weil man sich schmerzlich bewußt wird, daß sein Verkünder Léon Bloy an einer großen Einseitigkeit leidet. Sein Wort ist eine leuchtende Fackel, aber ihr Feuer steigt nach dem Wort der „Imitatio Christi" nicht ohne Rauch zum Himmel. Seine Stimme ist wie das Klingen einer dunklen Glocke. Aber eines Tages muß man sich eingestehen, daß die Glocke einen Sprung hat.

Vielleicht hat Léon Bloy das besser gewußt als seine unentwegten Lobredner. „Wenn Du meine Frau bist, so hast Du einen Kranken zu pflegen" („Briefe an seine Braut" 117). Es sei wie dunkle Tinte in seine innerste Quelle gefallen, meint er ein ander Mal. Und wenn wir dazu die Melancholie seiner Kindheit nehmen und die Photographien und Selbstbildnisse aus den verschiedenen Lebensabschnitten betrachten, dann fragt man sich unwillkürlich: „War er nicht wirklich krank?" Und stammt nicht vielleicht auch daher seine Unfähigkeit, mit dem wirklichen Leben äußerlich und innerlich fertig zu werden, seine unglaubliche Gereiztheit, das maßlose Übersteigern seiner persönlichen Erlebnisse und seiner Bedeutung, das gierige Aufnehmen fraglicher mystizistischer Dinge? Auch der Wahnsinn, in den die Prophetin versank, auf die er baute, hat ihn scheinbar nicht im mindesten kritisch gestimmt.

Seine Stärke ist die intuitive Schau. Er hat das tiefe Wort gesprochen, daß seine Seele „nur das versteht, was sie errät". Dafür fehlt ihm aber auf der andern Seite die Bewältigung der Wirklichkeit und die klare Organisation des Geistes. Die meisten seiner Bücher sind schlecht gebaut. Und in der Freude über eine Vision oder eine grelle Antithese (die er so liebt) macht er die Dinge allzu schnell zu Symbolen seiner innern Welt. Das ermöglicht ihm eindrucksvolle rhetorische Wirkungen, aber es entwertet diese auch wieder, da die Wirklichkeit oft nur zu einem Teil in seine Bilder eingegangen war und darum auch die Beziehung zu ihr lose bleibt.

Man hat gesagt, Léon Bloy sei als ein Mensch des Mittelalters, ja als ein Zeitgenosse des Origenes in die Dritte Republik hineinversetzt worden. Man versteht, was damit gemeint ist. Aber anderseits muß man auch sagen, daß Léon Bloy in vielem ein typischer Vertreter der fin-de-siècle-Stimmung ist. Er steht neben Baudelaire, Rimbaud, Huysmans und den schon genannten Barbey d'Aurevilly und Villiers de l'Isle Adam, von denen Hermann Platz sagt: „Ihr verkrampftes, an Abgründen entlang taumelndes, vergebens nach Abgeklärtheit ringendes Künstlertum war der typische Ausdruck einer Seelenlage, die inmitten positivistisch-natura-

listischer Siegesfanfaren eigenständig und doch hoffnungslos einen im Blute liegenden Supranaturalismus herausschleudern mußte."[9]

Daher stammt das in seinen Büchern wie Feuerschein noch einmal groß auflodernde romantische Element, daher seine realistische Sprache, daher, worauf Fumet hinweist, seine Vorliebe für die Gestalt der Dirne. Das ist ja nur eine seiner Übertreibungen oder Verkürzungen, daß die Frau nur als Dirne oder als Heilige besteht. So wie der Kaufmann selbstverständlich ein Schurke und Leuteschinder ist („Das Blut des Armen" Kap. XVII).

Im Religiösen hat dieser revolutionäre Reformator nicht nur wenig Geduld, sondern auch wenig objektive Liebe, insofern er seine Glaubensbrüder (und die Hirten der Herde) maßlos angreift und beschimpft, auch die Bischöfe, ja den Heiligen Vater nicht verschont, wenn sie seine Lieblingsanschauungen nicht teilen. Wir haben gehört, mit welcher Entschiedenheit er sich auf die Seite der Kirche stellt. Aber man ist erstaunt zu sehen, wie sein Temperament ihn denn doch gar häufig zu Äußerungen hinreißt, vor denen wenigstens sein katholisches Gefühl ihn hätte warnen müssen, wenn er schon keine gründlichen theologischen Kenntnisse besaß. Wie leidenschaftlich hat er sich gegen Bossuet, den heiligen Kirchenlehrer Franz von Sales, die Dominikaner, die von der Kirche sooft beglaubigten und empfohlenen Exerzitien des hl. Ignatius, gegen die Ritenkongregation, gegen die verschiedensten Priester und Ordensfrauen gewandt!

In einer Pfarrei betet der Kaplan den Rosenkranz auf Französisch. Bloy betet ihn auf Latein. Der Rosenkranz des Kaplans ist „teuflisch". Übrigens ist sehr vieles teuflisch und vom Teufel: das Automobil, die Ärzte, ja „alles, was modern ist, kommt vom Teufel". Darüber kann man lachen. Aber er meinte es ernst. Seine große Idee war die Heiligsprechung des Christoph Kolumbus. War vor allem die Erscheinung von La Salette. Und dann das „Geheimnis", das ihm die fragliche Veronika übermittelt hatte. Immer hat er einen Hunger nach dem Außerordentlichen der Mystik, — und als ihm ein Priester begegnet, der ihn in eine mystisch-symbolische Auslegung der Schrift einweiht, da stürzt er sich mit Leib und Seele in das Zwielicht dieser neuen Welt — und scheint ein bißchen zu vergessen, daß es dem Katholiken nicht genügen kann, eine Behauptung bloß auf eine Schriftstelle aufzubauen, sondern daß erst die Überlieferung und Lehrverkündigung der Kirche ihren Sinn sicherstellt.

Léon Bloy will von einer Unterscheidung zwischen Rat und Gebot nichts wissen. Die tägliche Kommunion gilt ihm als ein striktes Gebot. Christus habe wohl für die Sünden der Tat, nicht für die der Unterlassung genuggetan. Die Kirche vernachlässige seit drei Jahrhunderten ihre Sendung[10]. Und wenn ein Priester einmal ein wahrer Priester ist, dann ist das eine Ausnahme. Daß die schlichte und nicht selten sehr dürftige Alltagswirklichkeit der christlichen Gemeinde in mystischer Weise nur eine Auswirkung und Fortdauer der Menschwerdung ist, daran denkt er

[9] Hermann Platz, Geistige Kämpfe im modernen Frankreich S. 583.

[10] Belege bei Alphonse de Parvillez, La bataille autour de Léon Bloy: „Etudes" vom 20. Mai 1931, S. 472 ff.

nicht. Auch dem Völkerapostel wurde der „Stachel des Fleisches" gelassen, damit die Gnade in der Schwachheit ihre Kraft erweise.

Hinzu kommt eine seltsame trinitarische und eschatologische Theologie. Und sie nimmt einen breiten Raum in seinen Büchern ein, ja ist wie eine ständig vorhandene Unterströmung. Man muß sich an manchen Stellen wirklich Mühe geben, nicht an montanistische Vorstellungen zu glauben. Immer wieder hören wir von einem Reiche des Geistes, welches das des Sohnes in ähnlicher Weise vollenden soll, wie der Neue den Alten Bund vollendet hat. Die Ohnmacht Gottes, das Paradies des Leidens, das Heil in den Händen der Juden — das sind alles mehr oder weniger absonderliche, dunkle, immer gerade noch richtig deutbare Anschauungen. Aber in ihrer Gesamtheit, in ihrem verwirrenden und berückenden Glühen lassen sie auch hier auf geistigem und theologischem Boden die Frage wach werden, ob das alles so ganz gesund ist.

Es ist gewiß nicht die Schuld Léon Bloys, wenn in einer wenig klaren Arbeit über seinen Katholizismus als Mystik jüngst Sätze wie dieser über seine Theologie sich finden: „Der Heilige Geist, der Ungehorsame aus Prinzip, hat in die Schöpfung, durch die Schöpfung selbst, die Erbsünde hineingetragen." Und: „Christus hat, mit Hilfe seines guten Willens, die Pflicht, die verstreute Substanz (Gottes) wieder sammelnd zurückzuholen."[11] — Aber ist Bloy ganz unschuldig daran, daß man ihn so mißverstehen kann? Wie derlei Dinge sich dann weiter auswirken, sieht man z. B. an der Besprechung der genannten Arbeit in der „Deutschen Literaturzeitung" (24. Mai 1936), wo von der „absonderlichen, geradezu pathologisch anmutenden Lebensform Léon Bloys" die Rede ist[12].

Es gibt gewiß eine hassenswerte „Bürgerlichkeit". Aber nicht jeder antibürgerliche Vorstoß ist darum allein schon im Besitz der vollen Gesundheit. Es gibt auch das „épater le bourgeois" und den Reiz der extraordinären Behauptung und die Anziehungskraft des Exzentrischen und Illuministischen. Vielleicht kann an keinem Beispiel wie an dem Paul Claudels verdeutlicht werden, daß es hier keineswegs um restloses christliches Ernstmachen auf der einen und um verbürgerlichtes Christentum auf der andern Seite geht. Es geht vielmehr um die Frage nach der Gesundheit und Fülle in Christus. (Nicht also um die „Mitte" des „gesunden" Menschenverstandes, der die Torheit des Kreuzes nicht versteht, die gerade zur christlichen Gesundheit gehört.)

Claudel spielt die brausende Orgel des ganz großen, begnadeten Dichters. Sein Lied ist von ungebrochener, strahlender Gläubigkeit. Auch er ein Bekehrter, ein Künder des Absoluten ohne Abstrich. Er verlangt den Verzicht auf alles Irdische und Relative. „Seine Darstellung des katholischen Menschen gipfelt in der Verklärung des freiwilligen Opfers, des Sichverzehrens für Gott" (Violaine)[13]. Er hat mit Bezug auf die fran-

---

[11] Martha Romeissen, Katholizismus als Mystik bei Léon Bloy. 8° (68 S.) (Leipzig 1935, S. Hirzel) M 3.—.

[12] Besprechung von Hermann Zeltner, Göttingen, in der genannten Nummer Spalte 877 f.

[13] Dr. Paul L. Kämpchen: „Leuchtturm", Januar 1937, S. 238.

zösischen Klassiker einmal gesagt: „Wer würde, wenn er sie liest, ahnen können, daß ein Gott für uns am Kreuze gestorben ist? Das muß unbedingt aufhören."

Aber Claudel ist körperlich von bauernhafter Gesundheit. Er hat Zeit seines Lebens froh und bewußt in einem verantwortungsvollen Beruf seinen Mann gestellt: er war bis an die Altersgrenze Botschafter. „Ich widme eine halbe Stunde täglich der Dichtung", schreibt er am 11. Januar 1908 aus Tientsin an Rivière, „und den Rest der Zeit meiner Familie und meinen Arbeiten als Magistrat und Bürgermeister der kleinen Stadt, die ich hier zu verwalten habe."[14] Er meint, das tue dem Dichter gut. Er warnt den jungen Rivière davor, „freier" Künstler zu werden: „Ach, ich weiß nicht, aber mir scheint, es ist besser, Holzschuhmacher zu sein, als das Leben eines X... zu führen. Ich denke immer an die tragischen (!) Gestalten, wie Villiers de l'Isle Adam und Verlaine, mit ihrem letzten Rest von Talent, das ist wie die letzten Haare eines alten, angefressenen Pelzes.... Und Sie sind verheiratet!" Der Gedankenfreiheit und der Ursprünglichkeit der Dichtung selbst wegen solle der Dichter die Pflicht und Zucht einer alltäglichen Berufsarbeit kennen[15].

Paul Claudels Dichtung kennt die Sünde und das Kreuz, aber die Krone seines Christentums ist der Osterjubel, wie er die Krone des Christentums überhaupt ist. Nie hat wahres Christentum das Leid um des Leidens willen gepriesen! — Sein ganzes Werk atmet die Siegeszuversicht des Glaubens, der sich als Kind Gottes in allen Stürmen geborgen weiß, und die optimistische Freude an der Welt, die Gottes Werk ist — und am Schaffen des Menschen, der in der Entfaltung seiner Kräfte Gottes Auftrag erfüllt. Man lese die „Gedanken und Gespräche" und lasse sich tragen von der freien Weite, in der hier Welt und Technik und der Rhythmus des modernen Menschheitslebens gesehen sind.

„Die ganze Welt ist (heute) in unsere Hände gelegt worden, muß man nicht etwas aus ihr machen? nicht nur zu unserem eigenen Nutzen, sondern zum Ruhme Gottes? Es ist ja beinahe mit Händen zu greifen: Die ganze Erde, diese endlich allgemein katholische Besitzergreifung der ganzen Erde ist etwas zu Großes für unsern persönlichen Nutzen. Man muß etwas anderes aus ihr machen.... Wie schön wird das Schicksal der Menschen der Zukunft sein, die in sich jene drei Dinge vereinigen können: den Glauben, die Macht und (die) unerschrockene Freude.... Wir, wir müssen der Kreatur helfen, auf daß sie aus dem Dienst des vergänglichen Wesens übergehe zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, die einem reinen Spiegel gleicht..., damit die Kreatur endlich hingelange bis zu ihrem Schöpfer."[16]

Auch so kann christliche Absolutheit aussehen!

Es wäre unsinnig, Léon Bloy einen Vorwurf daraus zu machen, daß er nicht Paul Claudel ist. Aber man empfindet bei einem solchen Vergleich besser, was für einen Klang die Stimme des andern hat. Es wird auch

[14] Robert Grosche, Paul Claudel (Hellerau 1918, Hegner) S. 62 f.
[15] Briefwechsel mit Rivière S. 174 u. 182.
[16] Paul Claudel, Gedanken und Gespräche (Luzern 1936) S. 232 ff.

offenbar, wie jeder nur eine Teilspiegelung der ganzen Fülle des Christus ist. Und so stehen diese beiden Namen Bloy und Claudel hier am Ende nebeneinander, wie sie am Anfang nebeneinander standen. Und vielleicht können wir unsern Gedanken so formulieren: die Tränen und die Armut und die Mystik Léon Bloys, ja! Aber hineingenommen und verklärt in die kindhafte und frohe Sieghaftigkeit des christlichen Osterglaubens und Osterreichtums, wie sie die Werke Claudels widerstrahlen.

Nicht für Léon Bloy oder gegen Léon Bloy, sondern Léon Bloy so gesehen, wie er wirklich ist. Auch mit seinen Grenzen. Aber wer die Grenzen hinter sich läßt, der dringt bei ihm in ein Land mit reichen und tiefen Brunnen, und der Himmel darüber steht in lauter Glut.

Unendlich und Unbegreiflich

Von Erich Przywara S. J.

Drei große Fassungen des Unendlichen zeigt die Geschichte. Für das antike Denken ist das Unendliche das unterst „Grenzenlose" (apeiron), die negativ passive „Möglichkeit zu allem" (dynamis) des „Urstoffes" (hyle), dem als „Grenze" (peras) die „Form" (morphe) als „Eidos" gegenübersteht: das Wogen der unendlichen Möglichkeiten, das je neu in die umgrenzte Gestalt gebändigt wird. Das Möglichkeits-Nichts des Geschöpflichen ist unendlich und unbegreiflich, das Vollendet und Um-sich-Geschlossen des Göttlichen ist die Klarheit der Reinen Form, die diesem reinen Stoff gegenübertritt, ihn zu Ihrer Klarheit hinaufzugrenzen und hinaufzugestalten. — In der Linie von Augustinus zu Thomas von Aquin zu Nikolaus von Cues kehrt sich das geradezu um. Gottes eigenstes Wesen ist Unendlichkeit und darum Unbegreiflichkeit. Für Augustinus entbindet der „verborgene Gott" das „Suchen, um zu finden", daß der „unermeßliche Gott" entfessele das „Finden, um zu suchen" (In Ioh. tract. 63, 1) und der „unbegreifliche Gott" zu Sich anziehe ins Unendliche das „Wachsen im Suchen des Unbegreiflichen" (De Trin. XV, 2, 2). So bestimmt sich — gemäß Thomas von Aquin — das antike negative Möglichkeits-Unendliche durch dieses göttliche positive Akt-Unendliche: unendliches Werden der Kreatur (infinitum potentiā), weil Unendliches Sein (infinitum actu: S. Th. 1, q. 86, 2). So verhält sich endlich — für Nikolaus von Cues — das unendliche Werden zum Unendlichen Sein wie dessen „Ausfaltung" (explicatio), aber nicht nur im je Unerschöpft und Unerschöpfbar des Unendlichen Seins, sondern geradezu in Seinem „Mehr je Mehr", bis das Unendliche Sein als das Eins der beiden Unendlichkeiten erscheint, die im Geschöpflichen sich widersprechen, unendlich Groß und unendlich Klein (idiota de sapientia). — Von Kant zu Hegel wird diese flutende Spannung zwischen Gott und Geschöpf zur immanenten Spannung im Geschöpf: sei es in der statischen Dialektik Kants, darin die Göttlichkeit des idealen (transzendentalen) Subjekts das Werden des empirischen Subjekts sowohl aufruft wie immer neu als unvollkommen und fehl (bis zu einem „radikalen Bös") richtet und abstößt; — sei es in der

dynamischen Dialektik Hegels, darin die absolute Logik des reinen Geistes sich als je neues Widerspruchsspiel zwischen These und Antithese des geschichtlichen Geistes begibt. So aber gerade geschieht zuletzt eine neue Demaskierung einer „reinen Endlichkeit" (im Ausklang aller Kantianismen und Hegelianismen in die Philosophie Heideggers und Jaspers'). Denn das immanent Göttliche (der „Deus in nobis" des Opus posthumum Kants) ist Stachel und Fluch im Fleisch der Kreatur: alles eigenständig Kreatürliche so lange als unzulängliches und fehlhaftes und abstürzendes Gottwerden zu richten, bis einzig ein dämonischer Dynamismus des Nichts übrig bleibt. Und die positive Unbegreiflichkeit Gottes entward dann zur negativen „Irrationalität" dieses je neuen Widerspruchs zwischen titanischem Wie-Gott und verzweifeltem Wie-das-Nichts.

Aug in Aug zu dieser letzten Entwicklung versucht Gerhard Kraenzlin in einer seltsam unbekümmerten Direktheit (die bis in den mühelos plaudernden Stil geht) eine „Philosophie des unendlichen Menschen"[1]. Die antike Unendlichkeit erscheint ihm als die einer „menschenleeren, gegenständlichen Weltphilosophie" (37) und darum als die eines „Schöpfergottes": „je unmenschlicher die Welt, desto unerbittlicher ist sie dem Regiment einer Gottheit verfallen" (55). Dagegen hat in der Entfaltung vom Alten zum Neuen Testament „die unendliche Menschlichkeit selber die Augen aufgeschlagen" (84). Hier „zeichnet sich unsere wissenschaftliche Grundauffassung von der Alleinwirklichkeit der unendlichen Menschlichkeit deutlich ab" (89). Aber „Jesus hat die Grundthese des unendlichen Idealismus nur unvollkommen durchgeführt.... Die Lehre Jesu hat wohl eine transzendentale unendliche Tiefe, es fehlt ihr aber die transzendentale unendliche Breite" (89). Dagegen schaut „im Lichterglanz einer Unendlichkeit ... die menschliche Natur von Rousseau auf uns herab" (478) und „öffnet eine rein personalistisch unendliche Menschlichkeit ihr Tor" (479). Mit Kant „beginnt ... die Philosophie von der unendlichen Menschlichkeit" (145), und Hegel erscheint als „der größte Theoretiker der unendlichen Menschlichkeit" (186). Aber der „reine Idealismus" der „unendlichen menschlichen Wirklichkeit" (652) vollendet sich für Kraenzlin erst eigentlich in der Auseinandersetzung mit der „existential kritischen Anthropologie" (399 ff.) „meines Lehrers Eberhard Grisebach" (403) und der für ihn dieser zugeordneten „Religionsphilosophie von Erich Przywara" (644 ff.). D. h. Kraepelin stellt seine Philosophie und Religion des „Himmelreich" als der „unendlichen menschlichen Welt" (660) gegen die Demaskierung des endlichen Menschen. Alle geschichtlichen Philosophien und Religionen sind nichts als „eine ungeheure Vielheit von Seinsmöglichkeiten des unendlichen Menschen" (410). „Alle Wirklichkeit" ist „nur eine Seinsmöglichkeit des unendlichen Menschen, alles Sein ist eine Erscheinungsweise der unendlichen Liebe" (383). „Der reine Idealismus kennt nur eine unendliche menschliche Wirklichkeit. Und die Religion ist das unmittelbare Bewußtsein der Unendlichkeit des Seins und zugleich

[1] Gerhard Kraenzlin, Die Philosophie vom unendlichen Menschen (VIII u. 664 S.) Leipzig 1936, S. Hirzel. M 20.—.

die unmittelbare Gewißheit von der Menschlichkeit dieser Unendlichkeit, das Bewußtsein von der Einheit einer unendlichen Welt und einer unendlichen menschlichen Innerlichkeit" (652). „Im transzendentalen Seinshorizont des unendlichen Menschen hat sich ... objektive und subjektive Religion in eine höhere Einheit aufgelöst. Denn der unendliche Mensch ist der Inbegriff alles unendlichen Seins und zugleich der Repräsentant einer unendlichen menschlichen Innerlichkeit" (659). Das ist in Wahrheit eine durch Problematik unbeschwerte Rhapsodie des kantischen Verhältnisses zwischen transzendentalem und empirischem Subjekt: „das ... Verhalten des Menschen besteht darin, von der existentiellen Endlichkeit aus nach der personhaften Unendlichkeit emporzustreben und sich ihr hinzugeben" (506); „der einzelne existentiell endliche Mensch geht in der Seinsdimension des personalen unendlichen Menschseins auf" (443). —

In einer nicht wenig verwandten Unbekümmertheit sucht Paul Th. Hoffmann die „Welt vor Gott" so zu zeichnen[2], daß zwar der „Boden der protestantischen Kirche" die Grundlage ist, doch unter der „Frage, ob dieses religiös-kirchliche Gebäude nicht immer mehr zu einem Tor ins religiöse Neuland werde" (2). Echter Geist der Reformation weht gewiß in der Art, das Natürliche „zugleich" als das „Dämonische" zu sichten (16, 25 usw.). Aber dann erscheint dieses Dämonische nicht nur als „Möglichkeit zum Segen und zum Fluch zugleich" (24), sondern zum Sinn einer „Erfüllung des Dämonischen und dessen Fruchtbarmachung und Überwindung" (209), ja, „eben unsere dämonische Natur ist ja schon ihrer Anlage nach ... ein Ausfluß der göttlichen Gnade" (297). Ebenso treten aus dem Buch gewiß die Grundlinien des wesentlich Christlichen heraus, Erbsünde (237), Menschwerdung (298), Erlösung (276), aber grundsätzlicher noch als reine Bild-Worte für die „allgemein-göttlichen Werte" (278 ff.). So baut Hoffmann eigentlich eine neue „natürliche Theologie" der Erfahrung Gottes im gesamten Bereich des Geschöpflichen: Gott „ist in allem und ist doch darüber hinaus immer unendlich mehr" (12); Er ist „der letzte Sinn der Welt" (3) und „als letzter, höchster Sinn auch Sinnerfüllung" (5), und doch „noch viel mehr" (4). So heißt die Grundlehre dieser Erfahrung des Unendlichen Gottes im All der Welt: „wir reifen selber nur dem Göttlichen entgegen, wenn wir Gottes Willen erfüllen, und wir erfüllen Gottes Willen nur, wenn wir den großen Mächten dienen, darinnen die Werte seiner Schöpfung auf Erden verwirklicht sind" (335), — im Aufstieg mithin „von der Weltfrömmigkeit zur Himmelsfrömmigkeit" (258) und von „Gottverbundenheit" zu „Gottversunkenheit" (262). Offenbarung ist etwas, was jeder Religion und auch der Metaphysik eigen ist: „der Grund geht in die Tiefenunendlichkeit Gottes, mag diese Tiefe im Bilde des Tao, des Nirwana, des Lichtreiches Ahuramazdas, der durch die germanische Götterdämmerung geläuterten Welt oder des christlichen Himmelreiches erschaut und gesucht werden" (269). Folgerichtig dazu ist Gott „die lebendige Einheit aller Werte" (309), und „jede wahrhaft lebendige Religion" steht unter den „regulativen Ideen" dieser Werte als ihren „Kennzeichen"

[2] Paul Th. Hoffmann, Die Welt vor Gott. (379 S.) Jena 1936, Eugen Diederichs. M 9.50.

(349): von der „Wert-Idee des Vitalen" (352 ff.) zur „wirtschaftlichen Wert-Idee" (354 ff.) zur „Idee des Rechts" (357 ff.) zur „völkischen Idee" (359 ff.) zur „sittlichen Idee" (364 ff.) zur „Idee des Wahren" (366 ff.) zur „Idee des Schönen" (368 ff.) zur „sozialen Idee" (370 ff.) zur „religiösen Idee" (372 ff.). Der Entwurf Hoffmanns deutet also schließlich in gleicher Weise wie der Kraenzlins auf das „göttliche Universum" Schleiermachers zurück, nur daß dieses bei ihm die besondere Note des „Wertes" Lotzes und der südwestdeutschen Kant-Schule trägt, wie er zuletzt im „Sinn" Sprangers ausformuliert ist (4). Es ist „natürliche Theologie" im Begriff der Aufklärung, d. h. als Optimismus der „reinen Natur" gegen das Geheimnis des Kreuzes. Dieser Optimismus des „ausgeleerten Kreuz Christi" (1 Kor. 1, 17) verbindet Hoffmann mit Kraenzlin. Er nimmt beiden, genau wie in der Aufklärung, allen Blick in die Tiefe des Lebens. —

Das Bild einer der größten deutschen Kaiserinnen und das des größten deutschen Musikers sprechen hier das unerbittliche Gericht: Kaiserin Adelheid, die Gemahlin Ottos des Großen, und Johannes Sebastian Bach. Gertrud Bäumer, in ihrer meisterhaften Zeichnung Adelheids[3], läßt alles Große dieses Lebens entspringen aus dem Opfer der Selbstauslieferung, das ihre Mutter, Königin Bertha, zu bringen hat, da sie sich König Hugo von Italien vermählt. Königin Bertha will seine Werbung ablehnen, weil sie zurückschaudert vor dem Pfuhl der Verworfenheit dieses Königs und seines Italien. So ringt sie mit Odo von Cluny, dem heiligmäßigen Begründer der großen Reform. „Odo blickte eine Weile schweigend auf den glimmenden Buchenklotz des Feuers, hob dann plötzlich den Kopf und sah der Königin mit einem so abgrunddunklen Ernst seiner mächtigen Augen ins Gesicht, daß sie erschauerte. Mit allem, was wir tun und erleiden, Frau Königin, stehen wir heute in einer Welt, die verworfener und verlorener ist als je zuvor. Der Atem ihrer Taten ist böse. Die Königin sah ihn fragend an. Ich will damit sagen, Frau Königin, daß wir das Böse auf jedem Wege treffen, den wir gehen. Wir entrinnen ihm nicht — wir dürfen ihm nicht entrinnen wollen, fügte er rasch und kämpferisch hinzu. Wir dürfen nicht fragen, wo wir vermeiden können, der menschlichen Verderbnis zu begegnen. Wir haben unsern Dienst zu tun: Gott den Weg zu bahnen" (83). „Er hatte den Arm auf das Knie gestützt und beschirmte die Augen mit der Hand wie ein Seher: Vielleicht wird Gottes Wille Euer Geschlecht noch einmal zum Werkzeug seiner großen Absichten machen. Doch es ist vermessen, fügte er rasch hinzu, mit menschlichen Gedanken sein Dunkel zu verletzen. Dennoch blieb er in Sinnen versunken. Die Königin fühlte sich von dem Dunkel vor ihr angerührt, wie wenn etwas ihre Hand erfaßte. Sie zitterte. So weit trug, was sie jetzt tat! Mir ist, Abt Odo, sagte sie leise, wenn ich den Weg blind gehen könnte, würde ich ihn gehen. Mit geschlossenen Augen ins Dunkel, geführt von einer Hand, die um den Weg und das Ziel weiß" (87). „Abt Odo hatte, den Blick auf die Königin geheftet, nachdenklich zugehört; der Schatten über seinem

[3] Gertrud Bäumer, Adelheid, Mutter der Königreiche. (640 S.) Tübingen 1936, Rainer Wunderlich. M 9.50.

ernsten Gesicht hatte sich verdunkelt.... Was geschehen wird, das Unerschaffene, läßt sich nicht errechnen: Geburt aus dem Dunkel Gottes und des Teufels. Alle Tat kommt aus dem Dunkel und zielt ins Dunkle. Es gibt keine Sicherheit. Alles muß auf Gott gewagt werden, dessen Wege nicht unsere Wege sind" (88 f.).

In diesem Schritt öffnet sich das Reich der Ottonen als die Erneuerung des Heiligen Reiches Karls des Großen. Aber dieses Sich-öffnen selber geschieht in jedem seiner entscheidenden Augenblicke als ein Sich-aufgeben ins Dunkel. So ist es, da Adelheid, als Gemahlin Lothars, Otto zu Hilfe ruft gegen Berengar: „das Leben hängt ohnmächtig über einem dunklen Abgrund" (121). So ist es, da Lothar stirbt und Adelheid verlassen Berengar überliefert ist: „ihre dunklen Augen starrten blicklos ins Leere. Um ihren Mund spielte ein Lächeln.... In jener Zeit kannte die Sprache ein Wort, das hieß Leidlust — das bedeutet einen Schmerz über den Schmerz hinaus, den letzten eisigen Gipfel des Leids" (153). So geht Adelheid durch das Dunkel hindurch. „Sie arbeitete an einem Altarbehang und nahm als Muster jene Sarkophagplatte mit den geflügelten, drachengeschwänzten Löwen neben dem Rebstock und dem Kreuz über dem Erdball.... Ihr Herz übersetzte das Bild: hinter allem Zerbrechlichen, Zerrissenen, Getrennten bleibt etwas ganz und heil.... Das Kreuz herrscht — was heißt das? Der Tod herrscht, das Leid ist Imperator. Es drehte sich in ihr um: Das Glück herrscht nicht. Das Leid ist größer — das Leid ist edler als das triumphierende Glück. Sie fühlte: Dies ist wahr, trotzdem es dem Weltlauf entgegenstand" (172). „Dies Dennoch! zum äußern Schein des Weltlaufs ahnen, das ist der Weg zu Gottes Geheimnis" (186). So wird Adelheid die consors regni des großen Otto. „Aus dem finsteren Tal ihrer tiefsten Not war sie durch Steine und Dornen, durch feuchte Nacht und sengende Glut emporgekommen und stand mit blutenden Händen und wunden Füßen im Morgenlicht auf der Via sacra, die einen neuen Schwertträger Christi nach Rom führen würde. Und sollte mit ihm gehen" (194). So kann sie Otto helfend zur Seite stehen, da sein Konflikt mit Papst Agapet entbrennt: „Wer bin ich, wenn ich nicht Michael bin, der Gesandte Gottes? hörte sie ihn fragen. Was ist mein Reich? — — rief er. Und leise wie in Andacht flüsterte er: Der Schemel Seiner Füße — — Und noch einmal: Die Burg Gottes in der Welt. Gottes Burgwart. Auf diesem Felsen — — erinnerte er sich suchend der Herrenworte. Der Fels Petri — — auf ihm steht Gottes Burg — — nach seinem Ratschluß. Er erwachte, und seine Hände tasteten nach ihr. Gottes Burgwart — sagte sie schluchzend von Liebe zu seiner Größe und seiner Not und warf die Hände um ihn" (246).

In dieser „bekennenden Liebe zum Dunkel, zum Leid, zur Not — — zum Kreuz" (258) schließt Adelheid sich zurück und zusammen mit ihrem Geschlecht: da Königin Bertha ihr das Gespräch erzählt, „das sie vor 15 Jahren in Romanum Monasterium mit Odo von Cluny gehabt hatte" (263), und da Äbtissin Erginhilde, die alte Herzogin von Schwaben, die Großmutter, die Linien der Einen „Führung", von der Königin Bertha spricht (263), ins Letzte ausdeutet: „Wer Gottes Werkzeug ist, steht

immer in der Mitte — wo die Stürme sich in Wirbeln begegnen" (264 f.). In diesem Geist leidet sie mit Otto die Nacht zur glorreichen Hunnenschlacht durch: „Mit einem Seufzer, aus dem eine tiefe einsame Traurigkeit brach, sagte er leise und scheu in lateinischer Sprache: Warum hast du mich verlassen? und sein Kopf sank mit geschlossenen Augen schwer auf die Schulter. Das Reich — reckte er sich dann auf, und seine Hand griff zur Seite wie zum Schwert — das Reich — Dein Reich! murmelte er. Der stumme Blitz, der ihn umzuckte, zeigte der Königin seine Augen weit geöffnet. Willst du es verderben? Durch mich? ... Die Königin barg ihr Gesicht auf den Knieen. Ihr Herz schlug wild. Ihre Lippen sehnten sich nach der zuckenden Hand neben ihr. Aber sie wußte, sie mußte ihn allein lassen. Er schrie zu Gott, verstand sie. Gott würde ihm antworten. Von fern hörte man die Glocke, die zur Matutin läutete. Christus regnat, Christus vincit — flüsterte der König mit fragendem Ton. Einmal kommt der König der Könige zum Gericht über seine Feinde. Seine Augen, rief er, wie ein Priester vor dem Altar, sind wie eine Feuerflamme, und viele Kronen sind auf seinem Haupt" (359 f.).

So dient Adelheid dem Geheimnis des Reiches, durch den Tod ihres Gemahls und ihres Sohnes hindurch und hindurch durch allen Zwist, der das Eine Reich zu zerreißen droht. Es ist ein Hindurch durch den letzten tödlichen Zweifel: „Irre ich mich in Dir, Du Allherrscher und Herr der Weltzeiten? Ist das Ziel, dem ich von Kind an mein Leben bestimmt fühlte, ein Traum unserer Hoffart? Das Sacrum Imperium — ist es vor Deinen Augen die Vermessenheit unserer Schwäche, es herbeiführen zu wollen?" (560). Aber so wird es das Hindurch in das abschließende Gespräch mit Odilo von Cluny, das den Kreis zurückschlingt zum Gespräch Königin Berthas mit Odo von Cluny. „Wem die Hut des Reiches anvertraut ist, der muß sich seiner Feinde erwehren. Ich habe oft zwischen den Feinden gestanden. Es war mein Geschick. Und ich wußte: der eine ist nicht gut, der andere ist nicht böse — es ist ein Schluchzen in ihrer Stimme — aber ihr Streit ist böse, und er gewinnt Macht über sie.... Wer wird den Kreislauf des Bösen unterbrechen? Er ist unterbrochen, ehrwürdige Kaiserin, sagte Odilo feierlich. Vor 1000 Jahren ist die neue Weltzeit angebrochen. Seitdem wiegt die Liebe und die Not um Gott schwerer als die Sünde. Immer schon wog sie schwerer, aber nun ist es uns offenbar. Der Kreislauf unseres Lebens liegt im Jahr des Herrn. Niemand reißt es aus dieser Bahn. Wir leben im Imperium der Passion" (637). Eben darum aber geht auch die „Mutter der Königreiche" in die ganze Vergessenheit ein: „Nach 200 Jahren führte der Rhein seine Hochwasser von den Schneegipfeln hinunter, riß das Kloster fort und begrub den Sarg der Kaiserin Adelheid auf seinem Grunde. So wurde das Wort an ihr erfüllt, das größer ist als alle steinernen Denksprüche von Menschen — — wenn der Wind darüber geht, so ist sie nimmer da, und ihre Stätte kennt sie nicht mehr" (640).

Dieses „Imperium der Passion", als die wahre „unendliche Menschheit" und wahre „Welt vor Gott" (wie Kraenzlin und Hoffmann sie wollen,

aber verfehlen), läßt L. G. Bachmann[4], mit einer erstaunlichen Kraft der Ahnung, in Bachs „Kunst der Fuge" einmaligen Klang werden und in ihr das Leben Bachs als „Introduktion, Toccata und Fuga über B-A-C-H" sich vollenden. In Kraft alleinigen „Spielens für Gott" (63), worin er mit dem Franziskaner Cernohorsky, Bruder zu Bruder, sich findet (63), und in Kraft der Musik als der „Stimme Gottes", wie er sein Werk gegen den Superintendenten Dr. Deyling verteidigt (87 ff.), so ringt Bach an der Orgel mit Friedrich dem Großen: „Da rief er seinen Gott zu sich herab und spielte nicht mehr für den Fürsten dort auf der Empore, sondern für seinen Schöpfer, dem er zu Lob und Ruhm durch seine Werke ein unvergänglich Denkmal zu setzen bestrebt war. Und wie ein Rausch erfüllte es ihn, der sonst so klar und überlegend spielte und schuf, und wie ihn höherer Geist beseelte, so wuchs sein Spiel hoch über ihn hinaus, was er bisher geboten. Als er geendet, stand der König neben ihm. Lange und ohne jeglich Wort ruhte der tiefe Blick der blauen Augen auf ihm. Daraus las Bach, daß er gesiegt. ‚Er hat durch seine hohe Kunst mich überwunden', gestand Friedrich der Einzige" (396). Aber aus dem Thema, das Bach von ihm empfängt, gebiert sich die „Kunst der Fuge". „Der Dreiklang, die Konsonanz stand klar und in sich abgeschlossen da, gleich der Vollkommenheit des Schöpfers, keiner Fortsetzung mehr bedürftig, in wahrhaft göttlicher Erhabenheit, Ruhe und Würde, als der Akkord der Güte, der Schönheit, des Glücks, des Aufbaus, der Liebe, der unvergänglichen Größe des Alls. Dagegen demonstrierte der Septimakkord in seiner Unvollkommenheit, seinem Auflösungs-Sehnen und -Bedürfnis das menschliche Prinzip. Der Mensch findet Glück und Befriedigung nur in der Rückkehr zu seinem Schöpfer. Bis dahin aber ist er unruhvoll, so wie der dissonierende Akkord, voll Leidenschaft, verzerrt, unglücklich und zerstört, des Hasses Sklave. Und in blitzartiger Erinnerung durchdrang es Bach, daß er schon einmal, unbewußt und ohne Überlegung, diesen Septimakkord als Schrei des Hasses und der Welt der göttlichen Erhabenheit und Güte entgegensetzt, als er in seiner großen Passion die Feinde Christi die Freigabe des Mörders in einem einzigen, wilden Aufschrei ‚Barabbam' begehren ließ. Ja. Diese beiden Grundakkorde waren in Wahrheit das musikalische Symbol des Seins, so sann der Thomaskantor, und dann formte er bewußt und sicher aus ihren Tönen eine Melodie voll abgeklärter Ruhe und Symmetrie. Das Thema für die ‚Kunst der Fuge'" (432 f.). Aber eben darum, wiederum, wird es ein Abbrechen und Verschwinden: da die „Kunst der Fuge" mitten im Satz aufhört, um nur noch die Choral-Fuge „Vor Deinen Thron tret' ich hiermit" zu beten (454 ff.). „‚Und was hast du nun mitgebracht von deinem Erdenwallen?' klang die Musik von oben her. ‚Die Kunst der Fuge, Herr. Doch ist sie nicht vollendet. Ich bringe sie dir so dar, wie du den Kiel mir aus der Hand genommen. Vor deinen Thron tret' ich hiermit', betete Bach. ‚Du durftest sie ja nicht vollenden', erklärte jetzt die Stimme gütevoll. ‚Du hättest sonst damit die ewige Wahrheit selbst gedeutet und erklärt, die Menschen immer un-

[4] L. G. Bachmann, Der Thomaskantor, Introduktion, Toccata und Fuga über B-A-C-H (461 S.) Paderborn 1937, Ferd. Schöningh. M 5.80.

begreiflich bleiben soll.' ‚Dann, Herr, hab' ich schon mit dem Ausgeführten zu viel verraten', bekannte Bach. ‚Nein; denn sie werden's nicht verstehen. Das, was dem Erdengeist verborgen bleiben soll, das findet durch Unsere Gnade einer in Jahrhunderten, und wenn er es auch ausspricht: die andern hören nicht auf ihn. So bleibt es wiederum verborgen.'" (460 f.). —

Hieraus öffnet sich das wahre Verhältnis zwischen Unendlich und Unbegreiflich. Es gibt ein wahres Aufgehen der Unendlichkeit Gottes im Gleichnis der „ins Unendliche" sich breitenden Welt. Gott erscheint im Gleichnis menschlicher Persönlichkeit: im Gleichnis des Männlichen wie im Gleichnis des Weiblichen, und zuletzt über diese Gegensätze hinaus als das geheimnisvoll unbegreifliche Eins, von dem die Gegensätze stückhafte Kunde sind. Gott erscheint, über die Einzelwesen hinaus, im Gleichnis der Familien, Sippen, Stämme, Völker, Rassen: im Gleichnis eines jeglichen davon im besondern, und zuletzt über diese Gegensätze hinaus als das geheimnisvoll unbegreifliche Eins, von dem auch diese Gegensätze noch nur stückhafte Kunde sind. Gott erscheint endlich im All als solchem: im Gleichnis der Kräfte, die es ausmachen, Erde, Feuer, Wasser, Luft, Leben, Denken, Wollen, Sein überhaupt (wie die verschiedenen Philosophien der Weltgeschichte es sahen und jede es vereinseitigte), — und zuletzt über diese Gegensätze hinaus als das geheimnisvoll unbegreifliche Eins, wie es am tiefsten von Augustinus zum Areopagiten zu Thomas von Aquin zu Nikolaus von Cues Formel gewann: coincidentia oppositorum, In-Eins-Fall der Gegensätze überhaupt.

Aber dieses positive Aufgehen der Unendlichkeit Gott in der positiven Fülle des All wird je und je neu durchschnitten durch das Aufgehen Seiner Unbegreiflichkeit in den dunklen Unbegreiflichkeiten eben dieses All. Im Reich der Philosophie tritt jeweils neu gegen einen idealen Plotinismus, der nur sich verströmendes Licht kennt, ein tragischer Manichäismus, der die Zerrissenheit des All hindurchnachten läßt in einen göttlichen Ur-Zwiespalt. Aber auch in der Welt der Offenbarung steht die helle Klarheit des Buches der Weisheit gegen die dunkle Müdigkeit des Koheleth und das wilde Ringen des Job gegen die geraden Linien der „Gerechtigkeit" der Psalmen. Es ist die dunkle Frage: wie die Rätsel und Finsternisse der Welt in das Geheimnis Gottes deuten. Die absolute Tragik des Manichäismus nimmt sie schlechthin direkt als Gleichnis: in eine göttliche Ur-Tragik. Die indische Mystik des Nirwana nimmt sie schroff antithetisch als Gleichnis: Gott als das Nichts, dem das Sein schuldhaft entstieg, um in dieses Nichts wieder sich zurückzusühnen. Die deutsche philosophische Mystik wie die theologia crucis der Reformation nimmt sie zum Grund der reinen Unmittelbarkeit zu Gott: aus den Geschöpfen abzuscheiden in die „bloße Gottheit" (deutsche Mystik) oder unmittelbar zu stehen zum Gott des Zornes und der Barmherzigkeit in der enthüllten Hölle der Kreatur (Reformation). Aber eben dann ist das folgerichtig überwindend Letzte auch noch das Überlassen und Vergessen des Zustandes der Kreatur überhaupt in die Souveränität des Göttlichen Willens, wie Teresa von Jesus die Nacht der Kreatur zu Gott hin durchlebt:

Gebt mir Hölle oder gebt mir Himmel,
Leben süß, Sonne ohne Schleier,
weil ganz-weg ich mich ergab:
was verfügt Ihr zu tun mit mir?

So aber wird deutlich, wie die ganz durchlebten Unbegreiflichkeiten so wenig den positiv unendlichen Gott aufheben, daß in ihnen erst und gerade der unbegreifliche Gott als die eigentliche Glorie des unendlichen Gottes zu „Licht in Finsternis" aufleuchtet: wie es im Römerbrief die wahre Mitte der ganzen Heiligen Schrift ist: da die Kapitel 9—11 alle Rätsel und Finsternisse des Alten und Neuen Bundes sich ballen lassen, bis zur Unerhörtheit, daß „also Gott alle dem Trotz des Unglaubens miteinbeschloß", um aber eben so „aller Sich zu erbarmen", — und also die gegen Gott gekrampften Fäuste sich lösen und alle Gerecktheiten „gerechter Verzweiflung" in die Kniee sinken:

„O Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Kenntnis Gottes;
wie unausschöpfbar Seine Gerichte und unausspürbar Seine Wege.
Wer doch kannte den Sinn des Herrn? Oder wer ward Genoß Seines Rats?
Weil aus Ihm und durch Ihn und Seinetwillen und in Ihn ein das Allsamt:
Ihm die Glorie in Ewigkeit. Amen." (Röm. 11, 32—36.)

Tilmann Riemenschneiders Glaube

Von Engelbert Kirschbaum S. J.

Es mag auffallen, wie sehr in den letzten Jahren das Interesse für den Würzburger Bildschnitzer Tilmann Riemenschneider gewachsen ist. Gewiß hat das Jahr 1931, in dem wir den vierhundertjährigen Todestag des Künstlers feierten, das seinige dazu beigetragen. Das große Werk von Justus Bier über den Meister, das alle vorausgehenden Riemenschneiderforschungen weit überholt, dürfte auch nicht unerheblich daran beteiligt sein. Aber die Beschäftigung mit diesem spätgotischen Künstler ist über den Kreis der fachmännischen Interessierten weit hinausgewachsen. So sind uns die vielen Photos seiner Werke, die in allen Kunstläden hängen, volkstümliche Veröffentlichungen, wie das Büchlein über den Creglinger Altar (von Karl Scheffler in „Der Eiserne Hammer") mit seinen herrlichen Abbildungen oder die einfühlenden Bildbetrachtungen von L. Gundermann und Th. Demmler (Die Meisterwerke Tilmann Riemenschneiders, Berlin 1936), in dieser Beziehung belangreicher als die vielen oft kleinen Einzelfragen nachjagenden wissenschaftlichen Aufsätze. Riemenschneider und sein Werk sind für uns heute wieder etwas Lebendiges, etwas, das unmittelbar zu uns spricht und auf uns wirkt. Riemenschneider und sein Werk, der Mensch und der Künstler, beide haben uns heute etwas zu sagen. Der Mensch, der in schwerster Zeit, es waren die Wirren des Bauernkrieges, in vorderster Reihe kämpfte und unterlag. Der Künstler, dessen Ausdruckskraft wie wenige die Innigkeit und Inbrunst deutscher Seele ans Licht hob.

Diese große deutsche Künstlergestalt ist jüngst auch Held zweier biographischer Romane geworden. Wir haben uns schon daran gewöhnt, Geschichte als Leben großer Persönlichkeiten zu sehen. Eine ganze Flut von geschichtlichen Biographien liegt vor uns. Wir brauchen keine einzelnen zu nennen. Aber wir fragen uns nach dem Sinn dieser Erscheinung. Giselher Wirsing hat eine Antwort darauf versucht (Flucht in die Geschichte? Zur Frage der modernen Biographie: Die Tat, 28. Jahrg., 2. H., Mai 1936): „So drängt sich der Gedanke auf, daß die Biographie heute bis zu einem gewissen Grade unserer Vorliebe für das Dramatische entspringt, ja vielleicht sogar ein sublimiertes Drama selbst ist." Wenn das so ist, dann muß allerdings das Lebensschicksal eines Tilmann Riemenschneider zur biographischen Gestaltung drängen: sein Kampf für die bürgerlichen Rechte gegen die geistliche Stadtherrschaft von Würzburg — sein Übergang zu den aufrührerischen Bauernhorden — seine Verurteilung und Folterung, die zugleich Ende seines künstlerischen Schaffens bedeuteten. Wahrlich genügend für ein Drama. Ein solches ist uns zwar noch nicht geschenkt, wohl aber, wie erwähnt, zwei Lebensbeschreibungen Riemenschneiders in Romanform.

Felix Wilhelm Beielstein nennt sein Buch: „Die große Unruhe. Ein Tilman Riemenschneider-Roman."[1] Es ist die gärende Zeit um die Wende des 15. zum 16. Jahrhundert, in die uns der Dichter hineinführt. Eine Zeit politischer, sozialer und religiöser Unzufriedenheit. Lebendig und spannend schildert er das intrigante Ringen der beiden politischen Gegenspieler Ferdinand v. Geyer und Johannes Witstock. Dieser Kampf für die Einheit des Reiches gegen die Macht der Fürsten findet ein vorläufiges, dramatisches Ende durch den Niklashausener Aufstand und seine Niederwerfung in Würzburg. Mitten in diesem bewegten Geschehen steht Tilmann Riemenschneider, der Bildschnitzer. Er ist, wie Rudolf Paulsen in einer Besprechung sagt, der Spiegel der Ereignisse. Aber gerade das scheint uns, so sehr wir die literarischen und dramatischen Werte des Romans anerkennen und würdigen, gerade das Befremdende an diesem Werk, daß der eigentliche Held eben nicht Riemenschneider ist, sondern Ferdinand v. Geyer. Das wäre an und für sich für die Dichtung belanglos, wenn sie nicht durch den Untertitel eigens als biographischer Roman bezeichnet wäre. Wir kommen damit auf die grundsätzliche Frage, was ein biographischer Roman sich an Freiheiten erlauben darf, wie weit er sich von den geschichtlichen Tatsachen loslösen kann. Ist der biographische Roman eine Sonderform des Romans oder ist er ein Spezialfall der Biographie? Uns möchte doch das Letztere scheinen. Jedenfalls insoweit, daß feststehende Tatsachen nicht einer Tendenz oder eines literarischen Effektes wegen willkürlich umgebogen werden dürfen. Beide, Geschichte und literarische Gestaltung sollen doch einander dienen und sich gegenseitig befruchten, damit ein Neues aus beiden werde. Aber das kann nur geschehen, wenn beide Bereiche in ihrer wesentlichen Eigenart gewahrt werden. Beielstein hat

[1] Die große Unruhe. Ein Tilmann-Riemenschneider-Roman. Von Felix Wilhelm Beielstein. kl. 8° (342 S.) Braunschweig 1936, Georg Westermann. Geb. M 4.80.

den Niklashausener Aufstand vom Jahre 1476 geschickt in seinem Riemenschneider-Roman verwertet. Aber da Riemenschneider damals höchstens sechzehn Jahre alt war, also überhaupt noch nicht in Würzburg weilte, wird dieses Ereignis von 1476 ins Jahr 1492 verlegt. Überschreitet das nicht doch die Grenzen dichterischer Freiheit? Man wundert sich um so mehr darüber, als der Verfasser in einer Einführung „Das Jahr (1492)", die geschichtliche Situation in mehreren Bildern geschickt malend sorgfältig die Grenzen des Historisch-Möglichen innehält. Auch hätte das Verhalten des Würzburgers in dem verhängnisvollen Jahr 1525 doch wahrlich genügend geschichtlich einwandfreien und fesselnden Stoff geboten. Wird so der äußere Rahmen von Tilmann Riemenschneiders Leben ohne Bindung an die Geschichte geformt, so noch viel mehr die innere, seelische Gestalt des Meisters, um die es uns doch vor allem geht und die allein die Verzeichnung der äußern Geschichte erklärlich gemacht hätte. Gerade hier drängt sich der Eindruck auf, daß Riemenschneider wirklich nur Spiegel ist, aber für ein Seelenbild und eine Geisteshaltung, die der seinen sicher ganz fremd waren. So heißt es bei Beielstein:

„Der Schrei des Blutes ist ein heiliger Schrei, denn er ist der erste in der Welt gewesen und wird der letzte sein. Erhebe ihn in die Andacht deines Denkens, und aus ihm wirst du erlöst werden.

Tilmann fühlt, wie eine fremde Stärke über ihn kommt, die nicht von der Kirche ist. Aber er fühlt sich seltsam gottnahe. Als werde es heller um ihn. Da ist ein beglückendes Fremdes in ihm, das keinen Namen hat. Er fühlt: Nicht durch Betteln und Beten kommt es und nicht aus der Buße, sondern aus dem Ja zu sich, aus dem Ja zu seinem Leben, zu allem, was von Geburt an am lautesten in ihm war — und was er zerschlug und zerquälte sein Leben lang —, zu dem Leben, dem Leben!"

An einer andern Stelle läßt er den Meister sprechen: „Sieh, dort in der Ecke liegen die heiligen Schriften und die neuen dazu — die verbotenen. Hab' Tag und Nacht darin studiert und mir den Kopf heiß gemacht und das Herz krank. Alles ist Lug und Trug....

Nit im Himmel ist der Herrgott, nit über dem Gewölk, nit hinter den Sternen. Da", Tilmann schlug sich erregt auf die Brust, „dort drinnen ist er. Hier im Herzen, in mein Inwendig ist er! Sag' ich ja — so sagt es der Herrgott, sag' ich nein — so sagt es der Herrgott. Und solange ich lebe, lebt er, der Herrgott! Das hat der Oheim gemeint — ich seh es klar: Blut ist ein heilig Ding."

Später wird diese Theologie in ihren logischen Folgerungen noch weitergeführt: Es gibt keine Sünde. Des Menschen Tun ist Gottes Wille. Man spürt, da ist ein einheitliches Gedankengefüge, das unserem Bildschnitzer in den Mund gelegt wird. Diese Selbstvergottung möchten wir auch nicht einmal in der Fiktion des Dichters mit der allen Deutschen ehrwürdigen Gestalt des großen Würzburgers verbunden wissen. Was hat das alles mit Tilmann Riemenschneider zu tun? Steht nicht groß und eindringlich sein Werk noch vor uns, daß mit jedem Antlitz, das da gestaltet ist, mit jeder Hand, die da geformt ist, von tiefstem religiösen Erleben, von einer innerlichst erfaßten und gelebten Gläubigkeit spricht? Man wird diesen

Mißgriff um so mehr bedauern, als es sich literarisch gewiß um eine sehr anerkennenswerte Leistung handelt. Es ist das Verhängnis dieses Buches, daß es seinen Helden in den Dienst einer Tendenz zwingt, während es doch dem Helden dienen müßte. Von dem Recht der Wahrheit ganz zu schweigen.

Leo Weismantels Buch[2] geht einen ganz andern Weg. Man spürt, wie er den Werken Riemenschneiders nachgegangen ist, wie er liebend und darum auch verstehend ihre Seele erspürt. Und durch die Seele des Kunstwerks hindurch dringt er vor zur Seele des Meisters. Das äußere Geschehen muß zurücktreten vor der Gestaltung des innern Werdens. Es ist der Weg des opferstarken Reifens im Verzicht auf den einen Menschen, der die große Liebe seines Lebens war. Hier ist der Quell seiner künstlerischen Fruchtbarkeit. Magdalena wird zur Madonna. Gewiß ist diese Annahme des Dichters nicht mit historischen Dokumenten zu belegen. Aber sie bleibt durchaus innerhalb des Geschichtlich-Möglichen. Die Tatsache der viermaligen Verehelichung Riemenschneiders weist sicher auf ein besonderes Bedürfnis des Fraulichen in seiner Seele hin. Stärker noch spricht die ungewöhnlich ergreifende Gestaltung der Frau in seinen Schöpfungen. Sie geben Zeugnis davon, daß sie aus unmittelbarer Ergriffenheit stammen. Es muß ein tief läuterndes Gefühl gewesen sein, aus dem das Bild der Frau so hehr und rein Gestalt gewann, daß Eva am Portal der Kirche und Magdalena gar über dem Altar so ganz an ihrem Platz erscheinen. Und erst Maria auf dem Creglinger Altar! Da ist wirklich letzte Verklärung und Erhöhung des Weiblichen in Form und Inhalt zusammengeflossen.

So wirkt Weismantels Buch als eine menschlich tiefe Einführung in Riemenschneiders Leben und Kunst, bei der alles seinen Bestand behält, was wir sonst schon über den Meister wissen. Nur sind in künstlerischer Schau die unsichtbaren Fäden, die die Einzelheiten zu einem organischen Ganzen, zu einem Leben, verbinden, aufgedeckt und sichtbar gemacht. Gerade die innere Entwicklung und Seelenformung des Künstlers sind Weismantels Anliegen und seine Stärke. In einem zweiten Teil, der die Geschehnisse des Bauernkrieges behandelt, spürt man ein Nachlassen. Zwar ist das Schlußbild, das Riemenschneider und die Frau, die ihm die Gestalten seiner schönsten Werke gab, noch einmal als Greise vor dem Creglinger Altarbild zu einem letzten Wiedersehen und Abschiednehmen beieinander sieht, von erschütternder Weihe und Kraft; doch vermag das nicht den Gesamteindruck dieses Teiles zu ändern. Vielleicht hätte Beielstein hier Dramatischeres geleistet. Doch empfindet man es sehr wohltuend, daß Weismantel sich durch das bekannte Eintreten Riemenschneiders für die aufrührerischen Bauern nicht zu seelischen Konstruktionen hat verleiten lassen, durch die des Meisters innere Gestalt nur verunklärt und verdunkelt wird. Weismantel versucht, alles durch verräterische und betrügerische Machenschaften des Hans Bermeter zu erklären, der ja be-

[2] Dill Riemenschneider. Der Roman seines Lebens. Erzählt von Leo Weismantel. kl. 8° (299 S.) Freiburg 1936, Herder. Geb. M 4.20.

kanntlich einer der Haupträdelsführer und Hetzer war. Am wichtigsten aber ist dabei, daß der Schritt Riemenschneiders als rein politische Angelegenheit gedeutet und nicht auf etwaige religiöse Gründe zurückgeführt wird. Letzteres ist ja eine weit verbreitete Anschauung, die auch in letzter Zeit wieder ihre Vertreter gefunden hat. Karl Heinrich Stein schrieb neuerdings ein ganzes Buch darüber (Tilmann Riemenschneider im deutschen Bauernkrieg. Geschichte einer geistigen Haltung. Wien-Leipzig-Zürich 1936, Herbert Reichner Verlag). Er führt sehr sorgfältig in die ganze Zeit und ihre Strömungen ein, setzt aber mehr oder weniger die Motive für Riemenschneiders Handeln als selbstverständlich voraus. Umstände und Phasen des Geschehens werden sehr breit entwickelt. Dabei wird dann des Helden seelische Haltung fortlaufend rekonstruiert, obwohl dafür doch eigentlich die sachlichen Unterlagen fehlen. Die ganze Haltung des Buches ist vornehm, zu vornehm. Treibende Kräfte und Gestalten der Bauernkriege werden viel zu sehr idealisiert. Selbst ein Schwarmgeist wie Thomas Münzer wird hier zu einem Helden, dem erhabene Gesichte zuteil werden. Man darf doch nicht vergessen, daß die Bauernaufstände in einer Form vor sich gingen, die sie als Vorläufer kommunistischer Exzesse brandmarken. Daran ändert weder die religiöse Ummäntelung der Ziele noch das Unrecht und die Grausamkeit der Sieger etwas Wesentliches.

Aber auch ein so sachlicher und verdienter Forscher wie Justus Bier kann sich nicht von diesem Gedanken losmachen. Sein Gedenkbuch für Riemenschneider[3], das kürzlich eine zweite Auflage erlebte, gibt eine knappe, aber sehr genaue Einführung in den Werdegang des Meisters und stellt eine Reihe der schönsten Werke zusammen. Es ist ohne weiteres klar, wie wertvoll und belehrend für uns auch ein solch verkürztes Werk des bedeutendsten Riemenschneider-Biographen ist. Und doch ist auch er der Überzeugung, daß es letzten Endes seine religiöse Überzeugung war, die den Künstler zu den aufständischen Bauern führte. „Was Riemenschneider auf die Seite der Aufständischen getrieben hatte, läßt sich schwerlich eindeutig feststellen. Es mögen einmal politische Gründe gewesen sein, die bei der Bürgerschaft sehr stark mitsprachen. Denn die Abhängigkeit von Bischof und Domkapitel und die Erinnerung an vergebliche Befreiungsversuche lastete auf ihr, und die Hoffnung, die Reichsunmittelbarkeit zu erringen, die so manche kleinere Stadt im nächsten Umkreis besaß, wollte man nicht begraben. Darein mischte sich der Groll der Bürgerlichen gegen die immer weiter anwachsenden Vorrechte der hohen Geistlichkeit und des Adels, aus dem diese sich allein zusammensetzte. Riemenschneider selbst war als Steuerherr wirksam beim Bischof dem entgegengetreten, daß von Adeligen oder Geistlichen erworbene abgabenpflichtige Liegenschaften der städtischen Steuer entzogen werden sollten.

Mag solcher politischer Groll bei Riemenschneiders Einstellung mit-

[3] Tilmann Riemenschneider. Ein Gedenkbuch. Von Justus Bier. gr. 8° (30 S.) Zweite, erweiterte Auflage mit 96 Bildtafeln. Wien 1936, Anton Schroll. Kart. M 4.—; geb. M. 5.50.

gesprochen haben, entscheidend kann er nicht gewesen sein. Was Riemenschneider auf die Seite der Aufständischen trieb, muß letzten Endes seine religiöse Überzeugung gewesen sein, wenn wir auf Grund seiner Werke, die über sein innerstes Wesen klar aussagen, unsere Schlüsse ziehen dürfen. Werke wie das Rothenburger Abendmahl, die Creglinger Himmelfahrt, die Maidbronner Beweinung atmen eine ganz innerliche schlichte Frömmigkeit, die unmittelbar aus dem Worte Christi schöpft, eine urchristliche Glaubenseinfalt, die dem mit einem starken Einschlag höfischen Zeremoniell durchwirkten Kirchendienst der Zeit mit innerer Fremdheit gegenüberstehen mußte" (S. 16 f.). — Bier stellt hier so gut die politischen Gründe zusammen, daß man den Eindruck gewinnt, sie dürften vollkommen hinreichen, um Riemenschneiders Handeln zu motivieren. So könnte man sich fast wundern, daß der Verfasser trotzdem noch so vorsichtig sagt, es lasse sich schwerlich eindeutig feststellen, welches die Gründe gewesen seien. Es zwingt aber geradezu zum Widerspruch, wenn es dann später heißt, daß dies alles nicht entscheidend gewesen sein kann, sondern letzten Endes nur die religiöse Überzeugung des Künstlers. Und dieses Ergebnis soll ausgerechnet die Kunst Riemenschneiders liefern. — Uns möchte scheinen, daß eine vorurteilsfreie Betrachtung gerade das Gegenteil ergibt. Denn wenn wir die Werke Riemenschneiders an uns vorüberziehen lassen, so zeigt sich nirgends ein Bruch der innern Haltung. Von Anfang an ist diese Kunst innerlich und wahr, fromm und gläubig. Und sie wächst stetig und ohne Bruch darin bis zum letzten Werk. Wäre das möglich bei einer so starken religiösen Krise und Erschütterung, wie sie der Übergang zum neuen Glauben für einen so feinnervigen und gefühlstiefen Menschen wie Riemenschneider ohne Zweifel bedeuten mußte? Man sieht auch die Lage der alten Kirche in damaliger Zeit noch immer zu sehr im Lichte der Polemik jener erregten Kampfeszeiten. Neuere Forschungen haben uns einwandfrei ein anderes Bild gezeigt. Gewiß war viel Verfall ins Heiligtum eingedrungen, der den Ruf nach Erneuerung gerade bei den Besten laut werden ließ. Aber über den vielen Mißständen darf man doch nicht übersehen, wieviel Gutes, wieviel echte Frömmigkeit und religiöses Streben gleichzeitig noch lebendig war. Man braucht doch nur an die weitverbreitete und sehr segensreich wirkende Strömung der sogenannten „Devotio moderna" zu erinnern. Auch die Verweltlichung der höheren Geistlichkeit darf man nicht übertreiben und einfachhin verallgemeinern. Und was den „Einschlag höfischen Zeremoniells" betrifft, so ist es falsch, den gewöhnlichen Gottesdienst und die Volksandachten, die sicher nichts „Höfisches" hatten, mit den prunkvolleren und reicheren Formen des bischöflichen Zeremoniells gleichzusetzen. Doch dürfte auch die dabei gepflegte Prachtentfaltung das Volk eher angezogen als abgestoßen haben. Verletzt wurde das damalige Christenvolk durch die Pflichtvergessenheit und das ganz weltliche Gebaren vieler Prälaten, also durch den Mangel an religiösem Ernst, aber nicht durch den „Kirchendienst" selber.

So kann man schwerlich zwischen der schlichten Religiosität Riemenschneiders und dem kirchentreuen Volk seiner Zeit und Umgebung einen Zwiespalt entdecken. Diese Menschen wollten Erneuerung und

Belebung, aber nicht Änderung ihres Glaubens. Auch den Hinweis von Bier auf den Gegensatz der strengen und ernst-demütigen Apostel Riemenschneiders und der „in adelig-ritterlichen Formen lebenden hohen Geistlichkeit" können wir nicht als beweiskräftig ansehen. Die Apostel lebten damals wie heute im Bewußtsein und in der Phantasie des gläubigen Volkes als das, was sie auch gewesen sind, nämlich als arme und einfache Menschen. Nur davon geben Riemenschneiders Apostelgestalten Zeugnis. Mehr dahinter zu suchen sind wir nicht berechtigt. Würden dann die derb-realistischen Apostelgesichter des Naumburger Meisters nicht auch einer eigenen Interpretation bedürfen? Aber bleiben wir bei den Zeitgenossen Riemenschneiders. Die Apostel vom Krakauer Marienaltar des Veit Stoß sind doch wahrlich auch keine Aristokratentypen. Daß sie leidenschaftlicher und härter sind als die stillen und besinnlichen Apostel des Würzburgers ändert in unserer Frage nichts. Jedenfalls ist es höchstens eine Sache des Temperaments, aber nicht der religiösen Überzeugung.

Man wird also kaum die Kunst Riemenschneiders zum Beweis seines neuen Glaubens heranziehen können. Da ein anderes Argument fehlt, so müßte zum mindesten die Frage offen gelassen werden. Aber wir möchten mehr behaupten. Die Werke Riemenschneiders weisen gerade in die entgegengesetzte Richtung. Sie sprechen dafür, daß es kein neuer Glaube, sondern eine alte Politik war, die sein Benehmen gegen die Beherrscher seiner Vaterstadt bestimmt. Schauen wir nur auf die beiden Bischofsgräber, die er schuf: das erschütternde Greisengesicht des Scherenberg und der klare, männlich-ernste Kopf des Lorenz von Bibra. Wie würdig und edel aufgefaßt als Menschen und auch als Bischöfe. Hätte sich nicht hier etwas von der innern Auffassung des Künstlers verraten müssen? Oder sollte sich Riemenschneider um des täglichen Brotes willen so unehrlich verstellt haben? Uns scheint es unmöglich, daß ein Künstler dann überhaupt noch ein Kunstwerk vollenden könnte, wie es die beiden genannten sind. Dazu bedarf es einer unmittelbaren menschlichen Einfühlung, die nicht durch geschickte Technik und auch durch keinen andern Kniff ersetzt oder vorgetäuscht werden kann. Seine innere Ablehnung galt dem Zwingherrn der Stadt, nicht dem Menschen und nicht dem Repräsentanten der Kirche, dem Bischof. Viel stärker wird noch diese Überlegung, wenn wir das eigentliche kirchliche Schaffen des Meisters mit dem vergleichen, was der neue Glaube von ihm verlangt hätte. Zunächst müssen wir uns daran erinnern, daß Riemenschneiders Kunstwerke mit Ausnahme einiger weniger Grabmäler fast restlos religiöse Kunst im engsten Sinne sind. Bei einem so ungewöhnlich großen und ausgedehnten Werkstattbetrieb, wie der Riemenschneiders war, ist das in dieser Zeit durchaus nicht selbstverständlich. Das zeigt also, wie innig und ausschließlich bei ihm die künstlerische Inspiration mit dem Glaubensleben verwachsen war. So hat er seine vielen Heiligenfiguren geschaffen, den Annenaltar für Rothenburg, den Magdalenenaltar für Münnerstadt, die Apostel für die Würzburger Marienkapelle und die vielen andern plastischen Verherrlichungen der Heiligen Gottes. Von dem allem aber hätte

er sich abwenden müssen in seinem neuen Glauben. Für eine Reliquie hatte er den Rothenburger Heiligblutaltar geschaffen, für eine Wallfahrtskirche das Rosenkranzbild von Kirchberg. Und endlich seine einzigartige Innigkeit im Creglinger Marienaltar. Konnte ein Mann wie Riemenschneider den Geist verleugnen, aus dem ihm all dies geworden war? Und doch hätte er es tun müssen, wäre er den neuen Lehren gefolgt. Denn um die Zeit, da Riemenschneider starb (1531), waren Reliquienverehrung und Wallfahrten schon längst nicht mehr mit einem guten Lutherchristen zu vereinen, und die Abwendung von der althergebrachten Muttergottesverehrung war langsam am Sichvollziehen. — Man muß es einmal ruhig ausdenken, was das alles für seelische Widerstände in einem religiösen Künstler wie Tilmann Riemenschneider auslösen mußte, was das für einen schmerzlichen Bruch mit seiner künstlerischen Vergangenheit bedeutete, daß so vieles von dem, das er durch seine Kunst verherrlicht hatte, nun für ihn verabscheuungswürdig sein sollte. Selbst wenn er in den politisch-sozialen und religiösen Wirren der Zeit und in der berechtigten Hoffnung auf die Besserung kirchlicher Zustände eine Zeit lang sich dem Geiste, der von Wittenberg ausging, erschlossen hätte, auf die Dauer kann man sich das nicht vorstellen. Tatsächlich haben wir aber keinen Anhaltspunkt, der uns zwingt, auch nur ein vorübergehendes Schwanken des Meisters anzunehmen.

Wir haben bisher nur aus den Werken Riemenschneiders unsere Schlüsse auf seinen Glauben gezogen. Es lassen sich aber auch noch andere, vielleicht entscheidendere, Gründe anführen. Es sind zwei Tatsachen, die schon längst bekannt, aber vielleicht doch zu wenig berücksichtigt worden sind. G. A. Weber hat schon vor 25 Jahren in einer Entgegnung auf die Behauptungen von E. Paulus (Riemenschneider, Stuttgart 1899) darauf hingewiesen. (Der Katholik, Mainz 1912, Bd. II, S. 457 f.) Im Jahre 1524 machte nämlich Riemenschneider mit seiner Frau Margarete eine Stiftung für den Meßpriester des Heilig-Kreuz-Altars im Bürgerspital (21. Mai 1524 nach dem Ratsbuch von 1518/25). Damals hatte aber Luther schon seit meheren Jahren seinen heftigen Kampf gegen die Feier des Meßopfers eröffnet. 1520 erschien die Schrift: „Sermon vom Neuen Testamente, d. i. von der heiligen Messe", die als erster offener Angriff gilt. Stärker noch ist die Kampfansage in der „Babylonischen Gefangenschaft". 1521 verlangt er vom Kurfürst Friedrich von Sachsen, daß die Messen als Götzendienst verboten würden und erklärt im folgenden Jahre gegen Heinrich VIII.: „Wenn einmal die Messe niedergeworfen ist, dann glaube ich, habe ich den Papst gänzlich niedergeworfen." In Altenburg wurde den Franziskanern im Frühjahr 1524 vom Magistrat die öffentliche Meßfeier verboten, und Luther selbst hielt im gleichen Jahre in Wittenberg eine stürmische Predigt über den Meßkanon. Daraus wurde im Jahre darauf die Schrift: „Von dem Grewel der Stillmesse, so man Canon nennet." Seine eigenen früheren Messen verurteilte er als seine größten Sünden. In der äußern Umgestaltung der Meßfeier war man allerdings mit Rücksicht auf das Volk vielerorts vorsichtiger. Trotzdem konnte dieser Kampf des Reformators nicht verborgen bleiben, und wir können es uns nicht

vorstellen, daß Riemenschneider nicht darum gewußt hätte. Er blieb aber bei seiner alten Anschauung und machte seine Stiftung für den Altar.

Die zweite Tatsache, die mit Recht für den alten Glauben Riemenschneiders angeführt wird, ist die Art, wie sein Sohn Jörg den Vater auf dem Grabstein, den er für ihn anfertigte, darstellte. (Jetzt im Luitpold-Museum, Würzburg.) Darauf hält der Künstler in den betend gefalteten Händen den Rosenkranz. Es ist wohl kaum anzunehmen, daß man dieses geradezu symbolische Merkmal katholischer Marienverehrung einem neugläubigen Christen auf den Grabstein gemeißelt hätte. Und schließlich mußte doch der Sohn und Nachfolger um den Glauben und die Gesinnung seines Vaters wissen. Auch war dies selbst bei Katholiken durchaus nicht so gebräuchlich, daß man es als eine leer gewordene Formel betrachten könnte. Erst recht nicht in diesen religiösen Kampfzeiten. Vielmehr scheint es uns fast ein Hinweis dafür, daß auch der Sohn selber noch im alten Glauben stand. So möchte man es ja wohl auch, das sei nebenbei erwähnt, für seinen Bruder Bartholomäus annehmen, der 1532 im Dienste eines hohen katholischen Prälaten stand, des Bischofs von Trient, Kardinal Eberhard v. Cles. Kommen wir mit diesen Vermutungen auch über das Wahrscheinliche nicht hinaus, so dürfte sich doch für den Vater mehr ergeben. — Wir können ruhig zugeben, daß man bei vielen der innern und äußern Gründe, die wir für den alten Glauben Tilmann Riemenschneiders anführen konnten, das eine oder andere Bedenken erheben kann. Auch manche Deutungen und Interpretationen erschöpfen nicht den Bereich des Möglichen so, daß nicht noch anderes möglich wäre. Was wir aber behaupten möchten ist, daß es die näher liegenden Erklärungen, die größeren Wahrscheinlichkeiten sind, die zusammengestellt wurden. Bei dem Mangel an restlos eindeutigen Zeugnissen sind wir ja auf diesen Weg angewiesen. Wenn man nun aber alle Erwägungen zusammennimmt, vor allem, wie die äußern Tatsachen den innern Kriterien, die das Kunstschaffen des Meisters uns bietet, entsprechen, dann dürfte doch wohl eine ernste Wahrscheinlichkeit für das Gegenteil nicht mehr übrig bleiben. Riemenschneider ist sich in seiner Kunst und auch in seinem Glauben treu geblieben.

Zum Schluß möchten wir noch einmal auf eine Frage zurückkommen, die wir eingangs schon aufgeworfen haben. Warum ist Riemenschneider gerade heute so volkstümlich und beliebt geworden, wie vielleicht nie zuvor? Wir empfinden ihn als einen der ausgeprägtesten Vertreter deutschen Wesens in der Kunst. Und wenn wir weiter nach dem Besondern dieses Wesens fragen, dann weist uns ein feines Wort von Justus Bier über Riemenschneider den weiteren Weg. Er sagt in dem oben erwähnten Buch: „Wo Riemenschneider überzeugend wirkt, ist es immer die unirdisch-jugendliche Schönheit, wie bei seinem Adam oder Schaumberg und seinen Johannes- und Engeltypen, oder das innerlich gereifte, durch schmerzliche Läuterungen hindurchgegangene Wesen seiner Philippus- und Kiliangestalten, das vergeistigt erdenferne Greisentum eines Scherenberg“ (S. 23). Riemenschneider ist nicht der Künstler des harmonischen Ausgewogenseins von Leib und Seele, erst recht nicht der Gestalter rein körperlicher Formenschönheit oder Kraft. Seine Kunst ist bewußt seelisch

und findet so ganz von selbst ihr Gestaltungsfeld in den seelisch betonten Formen menschlichen Daseins: Jugend und Alter. — Hier wird nun des Meisters persönliche Eigenart am unmittelbarsten zum Träger deutschen Wesens. Denn deutsche Kunst ist nie in der Mitte, kann sich nie im maßvollen Ausgewogensein aller treibenden Faktoren beruhigen, sie ist wesentlich dynamisch, muß die Idee ganz zu Ende gestalten, den innersten Kern befreiend ans Licht heben. Und eine solche Kunst ist ihrer innern Triebkraft nach seelisch betont. Man hat nicht mit Unrecht von unserer Kunst behauptet, daß sie mit Vorliebe Spätstile ausbilde. Wohl nirgendwo zeigt die Spätstufe so wenig Erschlaffung wie auf deutschem Boden. Es regt sich vielmehr eine unendliche Lust an überquellenden Formen, und eine fast unerschöpfliche Phantasie bringt immer reicheres Leben zu Tage. Man braucht ja nur an die eigene Entwicklung der Spätgotik und des letzten Barock bei uns zu erinnern, um eine überzeugende Vorstellung des eben Gesagten wachzurufen. Und Tilmann Riemenschneider ist ein reiner Spätgotiker. Wie sonst nur selten klingen hier Zeitstil, völkische Form und persönliche Eigenart in eins zusammen. Das macht Riemenschneider zu einer Gestalt, die in überzeitlicher Ausprägung deutschen Wesens immer den unmittelbaren Zugang zum lebenden Volke haben wird. Und dieser Mann lebte und schuf aus einer ungebrochenen Glaubenskraft. Der Deutsche und der Christ sind restlos eins geworden in seiner Kunst. Über alle Zeiten hinweg wird daher jedes Werk seiner begnadeten Hände Zeugnis ablegen von der schöpferischen Kraft und Fruchtbarkeit, die aus der Einheit deutscher Seele und christlichen Glaubens segensvoll emporstieg.

Umschau

Um die Offenbarung des Alten Bundes

Das an Literatur über das Alte Testament so fruchtbare Jahr 1936 hat uns zwei Büchlein geschenkt, die nicht wegen ihres äußeren Umfangs, wohl aber wegen der Klarheit und Tiefe ihrer Problemstellung besondere Beachtung verdienen. Ernst Sellins „Das Alte Testament im christlichen Gottesdienst und Unterricht" und Emanuel Hirschs „Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums" [1]. Beide Verfasser sehen das Problem ähnlich: die Stellung des Alten Testamentes in der seelsorglichen Lehrverkündigung der modernen Christenheit. Beide sind Menschen, die persönlich vor ihrer akademischen Lehr- und Forschungstätigkeit im praktischen Leben der Seelsorge oder des Religionsunterrichtes standen. So kann man von vorneherein bei beiden eine Sicht der Fragen erwarten, die nicht einseitig nur aus der Atmosphäre des Katheders heraus geschieht, sondern die das wirkliche Leben des Christen von heute trifft. — Die Auffassungen beider haben viel Gemeinsames, und doch sind sie fundamental voneinander verschieden.

Für beide steht fest, daß das Alte Testament als Ganzes nicht ein „Wort Gottes" ist, das positiv auf die Offenbarung des Christentums hingerichtet wäre. Keiner würde einen absoluten Wahrheitsanspruch des ganzen Alten Testamentes anerkennen. Doch in der Art, wie sie sich im einzelnen mit der „Gottmensch-

[1] Sellin, Ernst, Prof. D. Dr., Das Alte Testament im christlichen Gottesdienst und Unterricht, S. 1—51. Gütersloh 1936, Bertelsmann. M 1.50. — Hirsch, Emanuel, Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums, S. I—VI, 1—87. Tübingen 1936, Mohr. Kart. M 2.60.

lichkeit" des Alten Testamentes auseinandersetzen, gehen sie vollkommen auseinander. Hirsch betont den Gegensatz zwischen Altem Testament und Christentum so stark, daß eigentlich das einzige Verdienst, das bei ihm dem Alten Testament noch bleibt, darin besteht, durch seine Verschiedenheit scharf zu umreißen, was Christentum nicht ist. Da mag ich nun den „Gegensatz" so schöpferisch auffassen, wie ich will, ist der ganze Unterschied nur Gegensatz, dann bleibt das Alte Testament Negation. So aber könnte es in der „Predigt des Evangeliums" wohl nur die Rolle — fast möchte ich sagen — des „abschreckenden Beispieles" übernehmen. Wird gar keine positive organische Wachstumsbeziehung wie zwischen Knospe, Blüte und Frucht anerkannt, so ist der Alte Bund im Neuen nicht „erfüllt", wie Jesus es doch wollte. Nein, es wäre viel richtiger gewesen, zu sagen: „Ich bin gekommen, das Gesetz zu verneinen", ein Wort, das im Munde Jesu undenkbar ist.

Hier liegt das große Verdienst der Schrift Sellins. Ihm ist das „Wort Gottes" des Alten Testamentes „der verborgene Schatz im Acker", die „Schrift" des Alten Bundes „Windeln und Krippen, da Christus innen liegt". Er unterscheidet allerdings scharf zwischen „Gotteswort" und „Schrift" im Alten Testament. In der Schrift ruht Gottes Wort als „Schatz im Acker" eingebettet. „Wort Gottes" ist ihm die geistige Frucht der prophetisch-sittlichen Religion, das auf Christus Hingerichtete, vielleicht ließe sich sagen das „Göttliche" im Alten Testament. Vieles andere in der „Schrift" ist nur Ergebnis der „kultisch-nationalen Religion", die auf das Judentum hinführt, das rein Menschliche, ja Allzumenschliche, das zu bejahen der Christ nicht die geringste Veranlassung hat, ja das er verneinen muß um seines Christentums willen.

Hierin offenbart sich die große Überlegenheit der Auffassung Sellins über die Ansichten Hirschs. Sellin kennt eine christozentrische, christusbewußte und christusbezogene Exegese des Alten Testamentes. In deren Abgrenzung liegt aber auch seine große Schwäche. Hat nicht Emanuel Hirsch vollkommen recht, wenn er jede Scheidung zwischen Propheten- und Gesetzesreligion im Alten Testament leugnet? — Sellin spräche wohl auch hier von „Vereinerleiung". Sind aber nicht tatsächlich doch im ganzen Alten Testament göttliche Ideen Fleisch geworden? Wenn wir schon ernsthaft mit der Vermenschlichung göttlicher Gedanken in der Schrift rechnen, warum dann dieser Inkarnation Grenzen setzen, die unser Geschmack bestimmt, die Jesus nie gezogen hätte? —

Wenn wir beide Autoren miteinander vergleichen, dann trägt eigentlich keiner das Mysterium des in der Schrift Mensch gewordenen Gotteswortes mit seiner ganzen Fülle und seiner ganzen Last. Der eine sieht richtig die geistige Einheit des ganzen Alten Testamentes, würdigt aber alles nur als negierenden Gegensatz zum Christentum. Der andere kennt etwas positiv auf Christus Hingerichtetes, aber das ist ihm „der verborgene Schatz im Acker", also wieder nicht das Ganze, und was schlimmer ist, etwas, was klarer Erkenntnis nicht bestimmbar, sicherer Abgrenzung entzogen ist. „Es gilt an dies Göttliche in dem Menschlichen zu glauben, nicht es zu sehen" (15). Bezüglich der tieferen Durchdringung eines schon feststehenden Mysteriums mag das gesagt werden. Aber an dieser Stelle geht es um die Unterscheidung dessen, was „Gottes Wort" in der „Schrift" ist und was nicht. Bleibt der Schatz im Acker verborgen, ist er für uns bedeutungslos, jedenfalls keine unser Leben gestaltende Kraft. Wenn wir ihn heben, müssen wir ihn sehen. Die Unmöglichkeit einer klaren Scheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem in der Schrift, von der Sellin spricht, entzieht auch das Göttliche, das Sellin über Hirsch hinaus in der Schrift noch läßt, unsern Blicken. So scheinen letztlich beide vom Gottmenschlichen in der Schrift nur noch das Menschliche zu sehen.

Aber es wäre ungerecht, bei Feststellung dieser Grenzen zu bleiben, ohne den positiven Wert dieser Arbeiten gerne anzuerkennen. Groß ist an beiden die Bewußtheit, das Bekennerhafte, womit sie ihre Fragen stellen und ihre Antworten geben. Besonders Sellins Art, das Christusgerichtete im Alten Testament herauszuarbeiten, bedeutet einen Fortschritt gegenüber den Einseitigkeiten einer vergangenen Generation, den man vor nicht allzulanger Zeit noch für un-

möglich gehalten hätte. Wie weit die deutsche Exegese fähig ist, die Negation, die der Auffassung Sellins noch anhaftet, zu überwinden, wird die Entwicklung der nächsten Jahrzehnte zeigen.

Gustav E. Closen S. J.

Erziehung trotz Vererbung

Bis in die letzten Jahre hinein stand ein großer Teil der Erziehung im Zeichen jenes Optimismus, der glaubte, aus allen alles machen zu können. Anders ausgedrückt: sie war vielfach von einem grenzenlosen Allmachtsdünkel erfüllt und wähnte, mit Erziehung allein lasse sich die Welt auf allen Lebensgebieten umgestalten und erneuern. Man war beinahe der Meinung, Menschenformung komme zustande durch ausschließliche Einwirkung der Umwelt. Man huldigte einer einseitigen Milieutheorie.

Heute strebt die Erb- und Rassenlehre nach Vorherrschaft. Man entdeckte, daß die Erbgesetze in vieler Beziehung ein unabänderliches Schicksal für den Menschen bedeuten. Schriebe man dieser Lehre Alleingültigkeit zu, so läge es nahe, wie unmittelbar ersichtlich ist, Erziehung als überflüssig zur völligen Ohnmacht zu verurteilen. Denn dann wäre die Entwicklung zur vollendeten Menschengestalt nichts anderes als eine mit innerer Notwendigkeit sich vollziehende Entfaltung der im Erbgut überkommenen Anlagen. Es träte an die Stelle eines schrankenlosen Erziehungsoptimismus ein ebenso unbegrenzter Erziehungspessimismus.

Wie die Geschichte der Erziehung ausweist, hat die Pädagogik immer wieder vor einer grundsätzlich ähnlichen Fragestellung gestanden. Und immer wieder hat man versucht, mit einer „Entweder-Oder"-Lösung auszukommen.

Schon im Mittelalter standen sich solche extreme Ansichten gegenüber. Sehr eindrucksvoll hat Thomas von Aquin zwei solcher Gegensätze, die er selber als überspitzt zurückweist, in seiner Quaestio disputata De veritate XI, die den Titel trägt „Über den Lehrer", dargelegt. Die einen behaupteten, die Erziehung sei ausschließlich Sache der „causa secunda", also des sich entwickelnden Menschen, der in sich von Natur mitgegeben alles enthalte, was zu seiner Vollendung notwendig sei (Thomas sagt, dann sei die ganze sich entfaltende Form dem Menschen eingepflanzt, „indita"). In diesem Fall wäre Erziehung überflüssig; sie könnte allenfalls äußere Hemmnisse der innern Entwicklung ausräumen. Die andern vertraten die Meinung, die Erziehung werde nur durch die „causa prima", durch Gott allein bewirkt. Sie käme dann nur von außen zustande. In der ersten Auffassung würde der Mensch als ein durch und durch aktives und sich selbst genügendes und in der zweiten als ein rein passives, nur von außen seine Prägung empfangendes Wesen angesehen.

Vor allem seit der Wende des 18. und 19. Jahrhunderts stoßen wir auf Bemühungen, durch ein solches „Entweder-Oder" unsere Frage zu klären. Man braucht bloß an das Wort Goethes im „Wilhelm Meister" zu erinnern: „Eine Kraft beherrscht die andere, aber keine kann die andere bilden. In jeder Anlage liegt auch allein die Kraft, sich zu vollenden." Man darf aber nicht vergessen, daß sich auch bei Goethe andere Auffassungen finden. Oft angeführt wird auch der entgegengesetzte Satz Kants: „Der Mensch kann nur Mensch durch Erziehung werden. Er ist also nichts, als was Erziehung aus ihm macht" (Hartenstein 8, 349).

Es wäre interessant, diesen Pendelschlag zwischen Pessimismus und Optimismus durch die ganze Bildungsgeschichte zu verfolgen. Beispielsweise sei hier nur auf die Verurteilung der Erziehung zur Ohnmacht hingewiesen durch jene Auffassungen der Prädestination, wie sie etwa Calvin und Jansenius vertreten. Danach war ein Mensch, dessen ewiges Verderben Gott voraussieht, durch göttliche Bestimmung jener Gnadenmittel beraubt, ohne die er sein Lebensziel nicht erreichen kann. Oder man denke an die Lehre Rousseaus und seiner Anhänger, nach der die Erziehung deshalb überflüssig ist, weil der Mensch von Natur aus gut ist und nur unter den Händen der Menschen entartet; oder an die Theorie vom „angeborenen Charakter" bei Schopenhauer, vom „geborenen Verbrecher" bei Lombroso, an Auffassungen in manchen Dramen Ibsens usw.

Demgegenüber stehen zu allen Zeiten Erziehungsoptimisten, die an eine unbegrenzte Formbarkeit des Menschen

durch geschickt gewählte Einwirkungen von außen glauben. Während des 19. Jahrhunderts vertraten diese Ansicht die verschiedenen Gruppen der einseitigen Milieutheoretiker, mögen sie nun von einer materialistischen Anthropologie ausgehen („der Mensch ist, was er ißt") oder einem unbegrenzten Entwicklungsenthusiasmus huldigen oder einem übersteigerten Soziologismus das Wort reden, nach dem die Gemeinschaft das gestaltende Prinzip des Menschen ist.

Allein die Erziehung wurde durch die Wucht der täglich zu beobachtenden Tatsachen immer wieder darauf verwiesen, daß sie vor einer viel verwickelteren Frage steht. Beide extreme Ansichten enthalten Wahrheitskerne. Keine von beiden allein reicht aus. Der Mensch ist weder ganz unerziehbar noch total erziehbar. Die Pädagogik steht vor der dornenvollen Aufgabe, den Raum abzustecken und zu begrenzen, innerhalb dessen Erziehung möglich ist.

Eine auf katholischen Grundansätzen beruhende Anthropologie und Pädagogik war von innen heraus davor bewahrt, extremen Lösungen zu verfallen. Ihr universaler Wirklichkeitssinn führte sie immer wieder, unbeirrt auch von einer noch so gradlinigen und imponierenden Theorie, zu Tatsachen, die viel zu reich sind, als daß sie sich in einfache Formeln einfangen ließen. Zu dieser Grundhaltung kommen philosophische und theologische Erkenntnisse vom Wesen des Menschen. In ihrer Gesamtheit gesehen überwinden sie jeden Extremismus. Erinnert sei an die Lehre vom freien Willen, von der Notwendigkeit und der Tatsächlichkeit der Gnadeneinwirkungen, von der Vorsehung und ihrem Erziehungswalten in der Erziehung der Menschheit. Alle diese Lehren fordern geradezu die Möglichkeit der Erziehung. Auf der andern Seite stehen die Lehren von der individuellen Einmaligkeit und Verschiedenheit der Menschen, die nicht nur Aufgabe, sondern zu gleicher Zeit Begrenzung bedeuten, von der Erbsünde und ihrer schmerzlichen Einengung menschlichen Könnens. Die Begrenzung der erzieherischen Einflüsse war daher nicht zu übersehen.

Auch unsere Zeit hat sich einen starken Wirklichkeitssinn bewahrt. Trotz der neuen Betonung der Vererbung menschlicher Anlagen und der damit gegebenen Festlegung eines bestimmten Bestandes des konkreten Menschen lehnt sie den Erziehungspessimismus grundsätzlich ab. Das wurde z. B. deutlich in einer Auseinandersetzung zwischen dem Rasseforscher Prof. H. Günther als Vortragendem und dem Pädagogen Prof. E. Spranger sowie dem Mediziner Prof. W. Jaensch als Diskussionsrednern im Juni 1936 in Berlin. Die Möglichkeit der Erziehung trotz Vererbung wurde von allen Rednern bejaht. Es wurde ein starker Einsatz des geborenen Erziehers verlangt. Es ging in dieser Aussprache wesentlich um das Problem der Grenzen der Erziehung und um die Folgerungen, die sich daraus ergeben.

Je klarer die neue Erbforschung den Erziehungsraum absteckt, je einwandfreier sie die Wurzeln bloßlegt, die diese Begrenzung bewirken, um so dankbarer ist der Erzieher; denn dann ist er davor bewahrt, am falschen Einsatzpunkt Sisyphusarbeit zu leisten, und kann sein ganzes Bemühen auf die Stellen richten, die seinem Einfluß zugänglich sind. Er kann ja gar nicht tief genug in das lebendige Gefüge seines Zöglings hineinschauen. In der schon erwähnten Quaestio disputata „Über den Lehrer" hat der hl. Thomas die Erziehung sehr zutreffend „adjutorium naturae", Hilfe an den in der Natur angelegten und sich regenden Kräften genannt[1].

Will man sich ein Bild davon machen, wie weit die heutige Forschung auf diesem Gebiet bereits fortgeschritten ist und ein wie großes Feld tieferen Eindringens ihr noch bleibt, so möge man zu dem bereits in zweiter Auflage erschienenen Büchlein von Gerhard Pfahler, Warum Erziehung trotz Vererbung? (Leipzig-Berlin 1936, B. G. Teubner, geb. M 3.60) greifen. Dieses kleine Buch bringt in allgemeinverständlicher Art die Ergebnisse aus dem großen Werk des gleichen Verfassers „Vererbung als Schicksal. Eine Charakterkunde" (Leipzig 1932, J. A. Barth). Über das Hauptwerk hinaus werden in der kleinen Schrift die pädagogischen Folgerungen aus den heutigen Ergebnissen der Erbforschung ausführlich dargetan.

Pfahler nennt im strengen Sinne vererbt jene Eigenschaften, die unabhängig von jeder Einwirkung der Umwelt vor-

[1] Diese Auffassung findet sich bereits bei Aristoteles, Pol. 7, 17 (1337 a 1).

handen sind und die das ganze Leben hindurch gleich bleiben. Er findet zunächst drei „Grundfunktionen", die gewissermaßen die Bausteine für das Gepräge des konkret ererbten Charakters darstellen: einmal die Aufmerksamkeit, die eine doppelte typische Erscheinungsform besitzen kann: sie ist entweder festliegend und zäh beharrend (Typus der festen innern Gehalte) oder weitwandernd und schwach beharrend (Typus der fließenden Gehalte). Dazu treten drei Formen des Gefühls: es ist entweder stark ansprechbar, und zwar nach der lustbetonten Seite (die von Natur Heiteren) oder nach der unlustbetonten Seite (die von Natur Schwerblütigen), oder aber es ist schwach ansprechbar (die kühlen bis kalten Naturen). Endlich zeigen sich zwei verschiedene Formen der „Lebensenergie" oder „aktiven Vitalität", die je nach dem Maße des Krafteinsatzes entweder stark oder schwach sein kann.

Diese Grundfunktionen verbinden und durchdringen sich zu „Grundfunktionsgefügen", die das Gerüst der Charaktertypen bilden. Es entstehen somit, da zwei Aufmerksamkeits-, drei Gefühls- und zwei Energiepole angenommen werden, zwölf Grundfunktionsgefüge. Das so erstandene Schema ist aber „keine Truhe mit zwölf Schubladen, in die nun mehr oder weniger gewaltsam lebendige Menschen hineingepreßt werden sollen"; es ist vielmehr ein „Wegweiser zum lebendigen Menschen", den es niemals zweimal in derselben „Erbausgabe" gibt.

Aus diesen Grundfunktionsgefügen erwachsen zwangsläufig gewisse „Folgeerscheinungen", unbekümmert um die Umwelt, die einwirkt. Auch diese werden daher als vererbt bezeichnet.

Diese angeborenen Eigenschaften sind wie ein lebendiges Gefäß, in das die Umwelt ihre Inhalte eingießt. In der Zulassung bzw. Ablehnung dieser Inhalte, die dem Menschen mehr oder weniger wesensgemäß sind, entsteht der eine wichtige „Raum" der menschlichen Freiheit. Der andere ist noch bedeutsamer. Jede „Artung" hat ihre Wertigkeit und Unwertigkeit. Zwischen beiden kann der Mensch wählen. „So besteht trotz der Bindung durch Blut und Erbe ein Raum der Freiheit, in dem es ein selbstgewähltes Aufwärts und Abwärts gibt; verschuldeter Niedergang und gewollter Aufstieg."

Innerhalb individuell bedingter Grenzen liegt daher, wenigstens solange es um normale Verhältnisse geht, die Gestaltung des Schicksals in der Hand des Menschen.

Man mag zu dem charakterologischen Schema Pfahlers stehen, wie man will. Man mag es als eine mehr oder weniger aussichtsreiche Etappe auf dem Wege zu einer gesicherten Typenlehre ansehen: das Entscheidende bleibt, daß der Mensch in einem, wenn auch nicht unbegrenzten, so doch erheblichen und bedeutsamen Maße frei bleibt und damit Erziehung trotz Vererbung möglich und sinnvoll ist.

Was sie nach katholischer Auffassung immer war, bleibt daher Erziehung auch in unserer Zeit: demütiger Dienst an den Gaben, die die Natur und damit der Schöpfer selbst dem Menschen schenkte.

Josef Schröteler S. J.

Besprechungen

Begegnungen mit Christus

1. Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament. Von Romano Guardini. 8° (126 S.) Würzburg 1936, Werkbundverlag. Geb. M 3.20.
2. Christus und die Kirche. Von Julius Tyciak. kl. 8° (194 S.) Regensburg 1936, Pustet. Kart. M. 2.50.
3. Das große Ärgernis — Christus und die Christen. Von Hans Wirtz. kl. 8° (324 S.) Innsbruck 1936, Tyrolia. Geb. S 8.60; M 5.20.
4. Illuminare — Transparente. Von Margit Petermann. gr. 8° (45 S.) München 1936, Kösel & Pustet. Geb. M 4.—
5. Lebendige Zeugen — Deutsche Gestalten im Gefolge Christi. Von Tim Klein. kl. 8° (381 S.) Berlin 1937, Wichern-Verlag. Geb. M 5.—.
6. Begegnung mit Christus. Von Gerhard Walschap. kl. 8° (128 S.) Leipzig 1935, J. Hegner. Geb. M 3.80.
7. Leben Jesu. Von François Mauriac. kl. 8° (XI u. 281 S.) Frei-

burg i. Br. 1936, Herder. M 2.80; Hld. M 4.20.

8. Das Leben Jesu. Von Edzard Schaper. 8° (415 S.) Leipzig 1936, Insel-Verlag. Geb. M 6.50.

Wenn man die obigen, in letzter Zeit erschienenen Christusbücher überblickt, dann möchte man das Wort Carossas darüber schreiben, das Schaper seinem „Leben Jesu" vorausschickt: „Jesus, die große Sonne kommt keinem abhanden, den sein Strahl einmal durchleuchtet hat. Man kann ihn vergessen, man kann ihn abschwören, das ändert nichts; er ist vergraben im umwölktesten Herzen, und es kann stündlich geschehen, daß er auferstehet." Man kann sich der Persönlichkeit Christi auf zwei Wegen nähern, von seiner heiligen Menschheit her oder über seine göttliche Natur. Als Ergebnis wird man immer den ganzen Christus haben, falls man nur im Glauben kommt. Rein menschlichem Begreifenwollen erschließt sich freilich nicht seine Ganzheit. Das wird auch beim Lesen der aufgezählten Bücher klar.

1. Im Glauben und über die Schriften des Neuen Testamentes naht sich Guardini dem Bilde des Herrn, „in der Bereitschaft entgegenzunehmen was ist. Und alles ist, was aus der Offenbarung herantritt. Alles aber ist Offenbarung, was in der von der Kirche verbürgten Schrift steht. Jeder andere Standpunkt ist unwahr und führt zur Auflösung. Es geht um die Reinheit der Kategorie: ‚Offenbarung oder weltautonomes Urteil'". Sehen wir von dieser Überspitzung ab (echt wissenschaftliche Auseinandersetzung führt wohl kaum zu „Auflösung"), so folgen wir dankbar der nicht gewöhnlichen Führung Guardinis. „Wer in die Welt des Neuen Testamentes einläßt, sind weder die Synoptiker, noch Johannes — überhaupt keines der Evangelien —, sondern Paulus. Und zwar deshalb, weil dieser sich in der gleichen Situation befindet wie wir." Auch Paulus habe nicht aus „Eigensicht seiner Augen", sondern aus „Botschaft und Erfahrung" sein Christusbild aufgebaut. Es lohnt, sich Guardinis Führung anzuvertrauen, auf dem Wege, den er im gemeinsamen Suchen mit gläubigen Menschen auf Rothenfels sich erstmalig erarbeitete. „Wir wollten zuerst, einer scheinbaren Selbstverständlichkeit folgend, zu den Synoptikern, als zu den ‚Frühesten', ‚Einfachsten' und damit Verständlichsten greifen; mußten aber einsehen, daß wir so nicht weiterkamen. . . . Der Gegenstand sperrte sich. Da versuchte er (der Verfasser) es mit dem Johannesevangelium und merkte, daß er auch damit noch nicht an der richtigen Stelle war. Bis er auf den Gedanken kam, vielleicht müsse mit Paulus angefangen werden — und nun öffnet sich der Zugang, von dem die Schriften des Neuen Testamentes reden." Jesus Christus „entfaltet sich in großen Anstiegen" auch dem Leser.

2. Macht so Guardini „keine andern Voraussetzungen als jene, die im Bekenntnis der Kirche zum Gottmenschen liegen" (S. 22) mit dem Blick des Glaubens auf „das Ganze, wie es aus den verschiedenen Büchern des Neuen Testamentes hervortritt", so löst sich Tyciak noch mehr von der irdischen Gestalt Christi und geht aus — in Anlehnung an Scheebens Gedankengänge — von den Mysterien der heiligen Dreifaltigkeit. So wird sein Buch das des „Christus von oben", wie er aus der heiligsten Dreifaltigkeit gleichsam „ausbrechend" Gottes Weg zu uns ist, sich in die Welt ergießt, um die ganze Menscheit zu salben und zu konsekrieren. In einer Sprache, der man die Schulung an den östlichen Theologen anmerkt und die sich da und dort zu fast hymnischer Höhe — nicht immer zu Gunsten auch hier noch erwünschter Klarheit — erhebt, sucht er durch alle menschliche Hülle vorzudringen in den „Ewigkeitssinn des Lebens Jesu", wie er im einzelnen und in seiner Kirche mystisch fortlebt in einer gottgefügten Einheit, die einen „Widerhall trinitarischer Einheit" darstellt.

3. Daß es bei bloßer Schau in die Mysterien des Logos nicht bleiben darf, daß es „Christum anziehen" heißt, daran erinnert in immer wieder erneuerter Eindringlichkeit Hans Wirtz. Die Zeit Jesu ist niemals vorbei. „Es gilt", wie Weihbischof Sträter im Vorwort ausführt, „die heilige Handlung des Erlöserschicksals organisch in das Leben von heute einzubauen." Und so werden von unserem Leben her vorbildhafte Begebenheiten im Leben Jesu aufgespürt. Der Verfasser versucht dann durch die irdischen Begebenheiten zum ganzen Chri-

stus vorzustoßen, um ihn dann fordernd dem Christen von heute nahe zu bringen. Da liegen die Vorzüge, aber auch die Begrenzungen des männlich tapferen Buches, das in seiner fast soldatischen Gefolgschaftsbereitschaft etwas von der des römischen Hauptmanns spüren und jede der ausgewählten Szenen in ein Kommando ausklingen läßt! Hier lauert freilich eine gewisse Gefahr, der das Buch wohl nicht in alleweg entging: die Gefahr eines gelegentlich zu knappen, aus der Einzelsituation unseres Lebens gewählten Ausschneidens aus dem Leben des Herrn, wodurch dessen Ganzheit und Tiefe nicht zur vollen Geltung kommt, und die weitere Gefahr von so etwas wie Kurzschluß. Das führt, um mit dem Verfasser zu sprechen, „zu störenden Nebengeräuschen", wo zu unvermittelt versucht wird, „die Vorgänge des Lebens Jesu... auf die Wellenlänge unserer menschlichen Aufnahmeapparate (!) zu übertragen" (76).

4. Ein in der Grundlinie verwandter, aber in der Ausführung ganz anders gearteter Versuch liegt bei Marg. Petermann vor: Jesu Leben wird in den Alltag gestellt, nur hier ganz fraulich und künstlerisch-plastisch. Als „Transparente" bezeichnet die Dichterin die im Anschluß an Lukas ausgewählten Kapitel der Kindheitsgeschichte, wie „Die Base Elisabeth", „Das Mädchen Maria", „Der Nährvater" usf. Der gläubige Leser mag „hinter dem Unvollkommenen", hinter dem Transparent, das Vollkommene aufleuchten sehen. Und doch wird ihm dieses Ineinanderfließenlassen von drüben und hier zu einer heiligen Geschichte als ein zu kühnes und nicht zu wiederholendes Wagnis erscheinen. Zur Probe sei der Anfang des zweiten Transparentes gegeben. „Der Erzengel Gabriel trug Kniestrümpfe und Nagelschuhe. Er ging im leuchtend sauberen Fahrtenhemd treppauf, treppab im Dienste der Caritas. Seine Gänge wurden wohl nur beim lieben Gott vermerkt, sonst hätte er nicht so oft vergeblich geklopft und geklingelt an den Türen, die ihm nachlässig vor der Hand zugeschlagen wurden, wenn er das Kirchenblatt hinreichte... Sein Rad stand wie ein Flügelpaar bereit für jeden Eildienst. Immer war er da anzutreffen, wo Kirche, Pfarrhaus, Gemeindesaal und Jugendheim, Klosterpforte, Kindergarten und Ambulanz ihn zum Nachrichtendienst beauftragten...." In dieser Art begegnen uns dann die heiligen Gestalten, auch Maria, der Nährvater — selbst das Kind. Der Versuch, Göttliches im Menschlichen transparent werden zu lassen, hat eine Grenze, welche auch die dichterische Freiheit nicht überschreiten darf. Ob solche „unwirklichen" und „erfundenen" Gestalten — sehen wir einmal von Kindern im Märchenalter ab — mehr geben als ästhetischen Genuß?

5. Soll es um Zeugen gehen, dann seien es lebendige. Tim Klein versucht „in der Stunde neuer Begegnung des Christentums und unseres Volkes" solche aufzuzeigen. Ringende Menschen, keine Heiligen auf Goldgrund! „Niemals, auch nicht in den wildesten und trübsten Zeiten der deutschen Geschichte, in denen das neu erweckte Evangelium von Christus wirkte und litt, fehlte es ihm an tapferen Bekennern, Propheten und an Menschen, die in Glaubenstat und Liebeswerk ihr Leben dafür einsetzten." Aus dieser Wolke von Zeugen greift der protestantische Verfasser Männer seiner Kirche heraus, die im frühen Bekenntnis zu Christus auch uns Vorbilder sein können, so Paul Gerhardt, v. Zieten, Freiherr vom und zum Stein, E. M. Arndt, v. Bodelschwingh, v. Hindenburg, Gorch Fock, Männer, die zeitweise auch durch Krisen gingen, aber doch immer wieder zu Christus zurück mußten. So hören wir aus dem Tagebuch des achtundzwanzigjährigen Gorch Fock: „Der Christenglaube und seine Mängel... in allen Gewändern finden sich Webfehler, und niemand denkt daran, die Gewebe aufzutrennen, um sie zu entfernen.... Wer ist unter uns, der seine Mutter verlachte, weil sie ihn als Kind auf den Armen getragen hat? Weiter: Welche Narren streiten über die Sonne? Geht, Leute, und lernt bei Goethe etwas Ehrfurcht vor dem Ewigen." Und in seinem Bordbuch stand geschrieben: „Jener Matrose hatte recht, der seiner Mutter schrieb: Und wenn Du hören solltest, daß unser Kreuzer versunken und niemand gerettet sei — dann weine nicht. Das Meer, in das mein Leib versinkt, ist auch nur die hohle Hand meines Heilandes, aus der mich nichts reißen kann." Möge man heute die Stimme auch dieser Toten hören!

6. Christus der Eckstein für das Einzelleben, wie es T. Klein zu zeigen versucht, aber auch für die in der Menschheit aufbrechenden Ideen. Das ist wohl das Thema des einzigartigen Buches des flämischen Dichters Walschap. Zwar nennt es sich Roman, aber es ist doch mehr eine fast an östliche Schriftsteller erinnernde Art konkreten Philosophierens. Nikodemus und Ahasverus erscheinen fast als Typen — hier möchte man mit Marg. Petermann sagen: Transparente — zeitlos menschlicher Haltungen. Ahasverus, der „Materialist", besessen von der Idee der Gerechtigkeit, die den Menschen den „Himmel auf Erden" erzwingen will, Nikodemus, der Sucher, der immer wieder durch die Vergänglichkeit der Dinge hindurchstoßen will und insofern dem Ahasverus wesensfremd, aber ihm verwandt darin, daß er den Durchstoß versuchen will im Vertrauen auf die eigene, irdische Kraft. Und darum drängt er: „Meister, wenn Ihr der Sohn Gottes seid, so seid Ihr es nicht nur für die Juden, sondern auch für die Griechen und die Römer, für die Ägypter und Perser, für alle Völker der Erde und für alle Zeiten der Zukunft. Der arme Mann, der demütig vor Euch sitzt, bittet Euch nicht nur für sich selbst um ein Zeichen; er ist bereit, seine Grübeleien bis ans Grab mit sich zu tragen. Aber er bittet Euch um ein Zeichen im Namen des suchenden Menschen, der ewig ist, im Namen einer Menschheit, die bis zur Verzweiflung durch Glaubensfragen gefoltert wird." Und Ahasverus: „Was Euer Nazarenischer Erneuerer verspricht, ist Besserung nach dem Tode. Mit der Hoffnung auf die Besserung will er die morsche Welt zusammenhalten und die Ankunft des Rechtes durch Geduld, Barmherzigkeit, Weinen, Hungern, Dursten und Darben verhindern. Das ist kein Vorwärtsgehen, sondern Rückschritt" (90). Und das Ende: Nikodemus darf sich am Grabe zu ihm finden: „Ich begrabe die Wahrheit, die ich gesucht habe." Ahasverus, vom Kreuztragenden um einen Schluck Wasser gebeten, spricht „kreideweiß diese Worte: ‚So wenig wie Norden und Süden zusammenkommen..., so wenig gibt es Gemeinsames zwischen mir und dir. Eher als ich dir einen Trunk Wasser reiche und ich mich zu deiner Liebe bekenne, eher vergeht die Welt.'" Über Jesu blutunterlaufene Augen zog ein Schleier unfaßbaren Kummers, und die blauen Lippen antworteten: „Es sei so, Ahasverus!" Ein aufwühlendes Buch, mehr als ein Roman!

7. Mit Versuchen einer biographischen Nacherzählung des Herrn haben wir es bei Mauriac und Schaper zu tun. Also beide gehen vom Geschichtlich-menschlichen aus. Aber Mauriac naht dem Herrn im Glauben, wenn auch Reste einer früheren, noch nicht ganz überwundenen rationalistischen Auffassung da und dort spürbar sind. Mauriac glaubt feststellen zu müssen, daß in den landläufigen Darstellungen der Exegeten „der Eifer des Christen allzuoft die Hand des Malers unsicher macht und seinen Blick trübt: Der Mensch, dieser Jesus, dessen Bild er uns zeichnet, droht unterzugehen in der Herrlichkeit der zweiten göttlichen Person." Zwar ist der Verfasser sich der „Vermessenheit" seines Versuches bewußt, er weiß, „gewiß, ein Leben Jesu müßte man auf den Knieen schreiben", aber er hofft, den Leser „davon zu überzeugen, daß der Jesus der Evangelien alles andere ist als ein künstlich zurechtgemachtes Wesen, daß hier die erschütterndste unter den großen Gestalten der Geschichte vor uns steht, die am wenigsten durchsichtige, weil lebendigste aller Persönlichkeiten, von denen sie uns berichtet". Nur will er den Staub der Gewohnheit entfernen, den abschwächende und überdeckende Kommentare seit 1900 Jahren über das Jesusbild der Evangelien gehäuft haben. So meint er von dem radikalen Wort Christi an den zögernden Jünger: Folge mir! Laß die Toten ihre Toten begraben! „Ein Rost von 19 Jahrhunderten liegt über dem blanken und harten Metall dieser Worte.... Man sieht eben der Wahrheit ins Auge, der buchstäblichen dieser Worte, von denen keines vergehen wird." So wird der Christus des Mauriac zum ragenden Eckstein, zum Christus der unerhörten Forderung, die „nicht das Endziel, sondern der Ausgangspunkt aller Selbstheiligung ist". Wird der deutsche Leser auch nicht in allem der unruhigen und beruhigenden Art des französischen Verfassers folgen, er wird das Buch nicht aus der Hand legen, ohne sich irgendwie gepackt und zur Entscheidung gedrängt zu fühlen.

8. Das gilt leider nicht von Schapers Buch, trotz des ehrfürchtigen Aufbruches mit welchem dieser junge baltische Dichter der Gestalt des Herrn zu folgen sucht. Nach seinem ersten viel versprechenden Buch „Die sterbende Kirche" legt man das neue Werk enttäuscht beiseite. Dem Verfasser fehlt über allem Rationalisieren und Psychologisieren und bei fraglos lyrisch-dichterischer Begabung, die sich besonders im Herausarbeiten der Stimmung zeigt, das Organ für das Göttliche. Jedes Wunder wird rationalistisch zertrümmert. Die Begegnung Christi mit dem reichen Jüngling, dem der Herr traurig nachsieht, ist fast symbolisch für das Ganze. Man möchte Carossas Wort aufgreifend ans Ende dieses Buches schreiben: „Noch ist er vergraben." Ob man hoffen darf, daß er dennoch auferstehe?

Th. Hoffmann S.J.

Wagnis in Christo. Maria Ward und die Idee der christlichen Selbständigkeit. Von DDr. Richard Egenter. kl. 8° (208 S.) Regensburg 1936, Habbel. M 2.—; geb. 3.—

Der Schwerpunkt des Werkchens liegt in einer moraltheologischen Untersuchung über Aufbau und Bedeutung der „christlichen Selbständigkeit". An der Gestalt der Stifterin der Englischen Fräulein, Maria Ward, zeigt der Verfasser, wie diese Seelenhaltung sich ausprägt. Eine Untersuchung über Freiheit und Entschlußfähigkeit im Christenleben ist nicht nur in sich bedeutungsvoll, sondern, wie das Vorwort mit vollem Recht hervorhebt, heute geradezu eine Notwendigkeit. Weite Kreise der katholischen Laienwelt leben wieder, wie die Katholiken Englands in den Tagen Maria Wards, fern von der ratenden Sorge des Priesters und sind darauf angewiesen, selbst ihren Weg zu wählen. Eine übersteigerte Gemeinschaftsidee im aszetischen Leben hat zusammen mit einer mystisch begründeten Passivität die Gefahr näher gebracht, daß die beharrliche Aufsicht des einzelnen über sich selbst, die bewußt gepflegte Verbindung des Eigenlebens mit den großen Grundwahrheiten unseres Glaubens und der stete Einsatz der ganzen Persönlichkeit zu gering geachtet und zu wenig geübt werden. Bei vielen herrscht eine gewisse Scheu vor eigener Entscheidung und eine zum mindesten nicht voll begründete Überschätzung eines kindlichen Sichleitenlassens, das persönliches Urteil und eigene Initiative zurückzudrängen strebt, selbst da, wo sie zur Notwendigkeit werden.

Diesen Haltungen gegenüber betont der Verfasser mit guten Gründen den großen sittlichen und übernatürlichen Wert der verantwortungswilligen und dauernden Entschlossenheit zur freien und wohl überlegten christlichen Tat, eine Entschlossenheit, die aus erhabenen, dem Menschen innerlich eigen gewordenen Glaubenswahrheiten geboren ist und sich an einem wohlgebildeten selbständigen Gewissen stets orientiert. Die Bedeutung der einzelnen Bestandteile dieser Haltung wurde von der katholischen Moral und Aszetik wohl immer richtig erkannt und beurteilt, der ganze Komplex als einheitliche Haltung aber vielleicht nicht genug beachtet.

In der ignatianischen Aszese findet sich freilich etwas nahe Verwandtes, das aber doch eine höchst bezeichnende Umbiegung enthält. Dem Ritter von Pamplona lag mehr als die „christliche Selbständigkeit" die tatenfrohe Heldenhaftigkeit oder ritterliche Großherzigkeit. Sie spielt in den Exerzitien und den Konstitutionen des Heiligen eine überragende Rolle. Die meisten Elemente, die Egenter bei der Analyse der Selbständigkeit bloßgelegt hat, dürften in dieser Heldenhaftigkeit auch festzustellen sein; sie ist etwas weniger rational, enthält aber dafür noch mehr Hingabe, Treue und Vertrauen und Wagemut, ja etwas von Abenteuerlust. In ihr ist der Gehorsam weniger ein Gegenpol gegenüber dem freien Wollen als eine Hilfe zur intensiven und extensiven Steigerung der ritterlichen Leistung. Die großen Schwierigkeiten in der Abgrenzung eigener starker Verantwortung und bescheidenen Sichführenlassens werden in dieser Sicht geringer. Hier liegt ein Hauptproblem der „christlichen Selbständigkeit", das von Egenter mehr gefühlt als durchgearbeitet ist.

Auch bei Maria Ward, die noch mehr als unser Verfasser es annimmt, in den Geist des hl. Ignatius eingedrungen ist und in ihm wurzelt, dürfte tatenfrohe Heldenhaftigkeit der hervorstechendste

Zug sein, jedenfalls mehr als „christliche Selbständigkeit". Zur Formung in dieser Richtung trugen neben den Exerzitien vor allem auch ihre adelige und englische Abkunft bei; daher ihr ausgeprägtes Gefühl für Recht, ihre so charakteristische Entschlossenheit zu handeln, besonders wenn Hindernisse eintraten, ihre Zähigkeit in der Verteidigung ihrer Position, ihre Unbekümmertheit um anderer Leute Urteil und Reden. Viel deutlicher als ruhiges Überlegen und Abwägen ist bei ihr das impulsive Moment, das natürlich Heldenhafte. Dabei wird ja auch ihre frauliche Art einfließen. Der Verfasser betont wiederholt ihre natürliche Schüchternheit und Liebe zur Einsamkeit. Die Quellen heben das in der Tat hervor. Trotzdem erscheint das in ihrem ganzen Wesen nicht so ursprünglich wie andere Eigenschaften, die mit Ritterlichkeit und frohem Wagemut mehr zusammenhängen.

Das hier Angedeutete mindert nicht den Wert der Arbeit. Es könnte höchstens dazu anregen, in späteren Untersuchungen dieser Art auch die Nachbargebiete — wie hier die Heldenhaftigkeit — einzubeziehen und dadurch die moraltheologischen wie historischen Ergebnisse noch zu vertiefen. Rühmend muß anerkannt werden, daß Egenter die schwierige phänomenologische Untersuchung mit einer Klarheit und Verständlichkeit durchführt, die höchst vorteilhaft von ähnlichen Arbeiten absticht. Sehr viel trägt freilich zur Faßlichkeit der Forschung bei, daß sie gleichsam am lebenden Objekt dargelegt wird. Es ist nur zu raten, diesem Beispiel der Verbindung von theoretischer Untersuchung und praktischer Aufweisung der Ergebnisse an Vorbildern zu folgen. Die Moraltheologie und Aszese können dabei viel gewinnen. Bei Egenter leidet unter der Klarheit keineswegs die Tiefe. Der Verfasser geht dem Problem rücksichtslos nach und kommt damit auch zu Ergebnissen, welche die Erkenntnis vermehren und stark zur Mitarbeit anregen.

J. Grisar S. J.

Ökumenisches

Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Von Arnold Rademacher. 8° (VI u. 149 S.) Bonn 1937, Hanstein. Kart. M 3.80; geb. M 4.80

Ausgehend von der Einzigkeit und Heilsnotwendigkeit der Kirche Christi, wollen die mit Geist und Herz geschriebenen Darlegungen Bedeutung, Hemmnisse und Wege der kirchlichen Wiedervereinigung aufzeigen und in ihr tieferes Verständnis einführen. Das Hauptaugenmerk der Schrift, die mit Klarheit und Festigkeit im Grundsätzlichen nüchternen Blick für die Wirklichkeit verbindet, ist darauf gerichtet, daß „die katholische Christenheit, die sich als Verkünderin der Frohbotschaft betrachtet, diese Lebensfrage des Christentums richtig und ohne Selbsttäuschung sieht" (122). Aus dieser Zielrichtung erklärt es sich, wenn an manchen Erscheinungen der empirischen Kirche, die der Union entgegenwirken, eine offene, aber keineswegs unsachliche Kritik geübt wird. Man wird dem Verfasser ohne weiteres zugeben müssen, daß ein erstarrtes, bürokratisiertes und mechanisiertes Christentum den ernsten Aufgaben der Zeit nicht genügt, sondern ein Tatchristentum gefordert wird, das aus dem Ganzen des christlichen Glaubensgutes lebt. Es bleibt natürlich die schwierige Frage, was menschlicherseits in concreto geschehen kann und soll, um diesen lebendigen Glaubensgeist in Priestern und Laien mehr zu wecken, zumal da der Gegenwart wahrhaft große Heilige als Erneuerer anscheinend versagt sind. Möge die der konfessionellen Verständigung und Annäherung dienende Schrift dazu beitragen, in den Katholiken die Einsicht zu bestärken, daß die kirchliche Unionsfrage ein wichtiges Anliegen ist, das sie alle praktisch angeht.

M. Pribilla S. J.

Kirche, Volk und Staat. Ein ökumenisches Weltproblem. Von Dr. J. H. Oldham. 8° (50 S.). Genf ² 1936 (Vertrieb in Deutschland: Verlag Martin Warneck, Berlin W 9). M. 0.80.

Dieser aus dem Englischen übersetzten Schrift kommt deshalb besondere Bedeutung zu, weil in ihr der Vorsitzende der Forschungskommission des Ökumenischen Rates zu dem Thema Stellung nimmt, das den Gegenstand der Kirchenkonferenz von Oxford (12.—26. Juli 1937) bilden soll. Sie ist ohne Zweifel eine

ganz vorzügliche und zugleich leichtverständliche Einführung in die schwierigen und weittragenden Fragen, die sich heute um Kirche, Volk und Staat und ihr gegenseitiges Verhältnis zusammendrängen. Mit unbeirrbarer Sachlichkeit und maßvollem Urteil weiß der Verfasser die Kernpunkte, um die heute der Kampf für und gegen Christi Lehre entbrannt ist, in leidenschaftsloser, aber ernsterfüllter Sprache hervorzuheben und den Christen die Schwere ihrer Verantwortung in der gegenwärtigen Stunde zum Bewußtsein zu bringen. Wiewohl er die Antworten oft mehr andeutet als ausspricht und sich hütet, dem Leser seine Ansichten aufzunötigen, so können doch die von ihm entwickelten Grundsätze nicht nur der Zustimmung seiner protestantischen Glaubensgenossen, sondern der Christenheit überhaupt sicher sein. M. Pribilla S. J.

Erziehung, Sport, Beruf

Alpine Schriften des Priesters Dr. Achille Ratti (heute S. H. Papst Pius XI.). Ges. von G. Boba und F. Mauro. Ins Deutsche übertragen von Leop. v. Schlözer. Mit 25 Bildern 8° (200 S.) Regensburg 1936, Habbel. Kart. M 2.—; geb. M 4.—

Das Buch bringt uns den Heiligen Vater menschlich ganz nah. Er selbst schildert ungewollt, wie seine Liebenswürdigkeit alle gewinnt, den Arbeiter und Bergführer, den Herbergvater und gastlichen Pfarrherrn ebensogut wie den Gelehrten und die vornehme Welt. Der Nachruf auf den treuesten Fahrtgenossen, Msgr. Grasseli, zeigt ihn als besten Freund. In vorbildlich schlicht erhabener Sprache preist er die Majestät und Schönheit der Natur, wie nur begnadete Augen und ein tief fühlendes Herz sie erfassen. Ungewöhnliche Körperkraft und Ausdauer unter der Herrschaft eines stahlharten Willens verraten die schwierigen Leistungen im Hochgebirge. Begeisterte Worte findet er, unter schroffer Ablehnung der Auswüchse, für das Wertvolle des edlen Alpinismus. Daß Pius XI. darüber genau so empfindet wie Msgr. Ratti, beweist die mit Recht hier aufgenommene Enzyklika, worin der Heilige Vater den Bergsteigern den sel. Bernhard von Menthon zum Patron gibt, und das bewies auch, gerade vor einem Jahre, das erinnerungsfrohe Lächeln, womit der Papst mir erwiderte: „Wir kennen sie gut", als ich ihm von der Monte-Rosa-Wand erzählte. Unbestechlich verurteilt er als Priester das Unsittliche lebensgefährlicher Ersteigungen und verlangt auch vom Bergfreund treue Erfüllung der Sonntagspflicht. Edelster Mensch und Priester, so steht Pius vor uns. Der Bilderschmuck ist ausgezeichnet. — Die Übersetzung ist flott und deutsch. Nur hätte Herr v. Schlözer, da er offenbar zwischen 3000 und 4000 m nicht zu Hause ist, gerade dort, wo Seil und Pickel zu Wort kommen, worttreu an den Urtext sich halten sollen, dann hätte er uns viele Unklarheiten und sogar unangenehme Irrtümer erspart. Hierfür nur einige Belege: S. 27, auf S. 55 die unbegreifliche Klammer, der Abstieg vom Montblanc S. 111—115, übrigens auf Barbey-Imfelds Karte klar eingetragen, S. 193 Anm. 12, S. 154, Schluß. Besonders schade, daß man die spannendste Szene am Monte Rosa, den Übergang vom Imsengrinken zum Gletscher nach der Übersetzung sich gar nicht vorstellen kann. Das sinnwidrige „wir ... führerlos S. 96 (die „wir" sind, Ratti und drei Führer) erklärt nur die Annahme, daß hier nach der französischen Übersetzung übertragen und „guide" statt „guise" gelesen wurde. — In jedem Hause sollte man die Aufsätze lesen, zumal unsere Jugend kann daraus lernen, wie der Sport gepflegt werden muß, um seinen höchsten Zweck zu erreichen: die Veredelung der Seele.

G. Richen S. J.

Religiöse Erwachsenenbildung. Von der Erziehung des Christen zur Mündigkeit. Von Johannes Binkowski. (Schriften zur Erziehungsberatung und Familienpädagogik. Hrsg. von Dr. A. Henn. H. 9) 8° (110 S.) Hildesheim 1936, Borgmeyer. Kart. M 1.40

Eine gediegene, durchweg gut geschriebene Einführung in das heute so wichtige Gebiet der religiösen Erwachsenenbildung. Der Verfasser ringt um sichere, klare theologisch-philosophische Fundierung und bringt praktische Erfahrung zur Lösung seiner Aufgabe mit. Die Formulierungen und Forderungen sind durchweg gut ausgewogen

und zeigen allenthalben die Wege zur Verwirklichung. Besonders betont sei, daß das Büchlein zwischen einseitigem Naturalismus und ebenso einseitigem Supernaturalismus die rechte Mitte hält. Es zielt immer auf den konkreten Menschen, wie er tatsächlich ist. Vielleicht könnte das über den „Moralismus" Gesagte noch etwas klarer abgegrenzt werden. J. Schröteler S. J.

Bildung und Erziehung in christlicher Wertschau. Von Elisabeth Kötter. (Schriften zur Erziehungsberatung und Familienpädagogik. Hrsg. von Dr. A. Henn. H. 8) 8° (178 S.) Hildesheim 1936, Borgmeyer. Kart. M 2.—

Ein im ganzen gelungener Versuch, vom Boden der von S. Behn entwickelten Werttheorie aus eine praktische Erziehungslehre aufzubauen. Es geht der Verfasserin um die Entsprechung der seelischen Triebschichten zu den ihnen zugeordneten Wertgruppen. Dabei ergeben sich manche brauchbare Einsichten und Anregungen. Zwar wird die Ordnung der „Schichten" — man muß mit dieser Benennung vorsichtig sein, da man leicht an ein Neben- oder Aufeinander zu denken verleitet wird — klar herausgehoben und so ihr Ort im Ganzen des Menschen gesehen; allein gerade die Bewältigung der schwierigen Aufgabe der rechten Einordnung und geschlossenen Einheit wäre durch kräftigere Herausarbeitung der personalen ganzheitlichen Struktur des Menschen noch deutlicher geworden. Der übernatürliche Bereich wird nur gestreift. Im Schlußkapitel wird der Weg von der Suggestibilität zur selbständigen Stellungnahme gewiesen. Die Schrift ist verständlich und anschaulich geschrieben und kann von gebildeten Eltern mit Nutzen studiert werden.

J. Schröteler S. J.

Erziehung in der Familie. Von Wilhelm Ellbracht. 8° (176 S.) Paderborn 1936, Schöningh. Kart. 2.40

Das Buch gehört zweifelsohne zu den bedeutenden Erscheinungen auf dem Gebiete der Familienpädagogik. Seine Eigenart beruht darin, daß es weniger darauf ausgeht, praktische Anweisungen für die Eltern zu geben, als vor allem die Seinsordnung gesunder Familie sichtbar zu machen. Diese wird mit großem Geschick in eindringlicher und packender Sprache aufgewiesen. Die Familie muß, will sie eine wirksame Erziehungsstätte bilden, zuerst „in Ordnung" sein, d. h. die ihr von der Natur und vom Schöpfer gegebenen Seinsgesetze verwirklichen. Dabei darf sie nicht als ein isolierter Raum betrachtet werden. Sie steht vielmehr naturhaft in übergreifenden Lebensordnungen. Auch diese Zusammenhänge hebt das Buch trefflich heraus. So gewinnt der Verfasser ein eindrucksvolles Bild der christlichen Idealfamilie. Er weiß ebenso um ihre naturhaften Grundlagen und deren große Bedeutung wie um die Unersetzlichkeit des Übernatürlichen. Vor allem aber sieht er die Notwendigkeit der organisch gewachsenen Durchdringung dieser beiden Gegebenheiten. So ergeben sich von selbst die starken, im Wesen christlicher Erziehung beruhenden Erziehungsmächte. Ihre Aktivierung und nicht das Hineintragen von außen kommender Erziehungspraxen ist das wertvolle Anliegen des Buches. Wenn man einen Wunsch für die hoffentlich notwendige zweite Auflage äußern darf, so geht er dahin, es möchten die aus dem Sein der Familie sich ergebenden praktischen Folgerungen noch nachdrücklicher und mehr ins einzelne gehend gezogen werden.

J. Schröteler S. J.

Der ehrbare Kaufmann. Von Theodor Bohner. Mit vielen Bildern im Text und 48 Kunstdrucktafeln. 8° (500 S.) Berlin 1936, Ullstein. M 6.75; geb. M 8.75

Der Titel des Buches besagt hier nicht eine ethische Wertung oder Abhandlung, sondern ist genommen als Schmuckwort aus einer Vergangenheit, welche die Größe des Werkes und die persönliche Tüchtigkeit des Unternehmers an einer objektiven, aus dem Christentum erwachsenen Norm zu messen gewohnt war. Den Hauptinhalt gibt der Untertitel: „Ein Jahrhundert in Deutschlands Kontoren und Fabriken". Mit kurzen Rückblicken in die oft ersten Anfänge im Mittelalter werden die verschiedenen Industrien in ihrem Werden und Wachsen geschildert bis zum heutigen Tage. Ernährungsindustrie, Bekleidungs- und Hausindustrie, die Stätten von Kohle

und Erz, die Konzerne der Elektrizität und chemischen Industrie, Verkehrswesen und Geldwirtschaft mit all den großen Führern ziehen in knappen, inhaltsreichen Kapiteln am Geiste vorüber. Durch populäre Vergleiche, durch zahlenmäßige Anführung der wachsenden Belegschaften und des technischen Personals, durch treffende Charakterzeichnungen der Gründer und leitenden Persönlichkeiten, Angaben der bebauten Flächen und der Zusammenschlüsse der Werke wird der ganze schaffende Eifer und die wirtschaftliche Größe des deutschen Volkes lebendig und gibt auch dem Nichtfachmann eine greifbare Vorstellung von der „Werkstätte der Welt", wie man Deutschland einmal genannt hat. Die tägliche, treue, zielbewußte Arbeit der Hand und des Geistes in Zeiten des Aufstieges und Niederganges mag Beispiel und Aufgabe sein für die junge Generation, das von den Vätern Ererbte zu wahren und so groß und noch größer weiterzugeben. J. Groß S. J.

Vererbung und sittliche Freiheit. Von Dr. Werner Schöllgen. gr. 8° (95 S.) Düsseldorf 1936, Schwann. Kart. M 2.85

Dr. Schöllgen behandelt das große Problem der Freiheit des Menschen bei der Gestaltung seines persönlichen Schicksals, die zumal gegenüber den Vererbungsgesetzen, durch deren Anwendung in der Eugenik das Schicksal der Menschheit gestaltet werden soll. Was diese Gesetze eigentlich besagen, wie weit sie richtunggebend oder auch zwangsläufig in die Gestaltung der körperlich-geistigen Beschaffenheit des Einzelmenschen eingreifen, wird sachlich und theoretisch sehr gut dargelegt. Aber der Verfasser untersucht auch die allgemeinen philosophischen Voraussetzungen, die schon bei der Fragestellung über das Freiheitsproblem und bei der Richtung, in der die Lösung gesucht werden soll und muß, ausschlaggebend sind. Das geschieht besonders in den Kapiteln: „Die Zerstörung des ganzheitlichen Menschenbildes in der Philosophie des Descartes", und: „Vererbung und Metaphysik der Person." Man ersieht aus dem ganzen Buch, wie Ganzheitsschau, Phänomenologie, antimaterialistische Geisteshaltung schließlich zu alten Wahrheiten der Philosophia perennis zurückführen. Im letzten Kapitel weist der Verfasser überzeugend nach, daß man das durch den Einfluß der Sterngeister bestimmte Fatum, das Thomas in eingeschränkter Weise noch beibehält, einfach durch das Wort Vererbungstheorie ersetzen kann. In dem Buch ist die Gefahr, die bei apologetischer Behandlung von Streitfragen sich so leicht einstellt, nämlich die entgegenstehenden Bedenken abzuschwächen oder einseitig zu sehen, vermieden. Die Bedeutung von krankhaften Störungen, von der Vererbung besonderer Eigenschaften, von Umwelt und Einzelerziehung, werden vollkommen gewürdigt.

K. Frank S. J.

Unsere Kulturkrise und die ewigen Gesetze. Von Dr. Ferdinand Buomberger. 8° (255 S.) Weggis 1936, Rigi-Verlag. M 3.—; geb. 4.20

Ein hochverdienter Sozialpolitiker der Schweiz, der aus dem Volke stammt und für die leibliche und geistige Not des Volkes ein warmes Herz hat, spricht in einer kräftigen, leicht verständlichen Sprache über die Übel unserer Zeit. Von der Überzeugung ausgehend, daß das Geistige von entscheidender Bedeutung ist, haftet er nicht an den Symptomen, sondern legt in ernster Gewissenserforschung die Ursachen bloß, aus denen die Mißstände hervorgegangen sind. Sehr erfreulich ist der Freimut, mit dem hier ein katholischer Laie an die Zehn Gebote Gottes erinnert und in ihrer Vernachlässigung die Hauptquellen für die Schäden im privaten und öffentlichen Leben, für die Verelendung der Seelen inmitten technischer Höchstleistungen aufzeigt. Es sind gesunde, wirklichkeitsnahe Anschauungen, die er vorträgt und einschärft. Mit Recht sieht er die Rettung nicht so sehr in der äußern Abwehr gegen die Feinde des Christentums als vielmehr in der innern Erneuerung der Christen aus dem Geist des ernst genommenen Evangeliums.

M. Pribilla S. J.

Die Geistesströmungen der Gegenwart. Von Professor DDr. Johannes Hessen. 8° (185 S.) Freiburg 1937, Herder. Kart. M 2.20; geb. M 2.80

In äußerst dankenswerter Weise bietet diese Schrift eine klare, gründliche und zugleich leichtfaßliche Übersicht über die geistigen Bewegungen der Gegenwart auf den Gebieten der Naturwissenschaften, der Philosophie, der Kunst und der Religion. Mit wachem Geist geschrieben, weckt sie sofort das Interesse des Lesers, der mit Freude gewahrt, wie es ihm erleichtert wird, sich in einer chaotisch anmutenden Welt zurechtzufinden. Genaue Literaturangaben begleiten und ergänzen die lichtvolle Darstellung. Wohl werden die positiven, zu Gottesglauben und Christentum hinführenden Linien stark hervorgehoben, so daß das geistige Bild der Zeit heller erscheint und die Finsternis in den Niederungen weniger beachtet wird. Aber das ist nicht zu beklagen, da es ja in unsern Tagen genug Pessimismus gibt und der Verfasser sein Hauptaugenmerk auf die geistige Vorhut, nicht auf die Nachzügler richtet. In dem Überblick fehlt ein Hinweis auf die Existentialphilosophie und die neue Rechtsphilosophie, aber vielleicht ist es unbillig, von einem Philosophen alles zu verlangen. M. Pribilla S.J.

Christliche Kunst

Die christliche Kunst Deutschlands. Von Heinrich Lützeler. gr. 8° (278 S. u. 141 Abb.) Bonn 1936, Verlag der Buchgemeinde. Geb. M. 5.80.

Dieses jüngste Werk des Bonner Gelehrten hat schon vielfache warme Anerkennung gefunden. Und mit Recht. Denn vielleicht wenigen wäre die Lösung der nicht leichten Aufgabe in so glücklicher und umfassender Weise gelungen. Gerade seine reichen Kenntnisse in Kunst und Literatur, verbunden mit dem Drang und der Kraft, den tieferliegenden Zusammenhängen nachzuspüren, haben den Verfasser in besonderer Weise zu diesem Werke befähigt. Die schöne und klare Sprache, die Lützeler in allen seinen Schriften eignet, macht auch die Lektüre dieses Buches zu einer Freude.

Frei von räumlichen Abgrenzungen und zeitlichen Entwicklungslinien baut er sein Thema in großen, ausschöpfenden Fragestellungen auf: Der Mensch in der Welt; Der Mensch und das Übersinnliche; Volk vor Gott. Die Antwort auf diese Fragen muß die Eigenart eines Volkes treffen und sichtbar werden lassen. So auch hier. Es ist der ganze Deutsche, den das gläubige Gestalten unserer großen Künstler zeigt: Liebe zur Natur, Leid im Dunkel und Drang zum Licht, Wille zu Volk und Reich. Und dieser Deutsche ist ganz Christ. Von Christi Geist geläutert und befruchtet, entfaltet die deutsche Seele ihren Reichtum und wird nun selber fruchtbar für die Kirche. Ein großes geschichtliches Geschehen, von dem die deutsche Kunst uns sichere Kunde gibt.

E. Kirschbaum S.J.

Die Welt des Xantener Domes. Eine Einführung in den Dom der Martyrer. Von Dr. Alfons Welzel. Mit neuen Aufnahmen von Hehmke-Winterer. 8° (56 S.) Düsseldorf 1936, Schwann. Kart. M 2.—

Das Schriftchen will nicht die Geschichte des Xantener St. Viktor-Domes, eines der hervorragendsten kirchlichen Baudenkmale der Rheinlande, oder die Ausstattung des herrlichen Baues dem Verständnis des Lesers erschließen; es will vielmehr in den Geist einführen, der den Dom in heiliger Begeisterung und opferbereitem Wagemut dem Boden entsteigen ließ, damit er ein würdiges Haus des Allerhöchsten, ein geziemendes Monument für den heiligen Patron des Domes und eine Stätte andächtigen Gebetes werde. Dieser Geist des Glaubens waltet noch jetzt im Bau und spricht zu jedem, der sich seinen zwar stummen, aber beredten Worten nicht verschließt. J. Braun S.J.

Stimmen der Zeit, herausgegeben von Theo Hoffmann S.J. in Verbindung mit A. Koch S.J., J. Kreitmaier S.J., J. Overmans S.J. Schriftwaltung: Theo Hoffmann S.J., München 2 NO, Veterinärstraße 9. — Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg i. Br. — D.-A. 2. Vj. 1937: 7104 Stück. Zur Zeit gilt Preisliste Nr. 3. — Druck und Verlag: Herder & Co. G.m.b.H., Freiburg i. Br.

Descartes und sein Erbe

Von August Brunner S. J.

Im Jahre 1637, mitten in der schweren Zeit des Dreißigjährigen Krieges, erschien zu Leiden in den Niederlanden ein anonymes Buch mit dem Titel: „Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences." Von diesem verhältnismäßig kleinen Buch, dessen Verfasser René Descartes war, sind ungeheure Wirkungen ausgegangen bis in unsere Tage, die den in Paris stattfindenden internationalen Kongreß für Philosophie im Zeichen Descartes' zusammentreten sehen. Denn als erste der Veröffentlichungen des gleichen Verfassers, der bereits 1650 nach einem unsteten Wanderleben in Stockholm starb, hat sie unternommen, das neue Denken seiner Zeit in methodische Grundsätze zu fassen und ihm so die Stoßkraft zu geben, mit der es in kurzer Zeit die Geister eroberte und fast vollständig in seinen Bann schlug. Eine neue Haltung zur Wirklichkeit fängt in diesem Werke an, sich bewußt zu werden und sich als die einzig richtige zu behaupten, als die Haltung, die allein imstande sei, die Wirklichkeit so, wie sie an sich ist, begegnen zu lassen und Wahrheit an die Stelle menschlicher Trugbilder zu setzen. Dieser Anspruch mußte auch die religiöse Einstellung des von ihm beherrschten Zeitalters aufs tiefste beeinflussen und, nicht immer zu dessen Vorteil, umgestalten, obschon Descartes selbst dies weder beabsichtigte noch voraussah.

Wie schon sein Titel anzeigt, enthält das Werk nicht sachliche Entdeckungen des auch als Mathematiker und Physiker bedeutenden Mannes. Es will vielmehr eine Methode, einen überlegten und innerlich begründeten Weg zeigen, den man gehen muß, „um seinen Verstand gut zu führen und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen". In einer kleinen Methodenlehre den Hebel zu sehen, der eine Welt aus den Angeln hob, das mag auf den ersten Blick überraschend und gar übertrieben erscheinen. Aber eine kurze Überlegung kann zeigen, daß uns hier kein bloßer Zufall einen solchen umstürzenden Einfluß unverdienterweise zugeworfen hat. Wenn es die Aufgabe einer philosophischen Methode ist, uns an die Wirklichkeit heranzuführen, uns ihre Geheimnisse zu entschleiern und uns einen Blick in das innerste Wesen der Dinge tun zu lassen, dann liegt in einer solchen Methode bereits ein richtiges oder falsches Urteil über diese Wirklichkeit eingeschlossen. Denn nur einer ihr angemessenen Methode wird sich die Wirklichkeit auch erschließen. Es liegt also in einer solchen Methode bereits ein Vor-urteil und ein Vorgriff; je nach der Art dieses Vorverhaltens wird die Wirklichkeit ganz oder nur teilweise, richtig oder verzerrt in den Blick und dann in das Wort des Forschers eingehen. Darum ist der Einfluß einer allgemein anerkannten Methode so ungeheuer, und er ist um so unwiderstehlicher, da

die Methode gewöhnlich als etwas Selbstverständliches hingenommen wird und Angriff und Abwehr mehr rings um die mit ihr erreichten Ergebnisse toben. Grundlegende Wandlungen in der allgemeinen philosophischen Methode bedeuten darum immer auch grundlegende Wandlungen in der Haltung zur Wirklichkeit. Die Gesamthaltung zur Wirklichkeit ist aber in der religiösen Haltung des Menschen unmittelbar verwurzelt. Von hier aus wird die kulturphilosophische Feststellung verständlich, daß die Tiefe des religiösen Gesamtverhaltens sich zuerst und gleichsam aus eigener Kraft ändert und so den Umbruch auf andern Gebieten vorbereitet. In der Philosophie findet er dann seinen bewußten Ausdruck. Eine neue Methode, wie die von Descartes, beruht also letztlich auf einer neuen religiösen Haltung, mag dies auch dem Urheber wenig oder gar nicht bewußt sein, wie dies bei Descartes tatsächlich der Fall war. Selbstverständlich hatte die Entwicklung lange vor ihm eingesetzt. Man denke nur an Galilei, Leonardo da Vinci, die ganze Renaissancezeit, die wiederum in manchen Richtungen der Scholastik ihre Vorläufer hatte[1]. Im einzelnen ist es darum oft schwer zu entscheiden, was Ursache, was Wirkung ist; die Verknüpfungen sind mannigfaltig und laufen in mehr als einer Richtung.

Das, was andere bereits dunkel fühlten und praktisch handhabten, bewußt herausgestellt zu haben, das ist die Leistung von Descartes und erklärt den umstürzenden Erfolg seines Werkes. Er hat die neue mathematisch-naturwissenschaftliche Methode, mit der bereits vor ihm so ungeahnte Erfolge errungen worden waren, geklärt und allen zugänglich gemacht. Er hat sie aber als die Methode der Wirklichkeitserkenntnis hingestellt, die allein auf allen Gebieten ohne Unterschied zum Ziele führen könne. Das ist das Verhängnis, das mit seinem Werke ebenfalls verknüpft ist. Daß eine Methode, die in der Naturerkenntnis in wenigen Jahrzehnten zu einer reichen Ernte von Ergebnissen geführt hatte, wie sie sonst in Jahrhunderten nicht heimgebracht worden waren, auf allen Seinsgebieten von dem gleichen überwältigenden Erfolge umstrahlt sein müsse, das ist ein Gedankengang, mit dem ja noch Kant in der Vorrede zur 2. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" sein Unternehmen begründet. In der Tat hat eine solche Überlegung ja auch etwas Verführerisches an sich, so daß ihr der Mensch im ersten Sturm der Begeisterung über die umstürzenden Erfolge kaum widerstehen kann. Erst die langsam, oft nach Geschlechtern erst reifende Frucht der allzu stürmisch überall ausgestreuten Saat bringt späte Ernüchterung und weise Beschränkung.

Worin besteht nun die neue Methode? Ihr Grundgedanke ist der: Alles muß meßbar sein oder auf Meßbares zurückgeführt werden. Diese Vorschrift scheint uns heute nichts Besonderes zu enthalten, so selbstverständlich ist sie uns geworden. An sich ist aber dieses Unternehmen so wenig selbstverständlich, daß es ganz im Gegenteil den voraufgehenden

[1] W. Goetz findet die ersten Ansätze zu dieser Entwicklung bereits im 12. Jahrhundert. Vgl. „Die Entwicklung des Wirklichkeitssinnes vom 12. zum 14. Jahrhundert", in: Archiv für Kulturgeschichte 27 (1937) 33—73.

Zeiten als unsinnig vorgekommen wäre. Wie soll man die Bläue zweier verschiedener Gegenstände messen oder gar das Blau und Rot in Zahlen miteinander vergleichen? Oder Gefühle des Zornes oder der Furcht im metrischen System ausdrücken? So wie die Wirklichkeit uns entgegentritt, ist die Anwendung von Maß und damit von Mathematik auf einen kleinen Umkreis des Seienden eingeschränkt; und auch daran geben sich nur Ausdehnung und Gewicht ohne weiteres dazu her. Die übrigen Eigenschaften und Beschaffenheiten der Dinge entziehen sich dem unmittelbaren Zugriff des messenden Menschen.

Es war also eine richtige Entdeckung, kulturell wie geistesgeschichtlich von umstürzender Bedeutung, als in der Renaissance die Erkenntnis aufging, daß man auch diese andern Beschaffenheiten messend ergreifen könne. Der Kunstgriff besteht darin, daß man sie zu diesem Zwecke mit der Ausdehnung in Beziehung setzt und so gleichsam ein Netz von meßbaren Größen über sie wirft; „sie müssen als meßbar beurteilt werden" (Descartes). Mit der Meßbarkeit fielen einem wie von selbst unerwartete, ja ungeahnte Ergebnisse zu. Erstens ermöglichte sie einen genauen Vergleich zwischen Bestimmungen oder Wirkungen, die bisher nur ganz allgemein oder überhaupt nicht vergleichbar gewesen waren; man denke etwa an Farbe oder Wärme. Diesen genauen Messungen entspringen dann jene festen, gleichsam ewigen, unbedingt verläßlichen und überall nachprüfbaren Beziehungen, die wir die Naturgesetze nennen. Ihre erste Feststellung und die Sicherheit, mit der sie von allen Körpern nunmehr allgemeingültige und doch bis ins Letzte zuverlässige Aussagen zu machen erlaubte, mußte den Zeitgenossen, die solches nicht gewohnt waren, wie eine Zauberkunst oder wie die Offenbarung der bisher in der Natur verborgenen Geheimnisse vorkommen. Man mußte glauben, nun das Innerste der Natur entschleiert und in den mathematisch ausgedrückten Beziehungen das wahre Wesen der Dinge gleichsam in Händen zu haben. Statt allgemeiner und, wie man meinte, leerer Worte von Wesen, Form, Substanz, die doch nie auch zu dem geringsten verwendbaren Ergebnis geführt hatten, konnte man nun Greifbares und Nachprüfbares vorweisen, das von der Erfahrung immer und überall bestätigt wurde. Auch Descartes hat sich im Gefühle der neuen Errungenschaften über die alte Philosophie in ablehnender und abfälliger Weise geäußert.

Aus der Genauigkeit des Messens folgte aber noch ein weiterer Vorteil, dessen Tragweite man damals erst dunkel ahnen konnte, obschon er unmittelbar aus der neuen Welthaltung hervorging. Der Renaissancemensch hatte zur Welt eine ganz andere Einstellung als der Mensch des Mittelalters. Dieser hatte in der Welt etwas gesehen, was ein für alle Mal so war, wie es aus den Händen des Schöpfers hervorgegangen war. Er hatte darin die schönste Ordnung gefunden, wo alles einen Platz, eine Aufgabe und einen Sinn hatte und so sein Teil zur Vollkommenheit des Ganzen beitrug. So war es, und so würde es bleiben. Aufgabe des Menschen war es, sich dieser Ordnung in seinem Tun anzupassen und so sich die Lebensmöglichkeiten zu schaffen aus dem, was da war. Das oberste Geschöpf auf Erden, war er doch eingestellt und eingereiht in die große soziale, kos-

mische und geistlich-sittliche Ordnung der Schöpfung. Es war die Haltung der Seinsehrfurcht vor dem Werke Gottes, die sich in gleicher Weise auf alle Gebiete der Wirklichkeit erstreckte und die auch in der äußern Gestalt des Weltbildes ihren klaren Ausdruck fand. Die Welt mußte so sein, wie sie war, weil sie nur so vernünftig und der göttlichen Weisheit entsprechend war. Nicht die Welt umzugestalten, sondern in ihrer Sinnfülle staunend zu begreifen, galt als Aufgabe des Menschen[2].

Ganz anders die neue Einstellung. Sie mußte dem mittelalterlichen Menschen vermessen und titanisch vorkommen. Die Welt ist für den Menschen des neuen Zeitalters nicht mehr eine in allem fertige Ordnung, deren Diener der Mensch ist. Er fühlt sich vielmehr in ihr stehend als ihr Herr und Meister, dem sie zu dienen hat. Von sich aus tut sie dies nicht. Man muß sie dazu zwingen, ihr mit List und Verstandesschärfe ihre Geheimnisse entreißen und ihre Kräfte unter das Joch des Menschendienstes beugen. Wie Trunkenheit überkam es jene, die ihre ersten Versuche gelingen sahen, die merkten, daß eine solche Unterwerfung der doch so gewaltigen Natur möglich sei. Sie fühlten sich als die unumschränkten Herren der Schöpfung. Keine Grenze schien der Forschung und der Unternehmung des Menschen gesetzt. Wenn es nur gelang, die Natur bei ihrem schöpferischen Vorgehen richtig zu belauschen, so konnte die Zukunft, die man in der Erwartung bereits selig verkostete, alle diese Kräfte dem Menschen untertan machen und ihn dadurch von jeglicher Not und Sorge erlösen. Die richtige Methode, das messende Experiment war dazu der Schlüssel. Wie von selbst wandte sich der Blick vom Sein und Wesen der Dinge ab, um nur noch die Gesetze des Werdens, des Zustandekommens messend, experimentierend aufzuspüren.

Damit hatte sich eine gewaltige Umstellung vollzogen, deren man sich aber nur dunkel bewußt war; denn halb und halb setzte man doch die neuen Auffassungen und Bestrebungen mit den alten Begriffen und Absichten gleich. Mit Descartes glaubten viele, nichts anderes zu tun, als die Ziele der alten Naturphilosophie, allerdings mit neuen Mitteln, zu verfolgen. Was frühere Zeiten nicht hatten erreichen können, weil sie einen falschen Weg eingeschlagen hatten, das würde man nunmehr mit Hilfe der königlichen Wissenschaft der Mathematik fertig bringen. So erschien die neue Wissenschaft Freund und Feind als eine neue Naturphilosophie, die sich an die Stelle der alten drängen wollte. Schon der gemeinsame Name Physik für die beiden Forschungsarten leistete dem verhängnisvollen Irrtum Vorschub. Die aristotelische Physik hatte mit dem, was wir seit dem Aufkommen der Naturwissenschaften so nennen, wenig gemein außer dem Gegenstand, der Natur. Die alte Physik war ausschließlich Naturphilosophie. Sie wollte nicht meßbare Zusammenhänge feststellen, die letztlich zur technischen Verwendung der Naturkräfte führen sollten. Sie suchte vielmehr die Natur in ihrem Wesen zu verstehen. Sie forschte nach den innern Gründen der Naturvorgänge, nicht

[2] Vgl. vom Verfasser: Erläuterungen zu Thomas von Aquin; Die Summe wider die Heiden I—IV (Leipzig 1935/37, Hegner). J. Huizinga, Herbst des Mittelalters (München 1924).

nach den äußern Zusammenhängen. So wie wir uns bei einer Tat eines Menschen beruhigen, wenn wir ihre Gründe als zu seinem Charakter, seinem Wesen passend begriffen haben, so war man zufrieden, wenn man verstanden zu haben glaubte, daß aus einer solchen Wesenheit ein solches Verhalten folgen mußte und nichts anderes zu erwarten war. So erklärte man alles aus ewig feststehenden Wesenheiten, Formen und Anlagen. Daß man dabei vielfach bloß menschliche Erklärungs- und Verhaltungsweisen in die Natur hineinsah, das konnte man damals nicht wissen[3]. Bei allen Mißgriffen in der Ausführung war dennoch das Ziel der alten Physik echt philosophisch.

Die neue Physik hingegen war eine Einzelwissenschaft und als solche wie auch die Mathematik völlig unphilosophisch. Wenn sie aber dennoch Naturphilosophie sein wollte, so mußte das zu unabsehbaren Folgen führen. Denn dann mußte man meinen, mit ihr das Wesen der Naturdinge zu ergreifen. Gefunden aber hatte man auf Grund der angewandten Methode nur Maß und Zahl. In Maß und Zahl, so schloß man nunmehr ganz folgerichtig, muß also das Wesen der Körper liegen. Descartes berief sich dafür sogar auf die Heilige Schrift, nach der (Weish. 11, 20) alles nach Maß, Zahl und Gewicht geschaffen ist. Die Ausdehnung, denn sie allein ist ja das unmittelbar Meßbare, gilt nunmehr nicht nur als eine Eigenschaft der Körper; die Körper sind vielmehr nur Ausdehnung. Diese Auffassung mußte sich bei dem Irrtum, in dem sich die neue Naturwissenschaft über ihr eigenes Wesen befand, fast mit Notwendigkeit einstellen. Denn wenn wir einmal überlegen, was wir in der äußern Welt unmittelbar zu bewirken imstande sind, so werden wir, vielleicht mit Staunen, feststellen, daß durch unser Eingreifen nur Änderungen des Ortes und der Größe der Körper ohne andere Vermittlung geschehen. Wir können Dinge einander nähern oder voneinander entfernen. Ihre Wirkung aufeinander können wir nicht schaffen. Aber durch Veränderung ihres Abstandes und ihrer Menge können wir das Maß dieser Wirkung bestimmen. Dies genügt aber, um sie uns dienstbar zu machen. Selbst künstlerische Schöpfung übersetzt sich in das Wahrnehmbare und darum in die Mitteilung und Wirkung auf den Mitmenschen in keiner andern Weise. Auftragen von Farbe auf die Leinwand, von Tinte auf das Papier sind zunächst und ihrem rein physikalischen Geschehen nach Bewirken von Ortsveränderungen. Und selbst die Mitteilung im Sprechen ist von dieser Seite her gesehen nichts anderes als Bewegen der Luft.

Wenn also der Mensch mit der Absicht der Natur gegenübertritt, sie seinen Zwecken zu unterwerfen, so wird er, ohne sich dessen bewußt zu sein, dazu geführt, seine Bemühungen an dieser einzigen, seinem Tun, nicht bloß seinem Betrachten zugänglichen Seite anzusetzen. Die Raum- und Größenverhältnisse erhalten damit eine ganz neue Bewertung; sie sind die Hauptsache. Denn sie gestatten den Zugriff. Und die Wissenschaft, die diesen Zugriff leitet, damit er zweckentsprechend sei, die Wissenschaft des Ausgedehnten, die Mathematik und die mathematische

[3] Vgl. vom Verfasser: Der echte Gegensatz, die Gestalt und die Seinsstufe des Biologischen, in: Scholastik 10 (1935) 193—228.

Naturwissenschaft, wird bald zu der Wissenschaft, die für alle übrigen als Muster und Vorbild dasteht. Hier liegt die große Idee, die das Schaffen von Descartes und seinen Nachfolgern beherrscht, die allgemeine mathematisch-naturwissenschaftliche Methode zu schaffen, in deren Netz die ganze Wirklichkeit sich einfangen und ordnen läßt. Daß eine solche Wissenschaft möglich sei, daran hat Descartes nie den leisesten Zweifel gehabt, so wenig wie daß er mit ihrer Hilfe in das Innerste und Wesentlichste vorstoßen könne. Aus dieser neuen Blickrichtung lassen sich nun alle Einzelheiten der neuen Philosophie, wie sie sich bei Descartes und seinen Nachfolgern gebildet hat, ableiten.

Zunächst besteht Mathematik im Zerlegen und Zusammenfügen, in Addition und Subtraktion; hierin entspricht sie genau dem menschlichen Tun in der äußern Welt. Deswegen verlangt Descartes als allgemeine Methode des wissenschaftlichen Forschens, daß man jede Aufgabe in ihre einfachsten Bestandteile zerlege, die eine unmittelbare Lösung gestatten, um dann aus den Teillösungen zur Gesamtlösung aufbauend und zusammensetzend aufzusteigen. Das Ganze als solches kommt nicht mehr in Sicht, sondern nur noch die Summe von einfachen Teilchen. Der Gedanke, daß es Ganzheiten geben könne, die mit einem solchen Verfahren aufgelöst, statt erfaßt werden, taucht gar nicht auf.

Wird so alles in seine einfachsten und unzerlegbaren Teile aufgelöst, so folgt, daß es für alle Gegenstandsbereiche nur eine einzige Wissenschaft gibt, eben die Mathematik. Nicht nur die Einzelwissenschaften, sondern auch die Philosophie, ja vor allem diese, sind nach der mathematischen Methode, die sich als so ergebnisreich erwiesen hat, auszurichten. Die alte Stufung der Wissenschaften und ihrer Methoden nach den Gegenstandsbereichen ist damit grundsätzlich aufgegeben. Seinsgebiete, die dem messenden Verfahren ihr Wesentliches nicht ausliefern, sind damit verurteilt, nur noch in nebensächlichen Bezügen erfaßt zu werden und schließlich in bloße Ergebnisse der Ausdehnung zu zergehen.

In der Mathematik ist weiter Einsicht das einzige Unterscheidungsmittel der Wahrheit. Daß $2 \times 2 = 4$ ist, das sieht man eben. Und es sieht jeder für sich; oder er sieht eben überhaupt nichts. Wohl kann durch äußere Hilfe der Blick des Geistes auf die richtige Stelle gelenkt werden; er kann sich durch Anleitung Umwege zu einer Einsicht ersparen. Aber sehen muß jeder selbst; das kann ihm niemand abnehmen. Gemeinschaft, Überlieferung haben demnach innerlich und wesentlich mit dem mathematischen Erkennen nichts zu tun, sondern bloß äußerlich und nebensächlich. Auf welchem Wege eine mathematische Einsicht erreicht wurde, ist für ihren Inhalt völlig gleichgültig. Mathematik ist darum auch die Wissenschaft, die am leichtesten ohne äußere Hilfe gefunden werden kann (vgl. Pascal). Das mathematische Denken wird also geneigt sein, nur die eigene individuelle Einsicht auf allen Seinsgebieten als das einzige Unterscheidungsmittel der Wahrheit gelten zu lassen. Damit verlieren, wie Descartes dies auch durchgeführt hat, alle bloß wahrscheinlichen, nicht völlig in sich selber einsichtigen Erkenntnisse ihren Wert. Alle Wissenschaften und Erkenntnisarten, die nur wenige solcher klarer

Einsichten aufzuweisen haben und sich für ihren Aufbau auf andere Erkenntnisweisen verwiesen sehen, werden als minderwertiger Ersatz für einen vorläufig nicht zu erreichenden Zustand vollkommener Einsicht mehr oder weniger geduldet. Damit scheidet nicht nur die Geschichte und all das, was wir Geisteswissenschaften nennen, aus dem Bereich der strengen Wissenschaft aus und rückt in den Bereich der Kunst. Vor allem muß der religiöse Glaube völlig seinen Charakter als Erkenntnisquelle verlieren und als bloßer Gefühlsausdruck ganz in die Sphäre des Subjektiven verschoben werden.

Zusammenhängend damit ist die Vernachlässigung des Gemeinschaftsfaktors für das Erkennen. Dieser Faktor ist in der Tat für das mathematische und das auf ihm gegründete naturwissenschaftliche Erkennen nicht innerlich gefordert, mögen auch äußere Gründe didaktischer Natur ihn nicht entbehren lassen. Auch für diese Erkenntnis hat also die mathematische Einstellung keinen Sinn mehr. Und doch ist dieser Faktor für andere Erkenntnisarten von größter Wichtigkeit. Schon die Entwicklung der Erkenntnis im Kinde ist ja weithin durch die Gemeinschaft bestimmt, so daß der Erwachsene an die philosophischen Fragen nicht mehr mit einem unberührten, von jedem Einfluß freien Geist herantritt. Die Gemeinschaft ist darum ein innerer, wesentlicher Faktor in der Erkenntnis all der Bereiche, die wir heute den Geisteswissenschaften als Gegenstand zuweisen. Alle Erkenntnis des Konkreten, die schließlich der Sinn aller Erkenntnisbemühung ist, ist auf das gemeinschaftliche Erkennen nicht bloß zufällig, sondern seinem innersten Wesen nach angewiesen. Das gilt um so stärker, je reicher an Bestimmungen der eigentliche Gegenstand einer Erkenntnis oder einer Wissenschaft ist. Daß die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft auf den Gemeinschaftsfaktor verzichten können, das liegt ja gerade an der Einfachheit ihres Gegenstandes. Ihr geht es zunächst und an sich nicht um den ganzen unerschöpflichen Reichtum, der im Sein auch des letzten Stoffdinges noch enthalten ist, sondern nur um die eine einfache Bestimmung der meßbaren Größe. Am stärksten wird sich also die Vernachlässigung des Gemeinschaftsfaktors bei den umfassendsten Erkenntnissen auswirken, der philosophischen und der religiösen Erkenntnis. Man wird jede Tradition ablehnen und aller Überlieferung mit Mißtrauen gegenübertreten. Jedes philosophische Unternehmen wird sich verpflichtet fühlen, ein absoluter Neuanfang zu sein, wenn auch die Durchführung die Tatsache zum Ausdruck bringt, daß der Mensch in diesen Dingen auch dann traditionsbestimmt bleibt, wenn er die Tradition ablehnt. Nimmt man aber aus der Philosophie den Beitrag und gleichsam das Mitphilosophieren früherer Geschlechter weg, so verarmt sie inhaltlich. Der weite Umkreis menschlicher Erkenntnis hält vor dem mathematischen Kriterium der Einsicht nicht stand und erscheint als äußerst zweifelhaft. Von hier aus führt eine gerade Linie zum Erkenntnisproblem, wie es auch heute noch oft gesehen wird. Die Religion aber wird ihres Inhaltes gänzlich entleert, will man alle Überlieferung als Glaubensquelle ausscheiden; sie wird in den Bereich des gegenstandslosen, individuellen Gefühls verwiesen.

Es war also ein verhängnisvolles, wenn auch naheliegendes Mißverständnis, das Freunden und Feinden der neuen Wissenschaft begegnet ist, daß man sich durch die mathematische Methode befähigt glaubte, das nunmehr zu erreichen, worin angeblich die alte Physik versagt hatte. Es ist erklärlich, daß beide Teile undeutlich fühlten, daß hier etwas Neues sich geltend mache. Die Folge war leidenschaftliche Ablehnung des Neuen durch die alte Philosophie, der alten Philosophie durch die neue Wissenschaft. Den Vertretern der vordrängenden Naturwissenschaft kamen gegenüber den handgreiflichen exakten Ergebnissen, zu denen diese in kurzer Zeit gelangt war, die Ansichten der alten Philosophie als unnütze und wirklichkeitsfremde Phantastereien vor. Die Anhänger der alten Philosophie witterten ihrerseits in der neuen Methode eine Gefahr für die ganze bisherige Weltanschauung, was sie zwar nicht sein mußte, aber den Umständen nach fast notwendig wurde.

Indem man das Wesen der Körperdinge nur in der Ausdehnung bestehen ließ, war eine Eigenschaft zum Wesen geworden, vertrat eine einseitige Abstraktion die Stelle des Wirklichen. Schon Descartes hatte aber bemerkt, daß das Messen ein starkes subjektives Element in sich schließt. Die Wahl der Ausgangseinheit ist in der Mathematik in der Tat willkürlich. Damit tritt die Tat des Geistes in der Erkenntnis in den Vordergrund. Dies wird noch dadurch verstärkt, daß für den Mathematiker eine einzige Erkenntnis dessen, was stetige Größe ist, genügt, um dann unabhängig von jeder weiteren Erfahrung zur Entwicklung aller andern mathematischen Erkenntnisse fortzuschreiten. Da außerdem diese Erfahrung gewöhnlich vor der Wissenschaft liegt — man bringt sie aus der vorwissenschaftlichen Erkenntnis mit —, so kann leicht der Eindruck entstehen, dem Descartes auch unterlegen ist, daß der Geist die Erfahrung als Erkenntnisquelle weitgehend oder ganz entbehren könne. Ein aprioristischer Rationalismus muß sich daraus entwickeln.

So stehen sich nunmehr in der Erkenntnis das selbsttätige, wenig oder gar nicht empfangende Denken und die Ausdehnung, die der menschlichen Tätigkeit gerade als willfähriger Ansatzpunkt dient, gegenüber. Kein Wunder, daß der Geist als Aktivität, als Denken, der Stoff als rein erleidende Ausdehnung definiert wird. Der Substanzbegriff, an dem Descartes noch festhielt, ist damit ausgehöhlt. Denken und Ausdehnung — und bald entsprechend Vernunft und Sinnlichkeit — stehen einander nicht mehr als sehr unterschiedliche Seiende, aber immerhin noch als Seiende, sondern als Widerspruch gegenüber. Nun stellt sich das Problem der Außenwelt, das schon aus dem oben erwähnten Grunde nahelag, mit aller Schärfe. Wie ist zwischen beiden so widersprechenden Teilen der Wirklichkeit noch eine Verbindung möglich? Wie kommt man von der unmittelbar erfahrenen geistigen Tätigkeit des Denkens, des Bewußtseins, zu der ihr widersprechenden und sie infolgedessen gar nicht berührenden körperlichen Außenwelt? In der Tat besteht da keine Brücke mehr, wie sich dies auch daran zeigt, daß es auch heute noch keine Lösung für dieses Problem der Außenwelt gibt. Nur wenn man in logisch unzulässiger Weise den Ausdruck Sein mehrdeutig bald als bewußtes, bald als unab-

hängig von Bewußtsein an sich seiendes Sein versteht, läßt sich unter der Hand ein scheinbarer Übergang ermöglichen. Tatsächlich ist das so gestellte Problem: Wie komme ich vom Bewußtsein, das allein unmittelbar sicher ist, zur Außenwelt? unlösbar, weil es von vornherein falsch gestellt ist. Es gibt aber nach Blondel keine unlösbareren Probleme als die, welche keine sind.

Auf Descartes hatte der Realismus der voraufgegangenen Zeiten noch einen so starken Einfluß, daß er ihm als Tatsache selbstverständlich schien. Philosophisch jedoch bedurfte er des Beweises. Aber nur das Dasein und die Wahrhaftigkeit Gottes schienen den Abgrund zwischen Denken und Ausdehnung noch überbrücken zu können. Er übersah dabei, daß der schmale Boden des in sich abgeschlossenen Denkens das gewaltige Gebäude des alten Gottesbegriffs, der doch für seinen Beweis notwendig war, nicht zu tragen vermochte. Der Begriff der Wahrhaftigkeit insbesondere entstammt bereits dem Verhalten zu andern Personen, so daß das zu lösende Problem schon als gelöst vorausgesetzt wird. Die Nachfolger von Descartes haben dann die Folgerungen gezogen. Entweder mußte eine unmittelbare Verbindung des menschlichen Denkens mit Gott den untragbar gewordenen Gottesbeweis überflüssig machen. Diesen Weg schlugen Spinoza und Malebranche ein. Dieser nahm eine unmittelbare Schau der Ideen in Gott an; jener ließ das menschliche Denken wie auch die Ausdehnung der Körper in der einen göttlichen Substanz als deren Modi zusammenfallen, so daß das Problem des Übergangs hinfällig wurde. Spinoza weist aber bereits den Weg zur späteren folgerichtigen Entwicklung. Wenn schöpferische Tätigkeit das Grundwesen der Erkenntnis ist, wenn diese nicht länger als ein Aufnehmen von Gegebenem gesehen wird, dann wird der Weg über Gott ein entbehrlicher Umweg. Der menschliche Geist selber konstituiert durch seine ihm eigene Tätigkeit die Gegenstände. Kant hat als erster diesen Weg eingeschlagen; aber er hielt durch den Begriff des Dinges an sich noch eine letzte, schwache Verbindung mit dem Sein aufrecht. Denn er ging nicht mit der mathematischen Methode an die Philosophie heran, sondern lehnte diese als für die Philosophie ungeeignet ab. Er wandte vielmehr die Methode der Physik als die auch für die Metaphysik passende an. Dem Physiker als solchem kommt zwar das Sein auch nicht unmittelbar in den Blick; es liegt für ihn gleichsam als Ding an sich am Horizont seines Forschens nach größenmäßiger Verkettung der physikalischen Vorgänge. Der einmal eingeschlagene Weg führte aber noch weiter. Auch das Ding an sich mußte einer absoluten Aktivität des Geistes weichen; nun wird die ganze Wirklichkeit als geistige Bewegung der Vernunft oder des Geistes an sich betrachtet. Die Zweiheit Geist — Stoff als Widerspruch ist zwar hier aufgehoben, aber nur dadurch, daß dem einen Teil die Wirklichkeit, dem andern entsprechend die Nichtwirklichkeit zugewiesen wird. Dem menschlichen Erkennen aber, zwar nicht dem des Einzelmenschen, sondern dem Gesamterkennen, werden göttliche Eigenschaften zugeschrieben, schöpferische Tat, Unendlichkeit, absolute Freiheit und Vernünftigkeit. Die Philosophie der Kultur- und Fortschrittsvergötterung, oft in das Gewand ihres eigent-

lichen Gehaltes entleerter christlicher Formen gekleidet, ist gefunden und beherrscht nun weithin das ganze 19. Jahrhundert.

Es blieb allerdings noch eine andere Möglichkeit; und auch sie ist als Gegenstoß zum Idealismus immer wieder aufgetaucht und heute im Bolschewismus in erschreckendem Maße mächtig geworden. In der Zweiheit Geist — Stoff konnte man auf die Dauer nicht übersehen, daß der Stoff sich doch nicht restlos aus dem Geist ableiten und verstehen ließ. Waren beide Teile nicht miteinander verträglich, so konnte eine weniger geistig eingestellte Philosophie im Stoff die wahre Wirklichkeit, im Geist nur ein Ergebnis der Ausdehnung, der stofflichen Prozesse sehen. Der Materialismus ist gleichsam der Schatten, der der idealistischen Philosophie folgt, und der so lange leben wird, als diese noch Lebenskraft behält.

Es wäre unrecht, wollte man Descartes für alle diese späteren Entwicklungen verantwortlich machen. Auch sind die ursächlichen Verhältnisse viel verwickelter, als Kürze und Klarheit es hier darzustellen erlaubten; auch seine Methode ist nicht in Bausch und Bogen abzulehnen. Die mathematisch-naturwissenschaftliche Methode ist der wissenschaftlichen Erforschung des unlebendigen Stoffes völlig angemessen, wie dies schon die so reichen Ergebnisse dieser Wissenschaften zeigen. Es kann sich also nicht darum handeln, sie aufzugeben. Es gilt vielmehr, auch ihre Grenzen zu beachten, die in der ersten, wohl verständlichen Begeisterung über die ungeahnten Erfolge übersehen wurden. Diese Grenzen sind doppelt begründet. Einmal geben sich nicht alle Seinsgebiete der messenden Behandlung her, und zwar gestatten sie diese um so weniger, je höher sie in der Stufenordnung des Seins stehen. Wir wissen heute, daß nicht nur die Geisteswissenschaften, sondern auch die der Physik so nahestehenden Wissenschaften der Biologie, der physischen Anthropologie, der experimentellen Psychologie nicht rein nach mathematisch-physikalischen Methoden zu behandeln sind. Dann aber darf man auch den wesentlichen Unterschied zwischen Wissenschaft und Philosophie nicht übersehen[4]. Obschon die Philosophie und in anderer Weise wiederum die religiöse Erkenntnis auch die Gegenstandsgebiete der Einzelwissenschaften betrachten, so ist ihr Blick doch nicht auf das gleiche gerichtet. Nicht bloß eine Seite suchen sie in Griff zu bekommen, sondern sie wollen das Sein in seiner Einheit und Vielheit zugleich erfassen. Deswegen bedürfen sie eigener Methoden. Weder die naturwissenschaftliche noch die geisteswissenschaftliche Methode (Dilthey) führen sie an ihren Gegenstand heran. Werden sie doch angewandt, so verbirgt sich die Tiefe der Wirklichkeit hinter einem logizistischen Idealismus oder einem lebensphilosophischen Ausdrucksrelativismus.

Es gilt also, zu den einzelnen Seinsgebieten die gebührende Haltung einzunehmen und damit die alte Seinsdemut in neuer, den Stufen des Seins entsprechender Weise als die Haltung des Menschen zu erneuern. Wir können für die Ergründung des Seins der Natur die Errungenschaften der Naturwissenschaften nicht einfach beiseite schieben, wenn sie auch

[4] Vgl. vom Verfasser: Die Grundfragen der Philosophie 4. Teil: „Philosophie der Wissenschaft" (Freiburg 1933).

noch keine Philosophie sind. Wenigstens die negative Auflösung vermeintlicher Tatsachen, die in Wirklichkeit unserer leiblichen Organisation zuzuschreiben sind, muß von der Naturphilosophie in Rechnung gestellt und die Folgerungen daraus gezogen werden. Wir können aber auch der Wirklichkeit als solcher, auch der der Natur, nicht mehr mit der Gebärde des Schöpfers entgegentreten. Das Sein als solches ist unserem unmittelbaren Zugriff entzogen. Wir sind eben nicht seine Schöpfer. Und je höher das Seinsgebiet, um so weniger darf der Mensch machen, herstellen wollen, sondern um so demütiger muß er in der Haltung des Geschöpfes, des Empfangenden sich dem Geheimnis nahen, soll es sich ihm erschließen. So enthüllt sich wiederum die religiöse Haltung als entscheidend für die Haltung der gesamten Wirklichkeit gegenüber. In ihr ist bereits ausgemacht, ob die Begegnung mit der Wirklichkeit so tief und umfassend ist, daß sie zum Segen des Menschen ausschlägt, oder aber, ob nur die leicht sich darbietende Oberfläche als das Ganze der Wirklichkeit mißverstanden wird, was nur zu einem Zusammenstoß mit der übersehenen Wirklichkeit, wie sie an sich ist, führen kann; in diesem Zusammenstoß zerschellt nicht die Wirklichkeit, sondern der Wahn des Menschen und das aus ihm geborene Werk.

Gilbert Keith Chesterton

Von Irene Behn

Im Juni 1936 starb Gilbert Keith Chesterton. Und einige Monate später lebte er uns in einer Autobiographie auf, mit mehr als säkularer Lebenskraft. Schwerlich ist ein postumes Werk mit heißerem Verlangen von Freunden, mit größerer Spannung von Lesern erwartet worden — und sicher hat der Kämpfer Chesterton niemals die Lanze seiner Feder so stockend und unter fremdem Ansporn gehandhabt wie bei dieser Arbeit. Es ist, als habe er ihr Erscheinen so lange hinausgezögert, bis er nicht mehr mit seinem autobiographischen Ich konfrontiert werden konnte. Wer daraufhin irgendwie prickelnde Enthüllungen erwartet, wird sich sehr bald nach Aufschlagen des Buches enttäuscht sehen.

Ungerechtfertigte Erwartungen und Voreingenommenheiten haben ihm wie andern ungerechte Kritiken zugezogen — darunter auch jene dankenswerten, die den Nagel genau auf die Spitze statt auf den Kopf treffen und so durch einfache Umkehrung ihres Urteils zu dem wahrhaft treffenden verhelfen. So schreibt die jedenfalls nicht katholische „Church Times“: „Als geborener Künstler sprach Gilbert Chesterton unvermeidlicherweise über sich selber; denn das ist Künstlerart. Seine hervorstechende Eigenschaft war, daß er kaum über irgend etwas anderes sprach.... Chesterton mußte sich blähen ... das verrät jede Seite seiner Autobiographie.“ Nun, die Kapitelüberschriften, die dem Autor selber gelten, verraten Folgendes: „Wie einer zum Dummkopf wird“ — „Wie einer zum Wahnsinnigen wird“ — „Der mangelhafte Reisende“. Die andern Überschriften weisen auf bedeutende Persönlichkeiten, zumal auf Freunde, weisen auf gemein-

same Erlebnisse und Kämpfe. Und diese Überschriften stehen keineswegs da als Übertreibungen eines Exzentrikers und keineswegs — für den mit Chesterton Vertrauten — als Überraschungen. Rousseausche Exhibitionen, augustinische Bekenntnisse waren von diesem Charakter nicht zu erwarten. Sein Wesen war und ist das Öffentlichste und Geheimnisvollste zugleich — wie die Luft —, laut in der Kraftentfaltung, am greifbarsten, wenn am stürmischsten, und leise, bis zur demütigen Unmerklichkeit, in der Stille des Seins. Wie die Klinge in einer überschnellen Fechterhand, so erscheint dieser Degen leiblich fast unsichtbar durch die Kraft, die ihn bewegt. Der Leser auch nur eines seiner Werke kennt diese durchschlagende Kampfweise und kennt wohl auch das Verlangen, die Klinge zusamt der Scheide einmal in Frieden zu betrachten.

Wie weit befriedigt die Autobiographie diesen oft stachelnden Wunsch? Zwar hat sich der Verfasser nicht selbstgefällig zu einem Selbstporträt vor den Spiegel gestellt — eher zu einer Selbstkarikatur vor den Zerrspiegel —, aber der objektiveren Kamera hat er wiederholt stillgehalten. Aufnahmen aus verschiedenen Lebensphasen zeigen uns das Leibliche, die Scheide, die stark genug ist, diesen scharfen Geist zu bergen. Da ist ein erstes Bild, noch schärfelos, aber nichts weniger als kraftlos — ein Kinderbild dessen, der von sich selber gerne als Elefant, von seinen Freunden als „menschliches Gebirge" bezeichnet wurde. Was uns aus langen Locken entgegenschaut, ist ein Kopf von einer engelgleichen, übergeschlechtlichen Schönheit. Die Kinderaugen blicken mit einem gläubigen und erforschenden Staunen — worauf? Auf das erste Unvergeßliche — wie uns das zweite Kapitel erzählt —, auf ein Puppentheater und in dessen Rahmen auf den „Mann mit dem goldenen Schlüssel", der über eine Brücke reitet. Dieses Staunen hin auf das wirkliche Wunder, nicht auf Märchen — es hat den Mann bis zum Lebensende begleitet und wachgehalten. „Mein Ende ist mein Anfang", schreibt er am Schluß. Nur kann er jetzt den Reiter auf der Brücke mit Namen nennen: es ist der Pontifex, der Brückenbildner, ist der Claviger, der Schlüsselträger. Und er weiß, „daß solche Schlüssel ihm zum Binden gegeben waren und zum Lösen, und daß er ein armer Fischer in einer fernen Mark war, am Ufer eines kleinen und fast verborgenen Sees"[1].

Auf späteren Bildern tritt der Ausdruck des Staunens, der großen Religiösen so unverflachbar aufgeprägt bleibt, merklich zurück hinter kämpferischen Zügen. Der trotzig verschlossene Mund auf einem Profilbild des etwa Fünfzehnjährigen scheint von dem Bemühen des Knaben zu zeugen, „ein Dummkopf zu sein". Doch angesichts des unerbittlich durchdringenden Knabenblickes will es nicht wundernehmen, daß ein Lehrer sein „tiefes und unerschütterliches Verlangen, dumm zu erscheinen, durchschaute und das schreckliche Geheimnis entdeckte, daß ich im Grunde vernunftbegabter war als die Tiere"[2].

Jene Bilder des reifen Mannes, die mehr als das Löwenhaupt festbannen, zeigen uns einen Pykniker reinster Prägung: runde Schultern, Stark-

[1] Gilbert Keith Chesterton, Autobiography (London 1936) 343.
[2] Ebd. 69.

leibigkeit und — im Gegensatz zum Schizothymiker — ein nichtssagendes Profil. Nicht anders verrät Werk für Werk die Gestaltungsweise und Sinnesart des Pyknikers: ein dem Ansatz nach asystematisches, fast aphoristisches Denken, dessen vielbewunderte Folgerichtigkeit mehr der Geschlossenheit seiner Persönlichkeit als dem isolierten Verstande zu entspringen scheint; eine ungesperrte und überwältigende Unmittelbarkeit und eine starke Affektivität, die ihn nur durch eine ungewöhnliche geistige Energie über die affektiven Weltanschauungen des Optimisten wie Pessimisten hinausgelangen läßt. Jedoch er gelangt über die konstitutionellen Grenzen hinaus; er ist mehr als ein pyknischer Typ. Infantil ist die Haltung des gewaltigen Mannes, der sich auf einem Bilde niederbeugt: Von einem kleinen Kinde nimmt er „die Gabe eines Löwenzahnes" entgegen, gleich einem großen Kind. Aber es ist die Kindlichkeit des Genies, nicht des Unausgereiften. Wer könnte daran zweifeln, der die beiden wesentlichsten Lichtbilder auf sich wirken läßt: Dieser ausgereifte Kopf ist nicht mehr „Scheide", undurchsichtige Hülle — hier ist der enthüllte Geistwille selber. Stärker noch als bei Dante, nur nicht so bitter, wölbt sich die fehdefrohe Unterlippe vor. Wer vermutete wohl, daß die unwiderstehlichste Waffe dieses Mundes ein ungehässiges Lachen ist? Die Muskeln des Kinnhebers und des Stirn-Korrugators heben sich in habitueller Anspannung heraus. Die Augen — verschattet unter den Stirnrunzeln eines eifernden Denkens wie von buschigen Brauen und pyknisch verfetteten Lidern —, sie verlieren nicht das Zeichen des Genies, die Überhelle.

Die Abfolge der Bildnisse zeigt die Entfaltung des entdeckenden Kindes zum erobernden Mann. Und das Selbstbildnis des Wortes? „Mein wahres Urteil über mein eigenes Werk ist, daß ich in meinem Leben eine Reihe herzlich guter Ideen verpfuscht habe."[3] Dieses Urteil wird nicht von Schein-Bescheidenheit als Köder ausgeworfen. Es ist aber eine so offensichtliche und schalkhafte Übertreibung, daß wir der „Times" nicht nachfolgen wollen, wenn sie in einer verehrungsvollen Besprechung Chestertons Werke in Schutz nimmt gegen den unnatürlichen oder übernatürlich demütigen Vater. Seine Romane und Novellen wären besser gewesen, meint ihr Schöpfer, „wenn ich es wirklich darauf abgesehen hätte, ein wirklicher Novellist zu sein"[4]. In seiner mannhaften Selbstlosigkeit hat er es auch nicht „wirklich darauf abgesehen", eine Autobiographie durchzuführen, „diese krankhafte und herabwürdigende Aufgabe"[5]. Andere Persönlichkeiten sind ihm darstellungswürdiger, Ideen sind ihm geltungswürdiger als die eigene Person. Dennoch bringt er in diesem Werk, und nur in diesem, Darstellungen, Analysen und sich selber abgewonnene Bekenntnisse, die endlich die Entwicklung des Dichters und Kämpfers, vor allem aber auch die des Religiösen wie mit sprunghaften Scheinwerferstrahlen beleuchten. So ist nur eine stetigere Beleuchtung vonnöten, um nicht nur das Wesen, sondern auch ein geniales und begnadetes Werden zu enthüllen. Und nicht die Freunde des natürlichen und übernatürlichen Lebens gehen leer aus bei diesem königlichen Ausspenden nach allen

[3] Ebd. 288. [4] Ebd. 289. [5] Ebd. 330.

Seiten, sondern nur die Liebhaber geistigen Schlafes und einer gespreizten oder gravitätischen Formgebung.

Die lebendigen Mysterien der Erinnerung sind nicht willkürlich reproduzierbar wie die toten Daten des Gedächtnisses. „Wirklich" — sagt dieser tiefe Psychologe, der sich ungestüm dagegen verwahrt, ein Psychologe zu sein —, „wirklich, die Dinge, die wir uns ins Gedächtnis rufen, sind die Dinge, die wir vergessen."[6] Im Gegensatz zu den spontan auftauchenden Erinnerungen mit ihrem Wirklichkeitscharakter werden „die ins Gedächtnis gerufenen mehr und eher unser eigenes Gedenken an den Gegenstand als der erinnerte Gegenstand selber". Gibt es eine tiefere Erklärung für die seelische Scheu vor Selbstdarstellung, die gerade unmittelbaren und lebensstarken Naturen eignet?

Zum Glück aber hat dieser Lebensstarke mehr mit den ihm verhaßten toten Daten zurückgehalten als mit den lebendigen Geheimnissen der Erinnerung. Auf englische und schottische Vorfahren blickt er zurück, nicht auf irische, wie seine lebenslange Sympathie mit der Grünen Insel manchen vermuten ließ; der französische Einschlag erscheint doch zu gering, um etwa seine dialektische Kampfkraft darauf zurückzuführen. Seine Familie gehört der standesbewußten Mittelklasse der Manchesterzeit an; ihr Stolz war, nicht stolz zu erscheinen, nicht einer höheren Gesellschaftsklasse nachzuäffen.

Schon in seiner frühesten Erinnerung, jener an den „Reiter mit dem goldenen Schlüssel", hebt sich aus Vererbung und Milieu seine Eigenart, die „Liebe zu Kanten" und Grenzen, seine erzmännliche Liebe zur Waffe des Schwertes und nicht zur Waffe einer agnostischen Zeit, dem Totschweigen, dem „geistigen Sandsack"[7]. Dem rückblickenden Kämpfer ist es kein Zufall, daß seine, jedenfalls anglikanische, Taufkirche ihren Namen von Sankt Georg empfing. Und eingeboren ist dieser anima naturaliter christiana eine hingebende Marienverehrung, deren Glut nicht von seinen deistischen Eltern entfacht sein konnte, sowenig wie sie später erstickt zu werden vermochte von der umgebenden „Gleichförmigkeit des Unglaubens" oder Vielförmigkeit religion-ersetzender Sekten. In der gewaltigsten Dichtung dieses ursprünglichen „Marienvergötterers" tönt die Stimme der jungfräulichen Mutter auf, mit beherrschender Innigkeit:

> Und ein Stimmklang, menschlich und himmlisch, kam —
> als winke aus Wolken ein Heim. (White Horse.)

Und von keinem Menschenatem ist in ihm jene andere Liebe entfacht, deren seraphische Flamme aus einem seiner letzten Werke weithin leuchtet: die Liebe zu dem „Gaukler Gottes", dem hl. Franz. Am stärksten aber steht seine Kindheit, wenn nicht sein ganzes Leben, unter dem klärenden und grenzenden Flammenschwert des Cherub. „Klarheit" — „unirdisches Tageslicht" ist die Atmosphäre, der Lebenshauch seiner Frühzeit. Und er hebt das Schwert seines Wortes gegen die Schulmeinung, daß Kinder das Vorgetäuschte für Wirklichkeit nehmen und daß sie moralische Geschichten verabscheuen. „Das wirkliche Kind verwechselt

[6] Ebd. 35. [7] Ebd. 122.

nicht Wirklichkeit und Schein. Nur, es liebt den Schein. Es spielt den Schein, weil es ihn noch nicht schreiben oder auch nur lesen kann; aber niemals räumt es ihm die Macht ein, seine moralische Gesundheit zu verdunkeln. Das ausführlichste Räuber-spielen würde es nicht um einen Zoll dem Glauben näherbringen, es wäre wirklich recht, zu rauben."[8]

Daß Kinder keine moralisierenden Geschichten lieben, diese Behauptung nennt er eine Heuchelei gegen angebliche Heuchelei: „Nun muß ich aus Herzensgrund bekennen, daß ich oft solche naseweisen und moralischen Geschichten leidenschaftlich liebte.... Erwachsene haben solche Moral abgelehnt.... Sie wissen, daß dergleichen Plattheiten oft von Scheinheiligen und Pharisäern angewandt worden sind.... Aber das Kind weiß nichts von List oder Verkehrung. Es sieht nichts als die moralischen Ideale selber, und es sieht einfach, daß sie wahr sind. Weil sie sind."[9]

Das Vortäuschen kindlichen Spieles ist nicht Täuschen. Anders wird es in der Knabenzeit, in der Zeit des Vorgebens, „ein Dummkopf zu sein" — des Vorgebens, „ein unabhängiger Gentleman zu sein", familiär und finanziell unabhängig. Die Klarheit des Cherub, die Wahrheitsbereitschaft wird schamvoll verdunkelt, durch kollektivistische Antriebe. Der Seraph tritt zurück hinter dem erdverhaftenden Eros; doch er entschwindet nicht ganz: ein Preisgedicht des Knaben, dem ein Apostolat unter Neu-Heiden beschieden war, es gilt dem Apostel der Heiden, Franz Xaver. Wie still und unbeirrt belauscht der „Aphoristiker" die geheimsten Verschiebungen des Wachstums: „Das Kleinkind lebt in einer wandellosen Welt.... Der Mann hat sich gewandelt, lange bevor er dem großen und herrlichen Aufruhr nahekommt, der Liebe zur Frau." Die Liebe des Kindes ist begierdelos und darum paradiesisch verlustlos. Bei dem zum Begehren Herangereiften „wird das, was geliebt wird, im gleichen Augenblick auch das, was verloren gehen kann"[10]. Es sind die Gegensätze, die am unübersehbarsten von Schopenhauer zum Licht gehoben wurden, in seiner „Welt als Wille und Vorstellung". Auch Chesterton, der soviel Unsystematischere und Lebendigere, hat die große Schau des Metaphysikers. Und wenn er hinwirft, daß er die meisten und besten seiner Bücher — ungeschrieben ließ, so würde zu diesen besten und einzigartigen gewiß eine Metaphysik der Kindheit gehört haben.

Dann folgen die Krisenjahre dieser natürlich christlichen Seele unter Neu-Heiden. Höchste Auszeichnungen, die der „Dummkopf" wider Willen und Erwarten für seine Schulleistungen geerntet hatte, konnten ihn nicht zum Besuch einer Universität veranlassen; der vielseitig Begabte studiert — ohne sonderlichen Eifer — auf einer Kunstschule, er studiert gründlicher die Kunst, „ein Wahnsinniger zu sein". Die Eingangsseiten dieses Kapitels leuchten in die tiefsten Gründe seines Wesens und Schaffens. „Soweit ein Mensch stolz sein kann auf eine Religion, die in Demut wurzelt, bin ich sehr stolz auf meine Religion.... Aber ich bin nicht stolz darauf, den Teufel zu kennen; und ich lernte ihn kennen durch meine eigene Schuld.... Ich bin nicht von Ehrfurcht überwältigt vor einem Herrchen, das erklärt, seinen Geist nicht unter ein Dogma beugen zu

[8] Ebd. 45. [9] Ebd. 46 f. [10] Ebd. 39.

können; denn ich zweifle daran, daß er seinen Geist genug gebraucht hat, um auch nur das Dogma zu definieren.... Aber wenn sie sagen: „...Es gibt keine positive Schlechtigkeit; sie ist nur die Abwesenheit von positiver Güte', dann weiß ich, daß sie einen seichten Galimathias reden, und zwar deshalb, weil sie viel bessere Menschen sind als ich, unschuldiger und normaler und näher an Gott."[11] Der Metaphysiker in ihm ist stärker als der Maler, wie er sich auch später gewaltiger als der Dichter erwies: Mehr als der Impressionismus jener Tage beschäftigt den Kunstjünger die „Philosophie des Impressionismus", die „notwendig der Philosophie des Scheins" nahesteht. Und in solcher Scheinhaftigkeit behauptet sich als einzige Wirklichkeit am Ende nur das eigene Ich. „Niemals nahm ich meine Bücher ernst", sagt Chesterton einmal; „was ich vollkommen ernst nahm, waren meine Ideen."[12] Ernst macht er mit dem Solipsimus, der „größten Gefahr des Idealisten." Nicht luziferischer Stolz, nicht die Hybris des Übermenschen war dabei seine Gefahr, vielmehr eine hybride Phantasie, die tiefer und tiefer, „wie in einem blinden geistigen Selbstmord"[13] das einzig „Wirkliche", das eigene Ich durchtauchte und in Greuelbildern schwelgte, neben denen alle äußere Erfahrung harmlos erschien. Dies ist die Via mala, die er „mit geringer Hilfe von fremder Philosophie" durchwandern mußte und „mit keinerlei wirklicher Hilfe von der Religion" und darum auch ohne Hilfe von dem, „was wahrhaft vonnöten ist in solchen Fällen — die Beichte"[14]. Es ist die Via mala, durch die er uns in seinen Erzählungen oft genug hindurchführt, um dann freilich Gottes farbige Schöpfung so überwältigend aufleuchten zu lassen, wie sie ihm nach dem Dunkel tagte. Aus solcher Nacht bricht der schäumende Strom seines Schaffens und seines demütig-dankbaren Lebensjubels: Nur wer vom Nichts umgähnt worden ist, wie vor dem Anfang aller Zeit, weiß Gott zu danken für sein All. Nur wer sich schlechthin unwürdig weiß, strömt über von Dank auch für das Geringste, für jeden Löwenzahn[15]. Aus diesem Jubel über alles unnachahmlich Gewordene ersteht und speist sich lebenslänglich der seraphische Kampfeswille des Metaphysikers gegen alle Pessimisten und Manichäer. Die bekennende Demut des Sündiggewordenen gibt ihm die Waffe des Cherub gegen Deterministen und Amoralisten.

In den modischen Pessimismus jener Tage schmettern wie ein Hahnenschrei — weckend und Aufsehen weckend — die ersten Gedichte eines noch Unbekannten. Der Wiedergeborene singt in seinem ersten, berühmt gewordenen Gedichte von dem Verlangen des ungeborenen Kindes nach Sein und Gutsein:

Nur eine Stunde frei zu sein
für Tränen, Sturm und Schlacht!
Besser als ewiges Herrschertum
im Kaiserreich der Nacht!
Ich glaube — käm' ich endlich los,
würd' ich zur Welt entsandt,

[11] Ebd. 80f. [12] Ebd. 110. [13] Ebd. 93.
[14] Ebd. 93. [15] Vgl. ebd. 94.

gut wär' ich alle Lebenszeit
dort in dem Märchenland.
Ich hielte mich vom Spötterwort,
vom Wort der Selbstsucht rein,
fänd' ich nur eins: die offne Tür —
dürft' ich geboren sein!

(Aus: The Babe Unborn.)

Kaum in seine Lyrik schattet jene Zeit der Ich-Verlorenheit hinein; sie verdunkelt am tiefsten ein spukhaft geniales Frühwerk: „Der Mann, der Donnerstag war" — ein Roman, der seinen Untertitel „ein Nacht-Mar" zu Recht trägt. Schon er ist, was alle späteren „Detektiv"-Geschichten Chestertons nach seinem eigenen Zeugnis sind, ein Mysterienspiel — und eines, dessen tiefer Sinn sich in oft bizarre, unvoraussehbare Formen kleidet. Die Schar der „Detektive" in dieser Dichtung, es sind die gehetzten Seelen einer glaubenslosen Zeit — Diener, sie wissen selber nicht, ob des Guten oder des Bösen —, Sucher und späte Entdecker des Ens realissimum. Diese letzte Wirklichkeit trug für Chesterton, den aus tiefstem Pessimismus Auftauchenden, zunächst noch pantheistische Züge, wodurch sein „Nacht-Mar" auch geistig in geschwisterliche Nähe zu E. T. A. Hoffmanns Nacht-Dichtungen gerückt wird. Und entsprechend stattet er das Haupt der Detektive, „Sonntag", mit verfließenden Zügen aus, als vielleicht grausame, vielleicht gütige Natur. Aber der Abschluß des Romans entzieht sich dem planmäßigen Willen des Künstlers und legt — ihm selber überraschend — Zeugnis ab von einer jähen religiösen Wandlung: Gemäß einer scheinbar ziellosen und doch treffenden Namensgebung wird „Sonntag", der „Tag des Herren", zur personalen Gottheit. Am Ende schleudert eine der gehetzten und hetzenden Kreaturen seine haßvolle Anklage gegen die höchste Gewalt, die über alle Leid verhängt und selber nicht leidet. Und ihm wird „aus den Tiefen der Höhe" die Antwort: „Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trank?"

Father Ronald Knox scherzte später über diesen ästhetisch unmotivierten Umschwung und seelisch tief begründeten Schluß, er werde in der Folgezeit als „Interpolation von Priestern" in ein heidnisches Buch betrachtet werden. Aber, versichert der Dichter, „in jener Zeit würde ich es geradeso gut für eine Beleidigung erklärt haben wie jeder andere auf Meilen in die Runde, wenn ein Priester sich in meine Angelegenheiten gemischt hätte"[16]. Erst die immer wieder durchgefochtene Negation der Negierenden, der Areligiösen, Antireligiösen und Scheinreligiösen brachte ihm zunehmende Klarheit über seine religiöse Position.

Aus dem begabten, aber unbeflissenen Kunstjünger war ein Dichter geworden, einer der ersten Publizisten Englands — wie, „das ist immer noch ein Geheimnis für mich", sagt der Dankbare, der sein ganzes Leben als eine Abfolge unverdienter Glücksfälle und Segnungen betrachtet. „Im Ganzen — will mir scheinen — verdanke ich meinen Erfolg dem Um-

[16] Ebd. 103.

stande, daß ich achtungsvoll und nahezu schüchtern den besten Ratschlägen der besten Journalisten lauschte — und dann hinging und das genaue Gegenteil tat." Der Rat hatte gelautet, sich jeder Zeitschrift durch gründliches Studium ihrer Eigenart anzupassen; und „ich kann mich nicht erinnern, jemals einen Artikel geschrieben zu haben, der für irgend eine Zeitung passend gewesen wäre" [17] und eben dadurch nur die Farblosigkeit des Sachlichen besessen und die Langeweile des Korrekten erregt hätte.

Aus der Kunstkritik an Zeitgenossen wie Kipling, Wells und Shaw erwuchs der berühmte Erstling seiner metaphysischen Kontroversschriften. In der Überzeugung, daß jeder dieser Großen „geirrt hatte infolge eines allerletzten oder religiösen Irrtums, gab ich dem Buche den Titel ‚Ketzer' (Heretics)". Den angeblich Dogmenlosen, die mit Shaw erklären: „Die goldene Regel ist, daß es keine goldene Regel gibt" — diesen weist er nach, daß sich in ihren Sätzen eine uneingestandene „goldene Regel" birgt, die freilich nicht mehr ist als ein loser Sparren aus dem festgefügten Stützensystem der Kirche. Ein Beispiel zeige diese Urteilskraft an ihrem aufräumenden Werk — ein Urteil über Ibsen, den glaubenslosen Ethiker: Das Auge, womit er das Schlechte gewahrt, nimmt an unheimlicher Schärfe und Klarheit zu, „während das andere, welches das Gute erkennt, bereits zu zweifeln beginnt, trüber und trüber wird, bis es fast erblindet". So bleibt denn in der modernen Literatur, deren Typus Ibsen ist, von Himmel, Läuterungsfeuer und Hölle „nur eins: die Hölle" [18]. Eine weitere Anwendung dieses Urteils, etwa auf die katholische Literatur im Frankreich unserer Tage, nötigt Bewunderung ab vor der schier „unheimlichen Schärfe" einer Sehkraft, die ihre Klarheit freilich nur einem Zusammenwirken beider Augen verdankt.

Nicht in dumpfer Eigenbrötelei, sondern in lebendigen Wortgefechten sind Chestertons stoßkräftigste Kampfschriften geformt und gehärtet worden — so auch „Orthodoxy". Ein Besprecher der „Heretics" hatte seine Zweifel ausgedrückt, ob der Streiter, der seine Geistesblitze gegen die zeitgenössischen „Ketzer" schleuderte, sich selber zu einer orthodoxen Theologie bekenne. „Mit aller Feierlichkeit der Jugend nahm ich dieses als eine Herausforderung an und zeichnete im Umriß die Gründe für meinen Glauben, daß die christliche Lehre, wie sie im Apostolischen Glaubensbekenntnis zusammengefaßt ist, eine bessere Grundlegung für das Leben bedeute als irgend eine der von mir kritisierten Theorien." [19] Aber was verrät diese bescheidentlich trockene Inhaltsangabe von der Zauberkraft der Darstellung, die manchen Zweifelsüchtigen und Hirtenlosen auf neuen Wegen zur Ewigen Stadt heranführte — zur Ewigen Stadt und ihren Heiligen. Eine Zeit, die nur geniale Persönlichkeiten als geistige Führer anerkannte und alle Heiligen bestenfalls als Genies, schlimmstenfalls als Psychopathen wertete, sie sah hier zu ihrem Staunen die genialen Persönlichkeiten zusammenschrumpfen vor der lebendigen Ganzheit und Größe des Heiligen. „Wir wissen", sagt Chesterton von der

[17] Ebd. 183 f.

[18] G. K. Chesterton, Häretiker; übertragen von Kolb-Stockley (München 1912) 23.

[19] Ebd. 177.

Jungfrau von Orleans, „daß sie vor einer ganzen Armee nicht zurückschreckte, während Nietzsche, soviel wir wissen, vor einer Kuh in Schrecken geriet. Tolstoi lobpries nur den Bauernstand; sie vertrat diesen Stand. Nietzsche lobpries nur den Krieger; sie war dieser Krieger. Beide wurden in ihren eigenen antagonistischen Idealen von ihr überboten; sie war sanfter denn der eine, heftiger denn der andere. Dabei war sie ein äußerst praktisches Wesen und vollbrachte etwas, während die andern nur spekulative Träumer wurden. Wie hätte ich mich da nicht gefragt, ob ihrem Glauben nicht etwa eine geheimnisvolle moralische Einheit und Nützlichkeit innewohne, die uns abhanden ging?“ [20]

Dies Buch ist nicht entkräftet worden vom Lauf der Jahrzehnte; und immer noch zielen einige der ersten, matten Einwände auf seine Lebenskraft, zielen und fehlen oder streifen doch nur. Von ihm gilt ganz eigentlich, was der Schöpfer von seinen Veröffentlichungen sagt: es ist nicht „passend“ für die vorgefundenen Zeitschriften und Rubriken. Es gibt nicht wenige Christen, die lieber auf diesen schlagkräftigsten Mitkämpfer verzichten, als daß sie sich über seine „spaßhaften“ Paradoxe hinwegsetzten. Paradoxe! Irrlichter, die den nihilistischen Ästheten Oscar Wilde umzüngeln mögen! Aber die Paradoxe Chestertons, des Kreuzritters, sind nicht spaßhafter und beirrender als das Blinkfeuer eines Leuchtturms und entzünden sich an dem Lichte des christlichen Mysteriums. Er wird nicht müde, in Weihnachtsgedichten davon zu künden und die Heimatlosen aufzurufen:

zu dem, das nicht sein kann und dennoch ward,
zu dem Ziel, das der haltende Stern offenbart —
wo Gott, der heimatlose,
uns zu sich ruft heim. (Haus der Weihnacht.)

Die Nicht-Christen hinwieder sahen in dem Blinkfeuer der Paradoxe nicht die Wegweisung zur Orthodoxie, nicht den Heimruf — sondern nur ein Feuerwerk, dem sie zujubelten. Verspätet nur hatte der lachende Kämpfer die Genugtuung, daß seine Herausforderung von diesen Gegnern ernstgenommen und angenommen wurde. Nicht nur der unfeierliche Ton erklärt solche Begriffsstutzigkeit. Chestertons Entdeckung des Christentums war eine „intellektuelle Annäherung“. Er kämpfte — paradox genug — für die christlichen Mysterien, ohne aus ihnen zu leben. Wenn der Metaphysiker in seinen „Heretics“ den Relativisten entgegenschmettert, alles sei ihnen wichtig — nur das All nicht[21], so bleibt er mit seiner nur theoretischen Einstellung zur Kirche und ihren Dogmen nicht unbetroffen von diesem Vorwurf. Doch ist seine „geistige Annäherung“ nicht die kühl logische des schizothymen Systematikers; es ist die lebendig dialektische, die Hebammen-Methode des Sokrates. Das Problem des freien Willens brachte ihm wohl am eindringlichsten zum Bewußtsein, daß Theorie und Praxis nicht getrennt werden durften. „Es war der Determi-

[20] G. K. Chesterton, Orthodoxie (München 1909, Hyperion-Verlag).
[21] G. K. Chesterton, Häretiker.

nist, der mir mit erhobener Stimme einreden wollte, daß ich nicht im geringsten verantwortlich sei..., da alles Erblichkeit und Umgebung wäre." Und der leidenschaftlichste dieser theoretischen Deterministen wurde in der Praxis zum leidenschaftlichsten Verfechter der Verantwortlichkeit. Chesterton, der Vorkämpfer des freien Willens, war folgerichtiger, wenn er zuerst sich selber, dann aber auch führende Staatsmänner zur Verantwortung zog; er tat es in der großen Politik als Bundesgenosse seines fast noch kriegsfroheren Bruders Cecil, im Kampfe gegen jene Minister, die in den „Marconi-Fall" verwickelt waren — und in seinem unermüdlichen Kampfe gegen die Plutokratie. Dieser Verfechter des freien Willens ist ursprünglich — und nicht ohne den Einfluß seines Freundes Hilaire Belloc — ein Verfechter der Freiheit im Jakobinergeiste. Dann aber erfährt seine Seele eine unaufhaltsame Wendung von der blutigen und umstürzenden Befreiung zu jener andern wieder-erneuernden durch das kostbarste Blut.

Trennte er auch nicht als Indeterminist Theorie und Praxis — Religion als Ganzes war ihm, dem Metaphysiker, vornehmlich ein Gegenstand der Analyse und Diskussion. In jener literarischen Frühzeit war wohl der wahre Gott sein Ziel, aber noch nicht der wahre und lebendige. Dann lernte er eine Frau kennen, deren Einstellung „ihm ganz neu war und ihrer Umgebung neu und unverständlich"[22]. Sie lebte tatsächlich praktisch aus einer Religion, der anglo-katholischen. Er gewann diese Frau zum besten Freunde und zur Lebensgefährtin. Und fortan zählten anglo-katholische Priester zu seinen Freunden. Aber wie er selber dem Zentrum der Kirche noch fern ist, so ist der vertrauteste dieser Priester eine exzentrische Gestalt: der Aristokrat Conrad Noel, in dessen Kleidung und Wesen sich Geistliches, Künstlerisches und Proletarisches mischen. Wenn auch nicht an einer lebendig befruchtenden Einwirkung solcher Persönlichkeiten auf Chesterton gezweifelt werden darf, bewußt wertet er sie zunächst noch als Intellektueller: er gewann den „vorläufig vorherrschenden Eindruck", „wie dumm die Anti-Klerikalen und wieviel klüger . . . die Klerikalen waren". Er gedenkt einer Gesellschaft, auf der ein Theosoph über die christliche Sündenvergebung spottete: „Wenn dieses Fenster zerbrochen ist, sagte er trauervoll, dann mag unser Gastgeber (Herr Richard Stapley) es wohl verzeihen; aber das Fenster bleibt darum doch zerbrochen." Worauf ein mir ganz Unbekannter aufsprang, ein kleiner, kahlköpfiger und bebrillter Pfarrer, und sagte: „Aber es ist kein Unrecht, ein Fenster zu zerbrechen. Es ist nur ein Unrecht, weil es Stapleys Fenster ist. Wenn er es nicht zur Last legt, wer darf es dann?"[23]

Diese Antwort von christlicher Einfalt und von hegelischem Tiefsinn nennt er einen Funken. Erst viel später sollte die Begegnung mit einem andern Geistlichen diesen Funken zu einem Feuer entfachen, in dessen Glut Theoretiker und Praktiker zusammenschmolzen. Es ist der Jesuit John O'Connor, den Chesterton auf einem seiner Vortragsabende kennen lernte. Wieder wurde Sünde zum Gegenstand der Unterhaltung — diesmal jedoch einer Sonderunterhaltung; denn es handelte sich um gewisse

[22] Ebd. 153. [23] Ebd. 162.

verbrecherische Perversionen, die den Schriftsteller bewegten. Und aus einer „praktischen Notwendigkeit" heraus warnte ihn der Geistliche, „widerstrebend und streng vertraulich", vor einem ihm drohenden Abgrunde des Irrtums. „Es war eine wunderliche Entdeckung für mich, daß dieser ruhige und umgängliche Zölibatär solche Abgründe viel tiefer ausgelotet hatte als ich."[24] „Daß die katholische Kirche mehr über das Gute wußte als ich, war leicht einzusehen. Daß sie mehr als ich über das Böse wußte, schien unglaublich."[25] Der geheimen Zwiesprache folgte ein kleines Satyrspiel. Als O'Connor die Gesellschaft verlassen hatte, äußerten sich zwei junge Cambridger Studenten mit höchster Bewunderung über seine vielseitigen und genauen Kenntnisse und mit Bedauern über seine „Unkenntnis des wirklichen Übels in der Welt". Und einer dieser Jünglinge sagte zu Chesterton, dem noch „grauste vor den versteinernd wirklichen Tatsachen, vor denen ihn der Priester gewarnt hatte": „Es ist sehr schön, unschuldig und unerfahren zu sein; aber ich denke, es ist viel besser, sich nicht vor Lebenserfahrung zu fürchten."[26]

Jene Begegnung legte den Keim zu Chestertons Bekehrung; sie „stellte ihn erneut vor jene kranken, aber regen Probleme der Seele", für die er noch keine wirkliche Lösung gefunden hatte. Das trennende Flammenschwert war blank geblieben, dank wachster Controversio seines Geistes. Seine Seele aber war in der Gefahr der reifen Zeit, „mehr und mehr in eine Art von Nachgiebigkeit oder Selbstpreisgabe aus Müdigkeit zu versinken" — „wäre nicht dieser jähe Tiefblick auf den Pfuhl gewesen, der zu unser aller Füßen ist."[27] Es war nicht früher als nach fünfzehn Jahren, daß jene zündende Begegnung eine Flamme entfachte, die den ganzen Menschen ergriff — nicht früher, daß die geistige Controversio für die katholische Kirche sich vollendete als Conversio zur Heimat der Seelen. So viel leichter vollzieht sich eine Rückwertung alles Umgewerteten als eine Umkehr der Seele.

Die erste Lossprechung nach der Generalbeichte empfing der Heimgekehrte von jenem tiefgründigen Kenner des Guten und Bösen. In diesem Priester war ihm zuerst zu gegenwärtigem und eingreifendem Leben geworden, was der Herold der „Orthodoxie" in der Vergangenheit, in der Gestalt einer Jungfrau von Orleans, intuitiv erfaßt hatte: daß Genialität nicht heiligt, daß aber die genialen Gaben am kraftvollsten gehegt und entfaltet werden in der Ganzheit des Heiligen. Nächstenliebe hatte einen schlichten Priester zu tiefsten Einsichten in das Böse geführt, nur Nächstenliebe hatte ihn selber an diesen Einsichten teilnehmen lassen. Floß das tiefste Wissen nicht aus der Liebe? Wo war die Grenze zwischen Cherub und Seraph, zwischen Logos und Agape? „Es war aber der Leibrock ohne Naht, durchaus von oben an aus einem Gewebe."

Und so als Ganzes wollen Chestertons „Detektiv"-Geschichten gesehen werden, die sich um den Dichter Gale, den Entdecker des Wahnes und Helfer zur Wahrheit, kristallisieren, und um Father Brown, den Entdecker des Bösen und Helfer zum Guten. Der Meister-Detektiv des Wahnes in „Der Dichter und die Wahnsinnigen" hat jenen zum Urbild,

[24] Ebd. 326. [25] Ebd. 328. [26] Ebd. 327. [27] Ebd. 328.

der einst studierte, „wie einer ein Wahnsinniger wird". Dies Abbild wirft uns Licht in Tiefen des Gemütes, die das Urbild — aus Demut oder seelischer Keuschheit — verschleiert hält. Es ist Gnade, es ist Agape, die den Dichter vor der Bedrohung des Solipsismus, vor dem Größenwahn des Genies bewahrte: „Was wäre ich all meinen Brüdern, den Wahnsinnigen, nütze, wenn ich mein Gleichgewicht einmal wirklich verlöre auf dem Tanzseil über dem Abgrund!" [28]

Bruder der Wahnsinnigen nennt sich Gale, wie Father Brown sich Mit-Verbrecher nennt. Demut ist die Brücke für jene Kräfte, die auf dem andern Ufer gegen Wahn und Sünde kämpfen wollen. Das Urbild des geistlichen Detektivs, des „Mit-Verbrechers", ist jener große Kenner des Bösen in all seinen schillernden Verkleidungen: O'Connor. Und die Kunst des Dichters vermag im Leser den gleichen Schauder der Furcht und Ehrfurcht wachzurufen, den jener schlichte Seelsorger in ihm weckte. Ehrfurcht — trotzdem der Genius des Dichters das würdige, von Schalkhaftigkeit überhuschte Gesicht des geistlichen Freundes wie seine saubere Kleidung nicht poetisch verklärte, sondern verunstaltete! Aus dem Unscheinbaren, ja Lächerlichen, sollte der erhabene Schein der Güte um so reiner hervorbrechen. Das Exzentrische soll uns hinübergaukeln zum Zentrum — so will es die schalkhafte Weisheit dieses Schöpfers. Er konnte nicht übersehen, daß die Mehrzahl seiner Mitmenschen auf dem Markte der Eitelkeiten tollte oder lungerte; und sein apostolischer Drang wendet sich an diese, nicht an die Minderzahl der Kirchgänger. In seinen Werken baut er etwas auf, das gleich einem Lachkabinett anlocken soll; und die Angelockten finden sich bei näherem Zusehen, wenn nicht in der Kirche, so zum mindesten vor ihrem Portal — als Zuschauer eines Mysterienspieles. „Ich zweifle, ob irgend eine unserer Handlungen im Grunde etwas anderes ist als eine Allegorie ... ein Mysterienspiel. Ich zweifle, ob irgend eine Wahrheit gesagt werden kann, es sei denn in einer Parabel." [29]

Es gibt ein Bild von Chesterton, das in seiner Selbstbiographie nicht hätte fehlen dürfen. Auf dem Jahrmarkt steht da der große Kinderfreund mit einem Büschel zappeliger Luftballons. Sie gleichen Irrwischen, solange ihre geheime Kraft nicht wirksam wird — der Auftrieb ins Blau. Sind seine Werke anders? All ihre phantastischen Zuckungen fordern den freien, unaufhaltsamen Aufstieg. Und wenn sie mit der Zeit kleiner erscheinen und ihre bunten Kirchenfensterfarben verblassen, so geschieht ihnen das nur durch eine Kraft des Auftriebs, die sie den Niederungen und ihren Maßstäben entführt. Sie steigen vor unsern Augen, diese Mysterienspiele — und was eben noch blaue, einkellernde Decke schien, offenbart sich als das, was es ist: die Tiefe der unendlichen Höhe. Und wenn sie sinnlich, ästhetisch ganz entschwinden, werden sie am wirksamsten: als Heimweh nach dem Ewigen.

Es ist diese Unterordnung des Profanen unter das Religiöse, des Genies unter die Gnade, die alle ästhetischen oder philosophischen Kritiker seines Schaffens in Verlegenheit setzt. Während sie vielleicht hier eine Unzulänglichkeit des Künstlers, dort eine des Denkers feststellen müssen, be-

[28] G. K. Chesterton, The Poet and the Lunatics 88. [29] Ebd. 129.

schleicht sie mehr oder minder merklich ein Gefühl davon, daß im Grunde ihr geeichter Maßstab nicht zulangt für die Ganzheit dieser christlichen Persönlichkeit. Schwer ist es zu glauben, daß sein Father Brown sterblicher ist als eine der Gestalten von Dickens, daß seine Balladen sterblicher sind als die besten der englischen Dichtung. Aber heller als die Gloriole des unsterblichen Geistes ist jene der unsterblichen Seele.

Und mehr als eine zufällige Ähnlichkeit verbindet den paradoxen Christen mit dem paradoxen vorchristlichen Verkünder von der Unsterblichkeit der Seele. Beide sind sie Pykniker, trinkfeste, charakterfeste. Beide kennen sie Abwesenheitszustände, die ein leichtes Abweichen von der Norm nach der epileptoiden Seite hin verraten. So erzählt der Engländer, wie er sich einmal längere Zeit bemühte, ein Schlüsselloch mit einem gerade ausgeliehenen Korkenzieher zu öffnen — wohlgemerkt vor dessen richtiger Anwendung. Unermüdliche Debattierer beide. Als das Kind Gilbert von der Geburt seines Bruders Cecil hörte, rief es aus: „Fein — nun habe ich immer einen Zuhörer!“ [30]

Auch der Engländer dringt zielvoll hinaus über seine sophistische Umwelt, die Denken ziellos um des Denkens willen betreibt, anlockend und ärgerlich, „wie ein herrenloser Hut, der beständig von der See herangespült zu werden scheint und doch nie das Ufer erreicht“ [31]. Ihm wie Sokrates eignet das seltene Genie der Freundschaft; und doch trübt die Freude am Einmaligen beiden nicht die Schau der Ideen. Sie sind es, die Chesterton, der gewaltige Lacher und Lachenwecker, wahrhaft „ernst nimmt“, und die er „nackt ringen“ sieht. Beide erhöhen eine zum Aphorismus neigende Form des Denkens zu lebendiger Dialektik; und was dieser an systematischer Struktur fehlte, das schenkte dem einen der Freund und Schüler, dem andern die heilige Mutter.

Was hier aus einem Leben und seiner Darstellung, aus dieser überwuchernden und doch gegliederten Fülle vor allem herausgehoben werden sollte, ist der Weg des christlichen Kämpfers von Taufstein zu Taufstein — und nicht die Mannigfaltigkeit von Monumenten, die er den Großen und Genannten seiner Zeit errichtet, Freunden wie Gegnern. Aber da er von seinem eigenen Charakter nicht viel mehr sagt, als daß er das Letzte wäre, was er verteidigen würde, so ist seine Kennzeichnung bedeutender Persönlichkeiten zugleich die beste, wenn auch nur mittelbare Selbstcharakteristik. An Behrboom-Tree, dem zu Unrecht als dünkelhaft Verschrieenen, rühmt er gerade das, was ihn selber auszeichnet: die außergewöhnliche Vereinigung von Demut und Humor [32]. Von Bernard Shaw erklärt er, all seine Ideen seien unrichtig, nur der Mann selber sei richtig: „Ich bin noch stolzer darauf, ihn zum Gegner, als ihn zum Freunde zu haben.“ [33] So trifft denn die eingangs erwähnte „Church Times“ einmal den Nagel auch auf den Kopf, wenn sie erklärt, daß Chesterton gänzlich unfähig sei, „Personen zu hassen, obgleich er Dinge sehr wohl hassen konnte“. Freilich ist diese Kennzeichnung als Tadel gemeint — und gegen ihn ist der Hochherzige gewiß am allerwenigsten zu verteidigen.

Von seinen literarischen Bekanntschaften nennt der Dichter einen

[30] Ebd. 196. [31] Ebd. 223. [32] Vgl. ebd. 98. [33] Ebd. 228.

Namen an letzter Stelle, den er „an erster hätte nennen sollen" — Alice Meynell. Wieviel oder wiewenig dieser Name einstweilen noch in Deutschland besagen mag — England kennt seine Trägerin als Retterin des Menschen Francis Thompson, als Muse des Dichters und als ebenbürtige Dichterin. „Sie fand immer etwas Nachsinnenswertes; selbst auf einem Krankenbett, in einem verdunkelten Zimmer: der Schatten eines Vogels dort auf dem Fenstervorhang war ihr — wie sie sagte — mehr als der Vogel selber. Denn dieser Schatten war ihr eine Botschaft von der Sonne."[34] Und sie selber, diese Katholikin von strahlendem Geiste und inbrünstiger Frömmigkeit, wird von der Bewunderung des Dichters nicht anders genannt — „eine Botschaft von der Sonne".

Jedoch die unsichtbaren Begleiter seines Lebens — es ist, als hätten sie von ihm in zwei Heiligenbiographien verdichtet werden sollen, in denen des hl. Thomas von Aquino und des hl. Franz von Assisi. Der klare Kämpfer gegen die ketzerischen Pessimisten, die Manichäer, bietet ihm mit seinem abgrenzenden System des Realismus den festen Boden, auf dem er sich am zuverlässigsten dem Sumpfe des Solipsismus enthoben weiß. Und wie weht aus seinem „Heiligen Franziscus" der warme Schwung des Seraph: flammend sieht er den Poverello, aber zugleich bewegt, nach Art eines Blitzes. So stürzt er durch das Gewühl des Marktes dem Bettler nach und belädt ihn mit Geld. „Eine gewisse Überstürzung war das eigentliche Gleichgewicht seiner Seele."[35] „Was ihm später übernatürliches Ideal wurde, wohnte ihm schon inne als ein gewisser natürlicher Instinkt." In solchem heiligen Dienen fand er, der Gaukler Gottes, eine Freiheit, „die fast an Leichtfertigkeit grenzte." Seine Berufung war, „die Welt in Erstaunen zu setzen und zu erwecken". Ist das nur Einfühlung? Spricht hier nicht ein Gaukler Gottes von einem andern? Keiner sah den Abstand schärfer als der englische Kreuzfahrer. Wohl gehörte auch er zu den Christenstreitern, die ihr Herz über den eigenen natürlichen Bereich hinausschleudern, wie er es in der Ballade vom Weißen Roß besingt. Er hatte für Gott gestritten, so sehr er konnte, und schier mehr, als bloße Menschenkräfte konnten. Und nicht zuletzt als sein Bruder erscheint der heilige Bruder des Wolfes und des Todes, zumal in seinen letzten Worten: „Ich segne euch, so sehr ich kann und mehr als ich kann." Aber von dem einen Überströmenden ging die Kraft des Segens aus, von dem andern die Kraft der Wiedereroberung. Was den Kämpfer immer stärker zu den Heiligen hinzog, war die Macht der Demut, „obwohl sie für jene die Pforte zum Himmel war und für mich die Pforte zur Erde"[36].

War es nur ein Diesseitiger? Wohl sind Kampflieder und Trinklieder seine Weisen, und nicht die unirdischen Liebeslieder des heiligen Troubadour. Aber auch ihm war jedes ungefallene Geschöpf bis hinab zum Grashalm, ihm war die ganze Welt wie eine Sakramentalie. Und gleich dem Vogel, den Franziskus so liebte, gleich der Lerche schwingt sich über das Rasseln der Maschinen und die Vergötzung toter Erzeugnisse sein ehr-

[34] Ebd. 286.
[35] G. K. Chesterton, St. Francis of Assisi (London 1923) 45.
[36] Ebd. 334.

fürchtiger und jubelnder Dank für das geheimnisvolle, gottgeschaffene Leben und für die gnadenvolle Wiederbelebung der Seele. Wohl fiel ein dunkler Vorhang zwischen uns und dem Beschwingten, der uns ein Jenseitiger wurde. Doch um so hoheitsvoller zeichnen sich seine Schwingen ab, als frohe Botschaft von der Sonne.

Nulla poena sine lege

Von Ivo Zeiger S. J.

Die politische Umwälzung unseres Landes, im Tiefsten der Ausdruck eines großen Umdenkens, mußte auch die Gesetzgebung ergreifen, wenn sie sich durchsetzen wollte. Daß dabei ihre Hand sich sehr bald auf das Strafrecht legte, erklärt sich aus dessen besonderem Charakter. Das Strafrecht ist heute Bestandteil des öffentlichen Rechts und daher mehr als anderes einer bestimmten Staatsauffassung verbunden. Im Strafrecht wird sich das Bild widerspiegeln, das sich die Staatsgewalt über ihr eigenes Wesen und ihre innere Kraft macht. Strafrecht ist weiterhin Schutzwall für Volk und Volksgemeinschaft; seine Anlage, Widerstandskraft und Ausdehnung werden sich wesentlich bemessen nach dem neuerweckten Kampfeswillen des im Staate organisierten Volkes. Strafrecht ist endlich eines der großen Erziehungswerke zu sittlicher Ordnung und Sauberkeit. All diese Zielsetzungen erfordern eine feste, weltanschauliche Grundlage, nach der das Strafrechtssystem sich einheitlich ausrichtet.

So wird es verständlich, daß ein Staat, der die Weltanschauung des Liberalismus ablehnt, auch das bisherige Strafrecht verwerfen muß, weil und soweit es ein echtes Kind der liberalen Rechtsphilosophie ist. Daß aber unser Strafgesetzbuch den Liberalismus wirklich zum Vater hatte, wird an einem jener Grundsätze ersichtlich, die man die tragenden Grundpfeiler des bisherigen Strafrechtssystems nannte, an dem Satz „Nulla poena sine lege".

I. Sinngehalt des Satzes.

Nach dem Grundsatz Nulla poena sine lege darf der Strafrichter eine Strafe nur dann verhängen, wenn ein Strafgesetz die unter Klage gestellte Handlung als Straftat bezeichnet und mit Strafe bedroht. Die staatliche Strafgewalt erklärt also, nicht gegen jede Mißtat einzuschreiten, sondern nur in bestimmten, von vornherein gesetzlich festgelegten Fällen; sie trifft eine Auslese, eine erste, grobe Scheidung von sittlichem und rechtlichem Bereich.

Freilich ist diese Trennung nicht erst das Ergebnis des Grundsatzes Nulla poena sine lege, sondern vor ihm da und wird auch unabhängig von ihm in andern Strafrechtssystemen festgehalten. Die staatliche Gewalt kann ja gar nicht alle Tatbestände, die sittlich verwerflich sind, mit äußern Strafmitteln verfolgen. So sind ihr zunächst einmal alle bloß innern Vorgänge des Seelenlebens unzugänglich — „de internis non iudicat prae-

tor". Aber auch unter den äußern Werken muß sie eine Auslese treffen, die sich aus dem Aufgabenbereich des modernen Staates ergibt. In der Familie erfaßt allerdings das Strafrecht des Vaters die gesamte sittliche Haltung der Familienglieder, weil die Familie in erster Linie nicht nur Rechts-, sondern Erziehungsgemeinschaft ist. Dementsprechend zeigen auch die Strafrechtssysteme urtümlicher Kulturen, die wesentlich nur eine Ausweitung des Familienrechts auf Großfamilie, Sippe und Stamm darstellen, noch die lebensvolle Einheit von Recht, Sittlichkeit und Religion, die dem Stammeshaupt das Recht verleiht, zu strafen und sühnen zu lassen, was als Un-Tat in der Sippe gewertet wird. Hier betrachtet man das menschliche Richterschwert noch als Vollzieher der obersten Strafgerechtigkeit Gottes, die grundsätzlich keine Tat ungesühnt läßt, „nullum crimen sine poena".

Dagegen hat fortschreitende Rechtsentwicklung dahin geführt, zwischen Rechtspflege und Sittlichkeitspflege, zwischen sittlich böser Tat und rechtserheblicher Straftat zu unterscheiden. Da mögen sich dann manchmal Folgerungen ergeben, die der juristisch nicht geschulte Mann aus dem Volk nicht leicht versteht. Auf diesem Gebiet lassen sich eben Abgrenzungen mit mathematischer Sicherheit nicht vollziehen. Derartige sogenannte „Willkürlichkeiten" finden sich auch in den besten Strafgesetzen. So werden z. B. im Deutschen Strafgesetzbuch § 175 manche Tatbestände nicht erfaßt, obwohl sie mindestens ebenso abstoßend sind wie die mit Strafe bedrohten. Doch zählen diese Willkürergebnisse noch nicht zu den typischen Auswirkungen des Satzes „Nulla poena sine lege".

Vielmehr spricht sich die grundlegende Bedeutung des „Nulla poena sine lege" in einem dreifachen Verbot aus: Verboten sind unbestimmte Strafandrohungen, rückwirkende Strafgesetze und die Anwendung der Rechtsanalogie.

Im Interesse möglichst großer Rechtssicherheit soll der Gesetzgeber ein klar umschriebenes Strafgesetz schaffen. Wenn vielleicht auch im Gesetz die Strafzumessung eine gewisse Dehnbarkeit bewahrt, so müssen doch die Strafart und das mögliche Ausmaß festgelegt sein; vor allem aber soll der Straftatbestand unzweideutig umschrieben werden. Sogenannte ausfüllungsbedürftige Formulierungen werden nicht geduldet. Der Strafrichter muß genau wissen, was und wie er zu bestrafen hat. Seiner persönlichen Entscheidung mag ein gewisser Bereich von Freiheit zugestanden werden bei der Urteilsfindung und Abgrenzung des Strafausmaßes; in allem übrigen aber ist er streng an das Gesetz gebunden, wird er, wie die Polemik sich auszudrücken pflegte, „seiner königlichen Richterhoheit entkleidet und zur bloßen Subsumptionsmaschine entwürdigt".

Wenn schon aus dieser Forderung das Bestreben deutlich wird, den Gesetzgeber selbst gegenüber dem Untertan möglichst festzulegen, so noch mehr aus dem Verbot rückwirkender Strafgesetze. Taten, die begangen wurden zu einer Zeit, da ein entsprechendes Gesetz sie nicht mit Strafe bedrohte, müssen straflos bleiben, wenn sie auch in sich noch so verwerflich, unter Umständen noch so gefährlich für das Gemeinwohl

sind, ja selbst wenn ein inzwischen erlassenes Gesetz zur Zeit der Anklage oder Aburteilung sie unter Strafe verbietet. Hier liegt eine sehr bedeutungsvolle Vermengung von Verbot der Handlung und Strafandrohung. Es ist eine selbstverständliche Forderung der Gerechtigkeit, nur das zu strafen, was im Augenblick der Tatbegehung irgendwie verboten war. Sonst würde ja das Grundelement jeder strafwürdigen Handlung fehlen, die Auflehnung gegen das Gesetz, die Schuld. Aber wenn man grundsätzlich auch dann von einer Strafe absieht, bloß weil die Handlung, auch vorher schon verboten, nicht mit Strafe bedroht war, so ist das eine typische Auswirkung des „Nulla poena sine lege". Hier war aber auch die Grundauffassung sichtbar, die den Satz beherrscht: der Täter soll vor der Tat genau wissen und berechnen können, welchen Gefahren er sich aussetzt. Es kommt gar nicht so sehr darauf an, ob er eine sittlich einwandfreie Stellung gegenüber dem Gesetz einnimmt; er könnte auch hemmungslos und kalt, wie ein rechnender Kaufmann, das Für und Wider, Vorteil und Gefahr einer Handlungsweise abwägen und wählen; das Strafrechtssystem würde ihm dabei nicht in den Weg treten.

Dieser Eindruck verstärkt sich noch infolge des Verbotes der Gesetzesanalogie. So wie der Gesetzgeber ein klar umschriebenes Strafgesetz zu schaffen hat, so ist der Strafrichter in seinem Urteil einzig an den Wortlaut dieses Gesetzes gebunden. Er darf nur dann auf Strafe erkennen, wenn der beklagte Tatbestand mit dem im Gesetz beschriebenen Tatbild übereinstimmt; er muß freisprechen, falls das Tatbild nicht verwirklicht wurde, selbst wenn die Handlung sich sachlich doch mit der gesetzlich bedrohten Tat deckt, ja sie vielleicht an Schwere noch überschreitet. In solchen Fällen darf der Richter, um trotzdem strafen zu können, nicht auf ähnliche, analoge Gesetze zurückgreifen. Da es nun aber keinem Gesetzgeber und keinem Gesetzeskommentar je gelingen wird, die unendlich vielen Möglichkeiten des Lebens restlos mit Worten zu erfassen, so mußte dieses Verbot der Gesetzesanalogie gerade dem gerissensten Verbrecher die größten Dienste leisten. Er konnte nun vor der Tat alle Einzelheiten überlegen und jenen Weg wählen, der ihn um das Strafgesetz herumführt; er konnte sich so winden und wenden, bis er den Maschen des Rechtes entschlüpfte. So wird z. B. nach § 259 des Deutschen StGB. der Hehler strafbar wie der Stehler. Wer also wissentlich von einem Dieb etwa eine gestohlene Summe Kleingeldes zur Aufbewahrung und Verheimlichung annimmt, wird als Hehler bestraft. Wenn er dagegen das Kleingeld zur leichteren Aufbewahrung zuerst in eine Banknote umwechseln läßt, so ist „die bewahrte Sache nicht mehr unmittelbar durch eine strafbare Handlung (Diebstahl) erworben", und er geht daher straffrei aus, obwohl er sachlich nicht weniger ein Hehler ist. Darum hat man, vielleicht nicht ganz mit Unrecht, den Satz „Nulla poena sine lege" die Magna Charta libertatis — den Freibrief für den Verbrecher, genannt, und er sollte doch genau umgekehrt ein Freiheitsbrief für alle sozialen, ein Schutzbrief gegen alle unsozialen Elemente sein. Die Verteidiger des Satzes machen allerdings dagegen geltend, daß derartige Fälle doch immer Ausnahmen bleiben werden, in keinem Strafrechtssystem ganz zu vermeiden sind, und

daß die Rechtssicherheit ein viel zu hohes Gut darstellt, um solche kleinen Unzuträglichkeiten nicht in Kauf nehmen zu können. Immerhin wird man zugeben müssen, daß in einem auf dem Satz „Nulla poena sine lege" aufbauenden Strafrechtssystem die dynamischen Werte des Rechtsempfindens zurücktreten müssen vor der statischen Starrheit des positiven Gesetzes, der erzieherische Dienst, den der Staat an der Bildung des sittlichen Volksbewußtseins zu leisten hat, vor einer fast blinden Verehrung der individuellen Freiheit. So stellt sich ungezwungen die Frage nach der

II. Herkunft des Satzes.

Vor allem darf man sich aus der lateinischen Fassung nicht dazu verleiten lassen, seinen Ursprung im römischen Recht zu suchen. Auch die Vermutung, daß er zum ersten Mal im mittelalterlichen England, in der Magna Charta libertatum ausgesprochen sei, konnte vor der geschichtlichen Forschung nicht standhalten. Er gehört überhaupt nicht zum Gedankengut alter Rechtsordnungen, weder der römischen noch der germanischen. Denn all diesen ist noch die lebendige Einheit von Rechtspflege des Staates und sittlichem Empfinden des Staatsvolkes eigen. Erst einer Zeit, die philosophisch die Loslösung des Rechts von seinen Moralgrundlagen vollzog und sich damit ebenso vom katholischen Denken wie von den völkischen Kraftquellen entfernte, blieb die Schaffung des Satzes „Nulla poena sine lege" vorbehalten. Er ist jungen Datums, ein Kind der Aufklärung, die im 18. Jahrhundert von Frankreich aus das Geistesleben des neuen Europa eroberte und bestimmte und auch in Deutschland nur allzu begierig aufgenommen wurde, am meisten von jenen, die auf Grund ihrer betonten nationalen Haltung am entschiedensten diesen Fremdling hätten ablehnen müssen.

Die Aufklärungsphilosophie verfolgte ein doppeltes Ziel: niederzureißen und aufzubauen. Niederreißen wollte sie die gesamte alte Lebensordnung, soweit sie dem gebundenen Mittelalter angehörte: Zünfte, ständische Verfassung, Feudalismus, Dogmengebundenheit und Kirche; niederreißen wollte sie auch alle Rechtsauffassungen und Staatseinrichtungen des fürstlichen Absolutismus, der gegen Ende des 18. Jahrhunderts sich immer rücksichtsloser, unerträglicher, volksfremder gebärdete. Dafür gedachte man eine neue Menschheit aufzubauen, über der die Sterne Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit leuchten sollten. Man suchte nach der Würde und Unabhängigkeit des Einzelmenschen. Aller naturgegebenen Bindung und Einordnung entkleidet, steht das Individuum in souveräner Erhabenheit — eine kühne Abstraktion! — der Gesellschaft, dem Staat, dem Sittengesetz gegenüber. Daß jeder Mensch nach unausweichlichem Naturgesetz ganz in eine gottgegebene Gemeinschaft eingebaut ist, in seine Familie und sein Volk, daß er schon in seinem Wesen die sittliche Hinordnung und Bindung an Umwelt, Moral und Religion trägt, diese wahrhaft großartige und einzigartige Lebensschau des germanisch-christlichen Mittelalters mußte nun weichen vor einer öden, blutleeren Abstraktion, nach der das Individuum vor aller Gemeinschaft, das Eigenrecht vor allem

Volksrecht, das Menschenrecht vor allem Gottesrecht stand. Es war dann ein leichtes, in zwingender Logik — gerade sie hätte Mißtrauen erwecken sollen — aus dieser Begriffsbildung eine Gesellschafts- und Staatstheorie abzuleiten. Der einzelne ist von Natur aus frei und ungebunden; Gesellschaft und Staat können daher rechtens nur auf dem Wege des freien Willensentschlusses, des Vertrages, entstehen (Rousseaus „Contrat social"). Dabei verzichtet der einzelne zu Gunsten des gemeinen Wohles auf einen Teil seiner Freiheit und ermöglicht so die Grundlagen einer Staatsautorität. Er ist aber nicht gewillt, sich seiner natürlichen Ungebundenheit mehr zu begeben, der Staatsgewalt auch nur einen Zoll mehr abzutreten, als nach seiner Auffassung unbedingt notwendig ist. Er wird deshalb auch stets eifersüchtig darauf bedacht sein, dieses ihm verbliebene Freiheitsreich gegen jede Willkür und jeden Eingriff der Obrigkeit zu verteidigen. Darum verlangt er klare, eindeutige Umgrenzung der beiden Machtbereiche von Untertan und Staatsgewalt und rechtliche Waffen, um den Staat schon beim geringsten Übergriff in seine Schranken zurückzuweisen.

Auf das Strafrecht angewandt, ergeben sich daraus zwanglos die Forderung nach bestimmten Strafgesetzen, genauer Festlegung von Tatbestand und Strafausmaß, die Unmöglichkeit rückwirkender Strafgesetze, das Verbot der Gesetzesanalogie, kurz, alle wesentlichen Baustoffe des Satzes „Nulla poena sine lege". Denn wenn der einzelne auch die Notwendigkeit einsieht, im Interesse von Zucht und Ordnung dem Staat eine Strafgewalt zuzugestehen und deswegen sich die eigene Freiheit beschneiden zu lassen, so will er doch genau und bereits vor der Tat wissen, wie weit nun seine Unabhängigkeit begrenzt wird, in welchen Fällen er mit dem Eingriff staatlicher Strafgerechtigkeit zu rechnen hat. Erst wenn das Strafrechtssystem in jeder Beziehung nicht nur den Untertan, sondern auch den Gesetzgeber und Richter bindet, verbleibt dem Bürger eine gewisse staatsfreie Welt, in der er mit dem Gefühl von Sicherheit unabhängig schalten und walten kann. Damit freilich erscheint die Zweckordnung des gesamten staatlichen Strafrechts verschoben: die Sorge um den Ausgleich von Gesetz und Freiheit, von staatlicher Macht und individueller Unantastbarkeit ist beherrschend in den Mittelpunkt gerückt; die eigentlichen Strafziele, wie Schutz der Gemeinschaft gegen Schädlinge, Sühne der Meintat, Erziehung zu sittlicher Edelhaltung, treten zurück.

Es wäre eine Ungerechtigkeit, die Verdienste dieser neuen Strafrechtsauffassung nur deswegen zu mindern, weil sie dem Einfluß der liberalen Aufklärungsphilosophie zu danken sind. Der Satz „Nulla poena sine lege" hat doch unserem modernen Rechtsleben einen Charakterzug von Sicherheit, Klarheit und unbestechlicher Gerechtigkeit aufgeprägt. Aber man bekämpft den Satz ja nicht deswegen, weil er Rechtssicherheit geschaffen hat, sondern weil und insofern er eine falsche Rechts- und Staatsauffassung und eine heuchlerische Moral zu erzeugen droht. An dieser entscheidenden Stelle, wo es um die metaphysischen Werte geht, hat die Rechtsgeschichte ihr Verdammungsurteil über die liberale Rechtsphilosophie gesprochen. Hier liegt auch der Ansatzpunkt der kirchenrechtlichen Auseinandersetzung.

III. Stellung im kirchlichen Strafrecht.

Zum Verständnis des kirchlichen Strafrechts, das im V. Buch des Codex Iuris Canonici (can. 2195—2414) niedergelegt ist, muß man sich vor allem des grundlegenden Unterschiedes von weltlichem und kirchlichem Strafrecht bewußt bleiben. Letzteres ist aus dem Bußwesen erwachsen und hat diesen seinen Ursprung trotz aller späteren, juristischen Verfeinerung nicht verleugnet. Seine Wurzeln liegen demgemäß im Sittlichen und Religiösen, sein erster und vordringlichster Dienst gilt dem Gnadenleben der Einzelseele. Sie sittlich zu veredeln und, wenn es sein muß, auch durch Strafmittel zu stärken, wurde stets als vornehmste Aufgabe des kanonischen Rechts betrachtet. Darum nehmen auch die sogenannten Poenae medicinales, die Besserungsstrafen, im praktischen Strafrechtssystem den breitesten Raum ein. So, und nur so verstanden, kann man von einer individualistischen Neigung des kanonischen Strafrechts sprechen; nicht aber in dem Sinne, als ob die Kanones die Freiheit des einzelnen über die Forderungen der Gesamtheit stellen würden.

Das ergibt sich noch klarer aus der Sonderart des kirchlichen Strafrichters. Die katholische Kirche kennt, wenigstens an diesem entscheidenden Punkt, grundsätzlich keine Gewaltenteilung, wie sie dem Verfassungsstaat auf liberaler Grundlage geläufig ist. Papst und Bischöfe, die ordentlichen Träger der Strafgewalt, sind Gesetzgeber, Verwaltungsherren und Richter in einer Person. Damit haben die beiden Folgerungen des „Nulla poena sine lege", nämlich das Verbot unbestimmter Strafgesetze und der Gesetzesanalogie, die wesentlich das Prinzip der Gewaltenteilung voraussetzen, im Bereich des kanonischen Strafrechts ihren ersten Sinn verloren. Ob ein moderner Staat solches nachahmen könnte, steht hier nicht zur Erörterung; uns beschäftigt einzig die Tatsache der kirchlichen Gewalteneinheit.

Von hier aus erklären sich nun die Einzelheiten leichter. Can. 2195 bestimmt den Begriff des Verbrechens: „Unter einer Straftat versteht man eine äußere, sittlich zurechenbare Gesetzesverletzung, die wenigstens mit einer unbestimmten kanonischen Strafe bedroht ist." Die Begriffe Verbrechen — Strafgesetz — Strafe erscheinen hier ganz im Sinne des bisherigen Strafrechts aufs engste verknüpft. Aber es würde nicht im Interesse der Kirche sein, die eine positivistische Rechtslehre stets abgelehnt hat, diese Verbindung zu starr werden zu lassen; darum ist sie an zwei Stellen aufgelockert. Zunächst spricht der Kanon ganz allgemein von einer Gesetzesverletzung, worunter nicht nur die von der Kirche erlassenen positiven Normen verstanden werden, sondern, wie z. B. can. 2221 u. a. beweisen, auch der gesamte Bereich des göttlichen und Naturrechtes einbezogen ist. Das heißt aber: Das kirchliche Strafrecht dehnt sich auch auf das weite Gebiet der Sittlichkeit aus, bezieht also ein ebenso großes wie unbestimmbar fließendes Element mit ein.

Ferner heißt es: „wenigstens mit einer unbestimmten Strafe bedroht". Damit ist die Forderung nach eindeutig festgelegten Strafgesetzen schon umgangen. Can. 2222 § 1 führt den Gedankengang weiter: „Wenn

ein Gesetz auch keine Strafandrohung enthält, so kann doch der rechtmäßige Obere die Übertretung eines solchen Gesetzes auch ohne vorausgehende Strafandrohung mit angepaßter Strafe belegen, wenn das etwa entstandene Ärgernis oder die besondere Schwere der Gesetzesverletzung dies erfordern; wenn das nicht der Fall wäre, so kann immerhin der Täter doch bestraft werden, jedoch nur, wenn er vor der Tat unter Strafandrohung gewarnt wurde." Wie meisterhaft hier die ganze Problematik des „Nulla poena sine lege" dargelegt und gelöst ist! Die Kirche hält grundsätzlich, nicht aus liberalen Überlegungen, sondern im Interesse der notwendigen Rechtssicherheit und zur Vermeidung auch des Scheines von Unrecht, daran fest, nur dann zu strafen, wenn der Täter vor der Handlung um die besondere Gefährlichkeit, d. h. hier um die Strafbarkeit seiner beabsichtigten Tat wußte. Aber sie durchbricht diesen Grundsatz und opfert dieses sogenannte Interesse des einzelnen in dem Augenblick, wo die Nichtbestrafung Ärgernis oder größeren Schaden in der Gemeinde stiften müßte. Das sind aber gerade auch jene beiden Stellen, wo in der staatlichen Strafrechtspflege die starre Anwendung des Satzes „Nulla poena sine lege" zu den bekannten Mißhelligkeiten geführt hatte.

Mit dieser Entscheidung hat das kanonische Strafrecht auch zur Frage der Gesetzesanalogie Stellung genommen. Zwar sagt can. 2219 § 3: „Es ist nicht erlaubt, eine Strafe von Person zu Person, vom einen zum andern Fall auszudehnen, auch wenn derselbe Grund, ja vielleicht sogar ein schwererer vorliegen sollte." Man hat diesen Satz schon als klare Übernahme des staatlichen Analogieverbotes angesprochen und der Kirche ein teilweises Nachgeben an den modernen Liberalismus vorgeworfen. Aber eine auch nur oberflächliche Untersuchung der im Kanon zitierten Rechtsquellen führt zu dem überraschenden Ergebnis, daß dort von Gesetzesanalogie im heutigen Sinne überhaupt nicht die Rede ist. Die alten Dekretalen und Entscheide warnen nur vor einem Willkürverfahren, in dem Schuldige und Unschuldige ohne langes Federlesen mit gleicher Strafe belegt werden, bloß deshalb, weil sie in den gleichen Fall verwickelt erscheinen oder in dem ohne genauere Untersuchung des Tatbestandes wegen der Ähnlichkeit mit früheren Fällen auf gleiche Strafe erkannt wird. Ein solches „abgekürztes" und notwendig ungerechtes Verfahren soll gebrandmarkt werden. Mit einem Gesetzesanalogieverbot im modernen Sinne hat das nichts zu tun.

Eine einzige Ausnahme macht das Kirchenrecht in den sogenannten Poenae latae sententiae. Diese Besserungsstrafen treffen den Täter sofort mit vollbrachter Tat, ohne jedes Einschreiten der Obrigkeit, ohne Tätigwerden des Strafrichters. So ist z. B. der katholische Vater, der wissentlich und freiwillig seine Kinder im Unglauben erziehen läßt, aus der Kirchengemeinde ausgeschlossen; der Priester, der ohne erforderliche Vollmacht Beichte hört, zieht sich die Suspension zu. In allen diesen Fällen — und es sind deren viele im Kirchenrecht — erfolgt keine gerichtliche Anklage, keine Verteidigung, kein Urteilsspruch; der Täter selbst ist sich Ankläger, Verteidiger und Richter; Ankläger, weil sein Gewissen ihn beschuldigt; Verteidiger, weil er als vernünftiger und geschulter

Katholik auch alle Entschuldigungsgründe sich vorführen darf und soll; Richter, sofern er die vom Gesetz festgesetzte Strafe über sich zu verhängen hat. Dies vorausgesetzt — und es gibt für die Poenae latae sententiae keine Parallele —, muß selbstverständlich das Strafgesetz mit aller nur wünschenswerten Eindeutigkeit sprechen. Hier gilt im vollen Umfang der can. 2228: „Die im Gesetz angedrohte Strafe wird nur verwirkt, wenn die Straftat nach allen ihren Tatbestandsmerkmalen, dem Wortlaut des Gesetzes entsprechend, vollendet und verwirklicht wurde." Demgemäß sind in den einzelnen Kanones die Tatbestände und die Mitschuldigen genau umschrieben, wie etwa in can. 2350 § 1 für die Verbrechen gegen das keimende Leben, in can. 2351 § 1 das Duell. Hier eröffnet sich dann in der Auslegungspraxis für die kanonistische Kasuistik ein weites Betätigungsfeld. Daß aber die Abgrenzung der einzelnen Strafen stets nach dem Grundsatz „In dubio favendum est reo" erfolgt, wird man nicht mißbilligen können. Weil jedoch die Poenae latae sententiae im kirchlichen Strafrecht einen sehr breiten Raum einnehmen und in der moraltheologischen Praxis fast einzig berüchsichtigt werden, so daß manche Autoren überhaupt nur über diese Zensuren Erklärungen veröffentlichen, so konnte sich das Urteil über das kirchliche Strafrecht einseitig verschieben, als ob auch in ihm der Satz „Nulla poena sine lege" in seiner ganzen Aufdringlichkeit sich eingenistet hätte.

Damit ist die Stellung des Kirchenrechts zum Satz „Nulla poena sine lege" wenigstens in kurzen Strichen umrissen: soweit Rechtsschutz und Rechtssicherheit in Frage stehen, wird er bejaht; im Interesse von Gemeinschaft und Sittlichkeit wird er durchbrochen; die weltanschauliche Grundlage, die der liberalen, unchristlichen Aufklärungsphilosophie entstammt, konnte in das offizielle kirchliche Denken nie Eingang finden. Damit hat das Kirchenrecht über die bisherige Rechtsphilosophie sein Urteil gesprochen. Das Erstaunliche ist dabei die Feststellung, daß eine derart abgewogene, ausgeglichene Haltung nicht erst am Ende einer langen geschichtlichen Entwicklung steht, sondern das kirchliche Strafrechtssystem von Anfang an begleitet und formt. Der Kirche blieben die weiten Umwege, die der Staat unter der Führung rechtsphilosophischer Strömungen machte, erspart.

Talisman und Zauberwahn

Von Philipp Schmidt S. J.

Als eine Erscheinung von beispielloser Ungeheuerlichkeit steht in der Geschichte der Menschheit neben den leuchtenden Geistestaten der düstere, Jahrtausende alte menschliche Wahn- und Aberglaube. Jedes Land, jedes Volk und jede Zeit hat unabhängig von ihrer kulturellen Höhe zu dieser Geschichte menschlicher Irrungen ihren unrühmlichen Beitrag geliefert[1]. Mit seinen vielen Ausstrahlungsmöglichkeiten ist der aber-

[1] Vgl. ausführlichere Darlegungen bei Philipp Schmidt, Talisman und Zauberwahn. Ein Buch vom Aberglauben einst und jetzt. Einsiedeln-Köln 1936, Benziger. Kart. M. 2.10; geb. M 3.20.

gläubische Bereich ein Labyrinth voll wirrer und vielfach verschlungener Wege. In allen Schattierungen findet er sich bezüglich des Grades der Schuld und der Bildung, angefangen von der einfachen Vorstellung eines naiven und plumpen Glaubens Primitiver bis zu den Irrungen moderner Anthroposophen, von Orakeln aus Kaffeesatz, Karten und Handlinien bis zum Geisterverkehr in den Materialisationssitzungen der Spiritisten, von Nativitätsstellen und Sterndeuten bis zum offenen Kult des Satanismus. Im Ablauf der Zeiten ist er wie ein Schwamm in alle Gebiete des menschlichen Lebens hineingewuchert, in Kunst, Religion, Staatsleben, Sozialpolitik, Wirtschaftsleben, Heilkunde und besonders ins Volkstum, wo er in der Volksphantasie einen fruchtbaren Nährboden für die von Jahrhundert zu Jahrhundert vererbten abergläubischen Volksbräuche findet im Geister-, Gespenster-, Hexen- und Spukwesenglauben, der heute noch Kobolde, Nixen und Werwölfe kennt.

Wie wirr der Aberglaube sein Wesen treibt, zeigt ein Blick in das 1927 begonnene, auf viele Bände berechnete „Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens", die unübersehbare Literatur des Okkultismus und das ständige Anwachsen der Büchererzeugung auf dem Gebiete der Geheimwissenschaften. Das Halbdunkel des Okkultismus oder Parapsychologismus, wie man heute sagt, und des Aberglaubens in all seinen Abarten spielt auf dem Büchermarkt, wie ein Blick in die Fensterauslagen der Buchhandlungen und die Reklame beweisen, eine große Rolle. Aller Kritik hat der Aberglaube mit Zähigkeit standgehalten. „An ihm, an dem von ihm aus Eigennutz und Eigensinn, aus Denkfaulheit und stumpfem Triebleben gewonnenen Panzer prallten die Donnerkeile der jupitergleichen, weltbeherrschenden römischen Cäsaren, die Waffen eines ganzen Arsenals drakonischer Strafmaßnahmen trotz jahrhundertelanger Verwendung ohnmächtiger ab als die winzigen Kindergeschosse moderner Landespolizeibestimmungen mit ihren Gaukelei-Paragraphen." [2]

Da der Dämonenglaube das antike Volkstum der Griechen und Römer wie der Orientalen völlig beherrschte, hatte das Christentum mit dem eingewurzelten Aberglauben und den Zauberbräuchen ständigen Kampf zu führen. Auch bei der Christianisierung der germanischen Völker stießen die Glaubensboten auf einen das ganze Leben umfassenden Zauberwahn. Die Geschichtsquellen jener Zeit, Konzils- und Synodalbeschlüsse, Bußordnungen und Beichtspiegel lassen uns einen Blick tun in die verworrenen abergläubischen Vorstellungen. So heißt es im 5. Kapitel des ersten deutschen Nationalkonzils vom 21. April 742, das Karlmann, der Bruder Pipins, unter Bonifatius veranlaßt hatte: „Wir haben auch angeordnet, daß das christliche Volk keine heidnischen Gebräuche beobachte, sondern all dergleichen Wahn ablege und verabscheue, auch keine abergläubischen Totenopfer, keine Zauberkünste, Wahrsagereien, Hexereien, auch keine Opferfeuer mache, wie einfältige Menschen manchmal nach heidnischem Gebrauche bei den Kirchen tun, unter dem Namen der Martyrer und Bekenner, wodurch sie Gott und die Heiligen zum Zorne reizen. Auch keine gotteslästerlichen Feuer, welche sie Nodfyr nennen, sollen sie darbringen."

[2] v. Negelein, Weltgeschichte des Aberglaubens II (Berlin 1935) S. IX.

Wie tief Aberglaube und Zauberwahn im Volke fortwucherten, zeigt eine Schrift des heiligen Abtes Pirmin, der dem Konzil von Leptinae in der Grafschaft Hennegau im heutigen Belgien am 1. März 743 beiwohnte. Für die Erforschung des damaligen Aberglaubens und Kulturzustandes ist diese Schrift neben dem großen Gesetzbuch „Magnum decretorum volumen" des Bischofs Burchard von Worms († 1025), das nach Art eines Beichtspiegels alles, was frühere Konzilien und Synoden über Aberglauben beschlossen hatten, aufs neue einschärfte, von aufschlußreichster Bedeutung. Aus diesen Bestimmungen erhellt das zähe Festhalten der Neubekehrten an ihren urtümlichen Glaubenselementen. Ihrer starken, arteigenen Glaubensenergie war das Christentum etwas zu Neues, als daß mit der Annahme der Taufe, die ja nicht den Abschluß, sondern den Anfang der Christianisierung bedeutete, ein völliges Aufgeben des Alten erfolgt wäre, besonders bei Massenübertritten. Und so verehrten die germanischen Christen noch lange nach ihrer Bekehrung ihre alten Gottheiten, feierten Opferschmäuse und Julfeste, hielten ihre Umzüge und Tänze in Vermummungen, glaubten an Nachtmahre, Hexen, Elfen, Zwerge, Riesen und Werwölfe. Deshalb gingen auch die Glaubensboten bei der Christianisierung nicht mit einem immer wieder behaupteten Radikalismus vor, sondern verbanden mit Festigkeit viel Klugheit und größte Duldsamkeit. Was irgendwie dem Christentum nicht allzu sehr widersprach und angeglichen werden konnte, zog es in seinen Bereich. Aus dem Briefe, den Gregor d. Gr. im Jahre 596 an den Abt Melittus von Canterbury schrieb, spricht die große Erziehungsweisheit der Kirche: „Man soll die Götzenkirchen bei jenem Volke nicht zerstören, sondern nur die Götzenbilder darinnen vernichten; man mache Weihwasser und besprenge damit die Tempel, man errichte Altäre mit Reliquien.... Und weil die Angelsachsen bei ihrem Götzenopfer Stiere zu schlachten pflegen, so muß diese Sitte zu irgend einer christlichen Feierlichkeit für sie umgewandelt werden." Diesem weisen und klug den germanischen Volksgeist schonenden Vorgehen Gregors verdanken noch heute uralte Kulturtrümmer der heidnisch-germanischen Glaubens- und Volksfeste ihr Dasein.

Bei der Naivität und ausgeprägten Phantasie der mittelalterlichen Volksseele und bei dem Tiefstand naturwissenschaftlicher Kenntnisse waren die Menschen jener Tage magischer Denk- und Handlungsweise mehr ergeben als in Zeiten, wo die kausalen Zusammenhänge erkannt sind. „Solange die Natur die geheimnisvolle Sphinx war, die dem Menschen nur Rätsel entgegenhielt, die er nicht zu lösen vermochte, solange ihm der Blick in das Walten und Weben der Natur, gleichsam in ihre Herzkammer hinein verschlossen war und statt des ruhigen Lichtes der Erkenntnis das unruhige Irrlicht der Phantasie den Forschungsdrang des Menschen leitete, solange der Mensch ohnmächtig und ahnungsvoll vor den Geheimnissen der Natur, nicht aber wissend und herrschend über ihren Gesetzen stand, so lange mußte fast mit Notwendigkeit der dem Menschenherzen innewohnende Zug zum Geheimnisvollen den Menschen in die Irre führen."[3] Tatsächlich wurde vielfach alles Unheil, Krieg,

[3] Walter, Aberglaube und Seelsorge (Paderborn 1911) 471.

Hungersnot, Seuchen, Mißwachs, Unwetter und Tod nach damaliger Volksanschauung von Dämonen verursacht. Ein großer Teil des Wissens von der Natur war in den Nebel der Magie, der Alchimie und der Astrologie eingehüllt, die mit ihren „Praktiken" und Deutungen der Konstellationen und der Kometen als Zuchtruten Gottes, Unheil- und Unruhstifter allen Unglückes für die Verbreitung des Zauberwahnes besonders verantwortlich wurde. Neben schrecklichen Naturereignissen, in denen man nicht Naturgesetz, sondern geheimnisvolles Walten verborgener Geister und dämonischer Mächte sah, machte die Beschäftigung mit der kabbalistischen und talmudistischen Literatur und das Aufleben des klassischen Altertums in der Renaissance ihre Einwirkung auf die dämonistische Weltanschauung und die Neigung zur Magie geltend. Die Kirche für diese Auswüchse verantwortlich machen wollen, wäre eine Anklage, die durch die kirchliche Gesetzgebung gerade jener Zeit widerlegt wird. So bestimmte für das 14. Jahrhundert — um nur ein Beispiel anzuführen — das Konzil von Trier unter Bischof Balduin im Jahre 1310: „Wahrsagungen, Weissagungen und Vorhersagungen und andere abergläubische Mittel, sei es, daß sie in Anrufungen und Beschwörungen oder in gewissen Zeichen geschehen oder in Dingen bestehen, die an den Hals oder anderswo aufgehängt oder angebunden werden, verbieten wir als von allen Christgläubigen verurteilt unsern Untergebenen gänzlich. Keiner gehe daher nach heidnischer Sitte zu Wahrsagern und Weissagern.... Keiner mißbrauche die Psalter oder irgend einen Teil der Heiligen Schrift zum Wahrsagen oder zur Erforschung der Zukunft. Man darf keine Zeit für glücklich oder unglücklich halten, daß hierin jemand etwas anfangen wolle oder nicht[4]; auch darf man nicht nach dem Fluge oder dem Geschrei der Vögel oder nach der Bewegung eines Gliedes oder nach dem Erblicken eines Tieres etwas Günstiges oder Ungünstiges vorhersagen oder wahrnehmen. Wir verbieten auch, daß jemand aus den zwölf Himmelszeichen den darin Geborenen Sitten, Handlungen, Ereignisse oder Taten weissage, oder daß jemand für einen Hausbau oder für Eheverlöbnisse oder für andere Sachen diese Zeichen beobachte."[5] Auch wenn bei den großen Theologen des Mittelalters als Kindern ihrer Zeit gelegentlich abergläubische Anschauungen sich finden, so kann doch die grundsätzliche Bekämpfung allen Zauberwahnes in ihren Werken nicht geleugnet werden.

In diese ganz von Magie durchtränkte Atmosphäre brachte auch die sog. Reformation keinen Wandel, entfaltete sie vielmehr noch beträchtlich. Die geschichtlich bekannte Teufelspsychose Luthers nahm mit seinem fortschreitenden Alter immer ernstere Formen an. „Zauberei und Hexerei", sagt er einmal, „sind des Teufels eigene Werke, womit er den Leuten nicht allein Schaden zufügt, sondern, wenn Gott es zuläßt, sie auch bisweilen umbringt. Wir alle sind mit Leib und Gut dem Teufel

[4] Aberglaube der Tagwählerei und des Angangs, d. h. das erste Begegnen von Menschen und Tieren am frühen Morgen.

[5] Weitere Belege für die fränkische Kirche und die deutschen Stammlande siehe in meinem Werke S. 167 ff.

unterworfen als Geist in dieser Welt, deren Fürst und Gott er selbst ist. Deshalb ist das Brot, das wir essen, der Trank, den wir trinken, die Kleider, die wir tragen, selbst die Luft, die wir einatmen, und alles, was unser leibliches Leben erhält, unter seiner Herrschaft."[6] Seine Schriften sind voll Teufelsgeschichten, und die wachsende Teufelsliteratur, die in deutscher Sprache dem weitaus größten Teil nach aus Erzeugnissen protestantischer Schriftsteller besteht, berief sich ständig auf Luther. Tatsächlich hat, wie G. Steinhausen schreibt, „diese Rolle (des Teufels) niemand mehr gefördert als Luther, der sich förmlich in die Teufelsidee verrannte. Wenn sich auch bei seinen Reden und seinen Geschichten vom Teufel noch volkstümliche Denkart äußerte, so hat er doch in seiner Verflechtung des ganzen Lebens mit Anfeindungen und Versuchungen des Teufels neue und unheilvolle Wege eingeschlagen."[6a]

Wenn im Mittelalter der Zauberwahn solch starken Einfluß auf das öffentliche und private Leben erlangte, so liegt der Grund in der engen Verbindung überkommener altheidnischer Anschauungen abergläubischer Art, in der geringen Bildung der Massen, im Tiefstand der damaligen Naturwissenschaften und nicht zuletzt in der literarischen Verherrlichung der Zauberei, wie des Zauberers Merlin in der Artussage, eines angeblichen Sohnes des Teufels und einer Jungfrau, des Zauberers Klingsor im „Parsival" und vor allem des Erzzauberers Doktor Faust, der, 1485 bei Kreuznach geboren, als Wahrsager, Alchimist, Arzt und „Philosoph aller Philosophen" ein unruhiges Wanderleben führte und um 1540 in Baden starb. Von diesem „weit beschreiten Zauberer und Schwarzkünstler", dem „Favorit der Zaubersage", konnte das leichtgläubige Volk nicht genug an wunderlichen und erschrecklichen Ereignissen hören und erzählen. Mit der fortschreitenden Entwicklung der Naturwissenschaften wurde für viele geheimnisvolle, früher dämonischem Einfluß zugeschriebene Erscheinungen eine natürliche Erklärung gegeben und so der zauberische Wahn eingeschränkt.

Aber bei aller Bildung lebt er auch heute auf dem Lande und in der Stadt in seinen alten Abarten oder in modernem Gewande mit gleicher Zähigkeit weiter. Für die Handleserin, Kartenlegerin, Phrenologin, die sich in der Großstadt ankündigt als „verstehende Frau, die in allen Tiefen und Untiefen der Seele sich auskennt, die Rat und Hilfe erteilt auf Grund des Einblickes, den sie genommen in das Herz ihrer Mitmenschen", ist auch heute noch die vornehme Dame, die tief in ihre Pelze versteckt unter dem Schutze der Dunkelheit zu kommen pflegt, die beste Einnahmequelle. Was früher kaum gewertet, ist heute in der Gesellschaft der eifrigste Gegenstand der Unterhaltung: okkulte Erlebnisse, Hell- und Fernsehen, Ahnungen und Träume, Handlesen, Horoskope, magische Medizin, Pendelpraxis, Gesundbeten, kabbalistische Zahlenmagie[7]. Immer wieder haben

[6] Kommentar zum Galaterbrief, 1535, Erlanger Ausgabe, 1, 277.

[6a] G. Steinhausen, Geschichte der deutschen Kultur (Leipzig 1904) 518.

[7] Wie heute aus heftigem Wunsch sowohl wie aus Angst abergläubische Vorstellungen erwachen und sich festsetzen, zeigt sehr gut Dr. Wolf in der „Sudetendeutschen Zeitschrift für Volkskunde" (1. Heft 1937) an Hand einer Rundfrage unter Jugendlichen. Ein Mädchen schreibt z. B. (S. 8—9): „Voriges Jahr lachte ich

in den letzten Monaten zahlreiche Straf- und Zivilprozesse tief in die suggestive Macht abergläubischer Denkweise hineinschauen lassen. Der Fahndungsdienst des Duisburger Polizeipräsidiums stellte im November 1935 fest, daß allein von Duisburg aus 300 Kettenbriefe in die deutschen Gaue verschickt wurden. In Amerika nahm im Jahre 1935 die Kettenbriefseuche einen derartigen Umfang an, daß in der Stadt Springfields im Staate Illinois der gesamte Geschäftsverkehr ins Stocken geriet, da die Postbehörde den aufs Doppelte gestiegenen Briefverkehr nicht mehr zu bewältigen vermochte. Zwar ist die deutsche Regierung zur Wahrung von Volksleben und Volkskraft energisch gegen all diese Zersetzungserscheinungen vorgegangen, aber Vertreter dieser Künste wissen ihr Geschäft stets unter der Maske eines Gewerbes oder Berufes zu treiben, die ihnen nach außen hin den Anschein wissenschaftlicher Zuverlässigkeit oder moralischer Anständigkeit geben soll.

Wenn das Kulturbild von heute eine so starke magische Färbung aufweist, so ist darin nicht eine vorübergehende Modeerscheinung zu sehen, sondern es ist dies tief in der durch die Nachkriegszeit veränderten Geisteshaltung des modernen Menschen begründet. Zeiten der Not und Verworrenheit begünstigen immer die Flucht des Menschen aus dem kalten Intellektualismus in die mystische Sphäre des Irrationalen. Der Ekel vieler Menschen an dem öden, flachen Materialismus und dem äußerlichen, rationalistischen Betrieb sowie die moderne Psychologie mit dem starken Betonen des Unterbewußten kam der magischen Weltauffassung fördernd entgegen. In weiten Kreisen hat das furchtbare Kriegserlebnis eine starke Reaktion gegen die „lebensfeindliche", dürre Wissenschaft erzeugt. Der Weg des logischen Denkens ist für viele ein fraglicher geworden. Forschungsergebnisse der Biologie, Vererbungslehre, der Medizin und Psychologie, meteorologische Prognosen genügen der Wißbegierde nicht, und so ist es erklärlich, daß immer wieder der Versuch gemacht wird, über die Ergebnisse und Grenzen der Wissenschaft hinauszugreifen in das Reich des Irrationalen und der Magie. So ist auch die Inflation der Astrologie in den letzten Jahren zu erklären, sowohl der populären mit ihrem bunten Jahrmarktstreiben als auch der wissenschaftlichen, die ihren Hauptwert heute nicht in Zukunftsdeutung erblickt, wenn sie auch praktisch sich nicht davon freihält, sondern in erster Linie in der charakterologischen Typenlehre.

In welch seelische Tiefen das magische Denken hineinreicht, zeigt der blühende Zauberwahn der Talismane und Amulette[8]. Der Ge-

immer Leute aus, die abergläubisch waren, doch heuer wurde ich es auch. Das kam so: An einem Freitag wurde mein Bruder krank; der Papa und ich fuhren nach N., um was zu besorgen. Auf einer geraden Straße standen zehn Fuhrwerke. Der Papa wollte bremsen, aber die Bremse versagte, und wir lagen verkehrt im Graben. Aufgerissen und mit blauen Flecken kamen wir nach Hause. Einen Monat darauf wollten wir nach O. fahren. Da erkrankte meine Mutter. Zuerst wollten wir nicht fahren, aber dann entschlossen wir uns doch. Wir sausten derart, daß wir bald in einem Graben lagen. Seitdem weigere ich mich immer, wenn jemand krank ist, mit dem Auto zu fahren."

[8] Der Talisman ist ein aktives Zaubermittel, ein Glücksbringer, das Amulett ein

brauch dieser glückbringenden oder unheilabwehrenden Zeichen, Phylakterien, die am Hals, als Armband und Fingerringe oder in den Kleidern eingenäht getragen wurden, findet sich bei allen Völkern der Erde sowohl in primitivster Form beim Naturmenschen bis zur raffiniertesten Art der modernen Juwelierkunst und verrät eine unverwüstliche Zähigkeit uralter Motive und Vorstellungen. Die Germanen ritzten auf Steine, Ringe, Speerspitzen, Trinkhörner ihre Runen, Zauberformeln, die als Heil- und Siegrunen Glück, als Neidrunen Schaden bringen sollten. Auch kleine steinerne Äxte und Münzen, mit schützenden Runen versehen, die sog. Brakteaten, dienten als Amulette.

Wie kam der Mensch zu diesem Zauberwahn? Der Naturmensch stand den reichen und gewaltigen Naturkräften, in denen er als personifizierten Wesen die Urheber allen Glückes und Unheiles sah, voll Scheu und Staunen gegenüber und mußte sie aus seinem Selbsterhaltungstrieb heraus versöhnen oder sich dienstbar machen. So wurde ein ganzes System von Schutz- und Bewahrungsmitteln und talismanischen Kraftübertragern geschaffen: Pflanzen- und Tieramulette von heilzauberischer Wirkung, am meisten magische Talismane mit geheimnisvollen Zeichen und Inschriften in einer oft unsinnigen und unverständlichen Buchstabenverbindung, wie die berühmten, auf dem Bilde der Diana angebrachten ephesischen Zauberformeln, Darstellungen aus der griechischen und römischen Sagengeschichte, mit Versen aus Homer, Vergil und andern Dichtern, Sprüchen aus dem Talmud oder den astrologischen Zeichen der zwölf Tierkreisbilder und der Planeten. Das ganze öffentliche Leben war in der Antike vom Wahn der Talismane verseucht. Ihre Heimat war vor allem Persien, Syrien, Indien, Ägypten, wo von jeher religiöse Embleme überwogen und von wo sie das Römische Reich überschwemmten. In der Kunst, Literatur, auf Grabsteinen, im Kultleben, in der Architektur begegnen wir auf Schritt und Tritt den Spuren dieses Aberglaubens, wie eine Schau auf den Umkreis der außerchristlichen Denkmäler dartut. Kirchenväter und Kirchenschriftsteller warnen immer wieder vor diesen „teuflischen Charakteren".

Gewisse Formen des Talismanzaubers haben sich in unserer Zeit zu einer wahren Seuche ausgewachsen, wie beispielsweise die grassierende Mode der Monatsteine. Der Juwelier belehrt den Käufer von Edelsteinen, daß nach uralter okkulter Weisheit Edelsteine planetarische Einflüsse mit bestimmten Grundschwingungen zeigen, die für den Träger entsprechend seinem Geburtsmonat besonders wirksam sind. Um sich deren Eigenschaften oder die in ihnen schlummernden Kräfte anzueignen, wurden sie als Talismane getragen, die dem Träger das Gefühl der Sicherheit gegen jeden zauberischen Schaden geben sollten. Durch einen individuell zusammengesetzten Edelsteintalisman soll die Möglichkeit gegeben sein, charakterlich ausgleichend und fördernd zu wirken, die ungleichen Planetenkräfte abzuschwächen, günstige zu stärken und so den Träger in seinem seelischen Streben zu stärken und mit ihm in harmonischen

passiv wirkender Gegenstand. Doch wird die strenge Unterscheidung nicht immer aufrecht gehalten.

Schwingungen zu stehen. Die Darlegung dieses verworrenen Systems, das wie der ganze Bau der Astrologie mit der massiven Vergötterung der Planeten auf den Sand der Symbolik aufgebaut ist, bedeutet auch ihre Kritik.

Eine andere neue modische Art von Abwehrzauber ist der Gebrauch der Maskotten. Im Auto baumelt am Rückfenster irgend ein glückbringendes Zauberding, ein Maskottchen, zu deutsch Hexchen, die nach dem Volksglauben Wagen und Insassen vor Unfall und Polizei schützen sollen. Aus den furchterregenden Abwehrmasken hat der moderne Aberglaube winzige, niedliche Stoffpüppchen, Teddybären[9], Pierrots (komische Dienerfigur der französischen Bühne) gemacht. Magische Namen haben die verschiedenen Nationen diesen Maskotten gegeben, wie Nanette, Rintintin, Bibi, Ogopogo. Man sehe sich nur einmal die Auslagen eines modernen Juweliergeschäftes in einer Großstadt an, welch eine Unmenge der seltsamsten Dingerchen der moderne, aufgeklärte Mensch braucht, um sich im Kampfe des Lebens gegen unholde Mächte hieb- und stichfest zu machen: Planeten und die zwölf Tierkreiszeichen als Schmuck und Vorstecknadeln, die kleine goldene Schildkröte, in der Antike das Symbol der weiblichen Gottheit und Hauptamulett gegen den „Bösen Blick", die schüsselförmige Hieroglyphe, das bekannte arabische Amulett der „Hand der Fatme", den Skarabäus, eine Mistkäferart der Mittelmeerländer, das altägyptische Symbol der Unsterblichkeit und der Schöpfung. Innerasien und Afrika schicken dem europäischen Kulturmenschen ihre heilbringenden Zauberbaumeln. Eine rege Industrie liefert orientalische Götter- und Dämonengestalten von grotesker Häßlichkeit, den Glücksgott Bibi, eine indische Affenart, den „Touch-Wood" (Berührholz), ein winziges silbernes Püppchen mit dem Holzkopf eines Mohrenknaben in den verschiedensten Größen, vom zierlichen Anhängsel bis zum massiven Briefbeschwerer. Wie mancher winzige Buddha aus Elfenbein baumelt an der Halskette oder lebt im Dunkel der Handtasche der modernen Dame! In England spielt die silberne Figur der Britannia bis in die höchsten Kreise als Glücksmagnet eine große Rolle.

Mitnahme eines schützenden Talismans bei Ozean- und Weltflügen, bei Premieren von Künstlern, bei Filmdiven, Prominenten, Sportlern ist schon Tradition. Ernst Schäfer erzählt in seinem Fliegerbuch (1931): „Die Flieger waren unheimlich abergläubisch.... Buddecke startete nie ohne seinen Krummstock, Berthold trug bei jedem Feindflug sein ledernes Strandhütchen, Richthofen seine Reitpeitsche, und der Verfasser hatte im Sitz seines Flugzeuges eine Lederschlaufe angebracht, in der ein Gebirgsknüppel hing. Ja, es soll, wie Buddecke behauptet, einen Piloten gegeben haben, der seinen Beobachter vor jedem Fluge nötigte, den Propeller zu streicheln." Frankreichs Meisterfahrer Louis Chiron trägt auf jeder seiner Fahrten als Maskotte ein weiß-rot gepunktetes seidenes Halstuch; der Welt- und Rennfahrer Fritz Bieler einen unscheinbaren kleinen Flintstein, den er irgendwo am Nördlichen Eismeer aufgelesen hat, in der linken Hosen-

[9] Einfall eines amerikanischen Spielzeugfabrikanten, der die Wollbären zu Ehren des Präsidenten Theodor Roosevelt „Teddy" nannte.

tasche; Lindbergh einen Schal, den er bei seiner glücklichen Amerika-Europa-Fahrt über den Atlantik mitführte, um das Steuerrad seiner Maschine. Die schwedische Filmdiva Greta Garbo schwört auf einen in Gold gefaßten Kieselstein, Willi Fritzsch auf ein kleines Bleistiftstümpfchen, das aber nie ein Messer berühren darf, Heinz Rühmann auf seine silberne Maus, Lilian Harvey auf einen Touch-Wood, Charlie Chaplin auf ein altes Schuhband seiner ersten Watschelschuhe, Roda Roda auf seine knallrote Weste. Auf der diesjährigen Olympiade in Berlin hatte fast jede Spielmannschaft ihre glückbringenden Talismane. Im Frauenheim am Reichssportfeld wimmelte es von Amuletten, angefangen vom vierblättrigen Kleeblatt und Hufeisen bis zum altägyptischen Skarabäus.

Ein Streifzug durch die Theatergarderobe oder durch die Spielkasinos der großen Spielhöllen in Monte Carlo, Deauville u. a. fördert die seltsamsten Zauberdinge zu Tage: ausgestopfte Eidechsen, durchlöcherte Münzen, Tigerhaare, Löwenzähne, Elefantenborsten, Hufeisen, Hosenknöpfe, Haare von schwarzen Katzen und noch merkwürdigere Sächelchen. Selbst „Große" dieser Erde leben im Banne dieses Zauberwahnes. Wie Cäsar stets das Bild einer bewaffneten Venus bei sich trug und es bei allen wichtigen Anlässen um Rat fragte, so begleitete Napoleon auf seinen ägyptischen Feldzügen ein Skarabäus, den er einer Pharaonengrabstätte entnommen hatte, und den er später der Gemahlin des Fürsten Schwarzenberg, des österreichischen Botschafters an seinem Hofe, überreichte. Der Glücksmagnet des Präsidenten Roosevelt ist ein kleines Stück Holz, eingefaßt in Platin, das er in seiner Uhr trägt und das von der heiligen Rinde des heiligen Buddhabaumes im Walde Uruvela stammen soll. So zollen auch höchste Bildung, Aufklärung und Machtstellung dieser Nachtseite der Menschheitsgeschichte in einem Gewirr abergläubischer Ideengänge ihren Tribut.

Mit welcher Zähigkeit die in die Kirche strömenden heidnischen Massen noch lange an ihren Zauberdingen festhielten, zeigt die Tatsache, daß sie beim Verbot derselben durch den hl. Bonifatius sich auf Rom beriefen, wo auch dergleichen „angehenke" getragen würden. Auf eine Anfrage des hl. Bonifatius bei Papst Zacharias gab dieser die Tatsache in seinem Antwortschreiben zu, fügte aber bei, daß er vom ersten Tage seiner Regierung an mit aller Kraft gegen diesen Wahn gekämpft habe. Auch sein Vorgänger Gregor III. hatte die Verbreiter und Förderer derartiger unsinniger Gebräuche mit kanonischen Strafen belegt[10]. Trotz allen Kampfes der Kirche dagegen lebten sie fort und haben sich bis heute erhalten. Im Weltkriege spielten die Zaubermittel bei allen Nationen eine große Rolle. Die Tommys trugen vielfach eine Hasenpfote, andere Heimaterde in Säckchen auf der Brust, weiße Kieselsteine, Farnkraut u. a. Auch die alten „Nothemden", einst von jungen Mädchen mit „besondern Kreuznähten zusammengesetzt", wurden von gewinnsüchtigen Unternehmern als moderne Seitenstücke mit der Bezeichnung „Siegeshemden in unerreichbarer Qualität" geliefert. Russische Soldaten schrieben dem ovalen schwarz-

[10] Fehr, Der Aberglaube und die katholische Kirche des Mittelalters (Stuttgart 1857) 63.

weiß-orange bemalten Blechschildchen, „Auge des Zaren", eine zauberische Wirkung zu. Österreichische Soldaten pflegten dasselbe an ihren Käppis zu befestigen, ein Brauch, der an die alte, Kriegszauber verratende Sitte erinnert, gefallenen Feinden abgenommene Gegenstände zu tragen, wie Uniformstücke, Kokarden, aus dem Leib entfernte Kugeln und Granatsplitter.

Es mag manchem später entarteten Brauch ein an und für sich richtiger Gedanke zu Grunde gelegen haben, hervorgegangen „aus dem Drange des gottsuchenden Gemütes, das an seinen unsichtbaren und unnahbaren Göttern nicht genug hat, sondern dieselben möglichst nahe, sichtbar, tastbar besitzen will und um dieses Zweckes willen selbst vor dem vermessenen Versuche nicht zurückschreckt, ihnen Gewalt anzutun und sie durch feierliche Zeremonien und Zaubersprüche in einen bestimmten Körper zu bannen"[11]. Der Versuch der „Taufe" überkommener Bräuche — wo das möglich war — zeugt von dem Weitblick der Kirche in der Erziehung der Völker. Wenn man behauptet, das Christentum habe durch seinen Kult, besonders durch die Sakramente und Sakramentalien, dem Zauberwesen Vorschub geleistet, so kann nur Böswilligkeit oder Unkenntnis diese zuerst von Kalvin aufgestellte und bis zum Überdruß von der vergleichenden Religionswissenschaft immer wiederholte Behauptung von der „magischen Wirksamkeit" der Sakramente zum Vorwurf machen. Mag auch dem äußern Anschein nach zwischen gewissen heidnischen und christlichen Gebräuchen Ähnlichkeit bestehen, so ist doch zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied. Dem Dualismus der menschlichen Natur entsprechend, hat Gott die Verleihung seiner Gnade an äußere sichtbare Zeichen gebunden, an Sakramente, Sakramentalien und Gebete. Die Sakramente sind Zeichen göttlicher Erbarmung, die ihre übernatürliche Wirksamkeit nicht auf Grund sinnfälliger Dinge und Tatsachen haben, sondern auf Grund der Einsetzung des Gottmenschen, der in göttlicher Machtfülle diesen äußern Elementen die Kraft übernatürlicher Gnaden verliehen hat. Auch die Sakramentalien, wie Skapuliere, Medaillen, Reliquien, Salbungen, Segnungen, sind etwas ganz anderes als die magischen Amulette und Talismane. In den Sakramentalien treibt die Kirche kein Heidentum, sondern um der Verdienste Christi willen erfleht sie durch deren Gebrauch göttliche Gnade und Barmherzigkeit. Es liegt ein tiefer Sinn in dem Gedanken, daß durch die Sakramentalien der Segen der Erlösung auch ausgedehnt wird auf die unfreie Kreatur, die mit in den Fluch des Sündenfalles hineingezogen war. Mag der „Gebildete" in der Anwendung dieser oder jener Segnung und Weihe etwas Befremdliches erblicken, die Kirche trägt eben allen echten Neigungen, Nöten und Bedürfnissen Rechnung und versagt auch den Einfältigen und Schwachen nicht ihren mütterlichen Arm. Von Mißbräuchen im Einzelfall wird das Christentum als solches nicht betroffen. Die Grundverschiedenheit zwischen Talisman und Sakramenten legt Wunderle an zwei Beispielen dar[12]. Ein junger Akademiker trug als Feldsoldat im Weltkrieg eine geweihte Medaille seines Namens-

[11] Schneider, Die Naturvölker, 2. Teil (Paderborn 1886) 377.

[12] Georg Wunderle, Religion und Magie (Mergentheim 1926) 24—33.

patrons um den Hals voll Vertrauen, durch die Macht seines Schutzheiligen wieder gesund aus dem Felde heimzukehren. Ein anderer junger Mann bewahrte auf seinem Herzen ein kleines Leinensäckchen mit Heimaterde, das ihm die Mutter als Amulett beim Ausmarsch mitgegeben. In beiden Fällen scheint äußerlich auf den ersten Blick kein Unterschied zu bestehen zwischen dem Tragen einer geweihten Medaille und einem Leinensäckchen voll Erde. Den beiden Trägern sind ihre Gegenstände nicht nur sinnfällige Dinge, sondern auch Dinge „besonderer" Art, sie sind ihnen heilig, und sie erwarten von ihnen eine nicht gewöhnliche Wirkung. Der Katholik erhofft diese Wirkung nicht unmittelbar aus dem sinnfälligen Gegenstand, sondern kraft seiner religiösen Einstellung einzig durch das Vertrauen auf die Güte Gottes und in Ergebung in den Willen Gottes, während der andere sein Amulett für sich als wirksam ohne jede übernatürliche Wirkung ansieht. In der vertrauenden Seelenhaltung, die beide ihrem „Heiligtum" entgegenbringen, ist demnach ein großer Unterschied. Wie weit ist von der „Gelassenheit" des Religiösen, die nichts von absoluter Sicherheit an sich trägt, sondern auf die Güte Gottes als des Herrn über Leben und Tod sich stützt, die vermessene Zuversicht des magisch Vertrauenden! Beim einen die sklavische Auslieferung an den Gegenstand an sich, beim andern die zuversichtliche Hingabe an den gütigen Gott.

Das Gebiet der Talismane ist nicht nur kulturgeschichtlich, sondern auch religionsgeschichtlich hochinteressant, da es tiefe Einblicke in die Menschenseele mit ihrem Ringen nach dem Ewigen gewährt und damit auch für die Seelsorge von Wichtigkeit ist. Der Gebrauch dieser Zauberdinge ist ein Zeichen mangelnden Selbstbewußtseins, schwächlichen Geistes, ist Fahnenflucht aus der Wirklichkeit in das Nebelreich der Magie. Sobald sich jemand mit Freiheit und Bewußtsein diesem Zauberwahn hingibt derart, daß er ihm bestimmenden Einfluß auf Leben und Tun einräumt, tritt der Wahn wie beim Götzendienst in Gegensatz zum wahren Kult Gottes, da er die Gott gebührende Verehrung einem Geschöpfe zuwendet; er ist dann wie jede andere Art von Aberglauben nach den Worten des Konzils von Trient „ein Nachäffer der wahren Frömmigkeit und Gottesverehrung" und gehört an und für sich zu den schwersten sittlichen Verirrungen. Er zeigt oft eine ganz überraschende Ähnlichkeit mit den Religionsformen der Völker auf primitivster Kulturstufe und nimmt die Stelle eines Religionsersatzes ein. Ein Beispiel dafür bietet der Talisman des englischen Dichters Lord Byron, den er zeitlebens in goldener Kapsel an goldener Halskette trug, eine Pergamentrolle, auf der ein in arabischer und türkischer Sprache abgefaßter Vertrag zwischen König Salomon und dem Teufel geschrieben stand.

In der praktischen Beurteilung der Zauberbräuche — und das gilt von sehr vielem abergläubischem Brauchtum — „braucht man nicht immer gleich mit dem schweren Geschütz des Teufelspaktes zu kommen, wie das von manchen lebensfremden Theoretikern beliebt wird, die sagen: ‚Von Gott darf diese Wirkung nicht erwartet werden, also müssen diese Leute Hilfe vom Teufel erwarten.' Das Leben ist auch hier eine Glei-

chung, die nicht so restlos aufgeht wie die Beispiele an der Schultafel.“ [13] Unwissenheit, Einfalt, Neugierde entschuldigen gerade auf diesem Gebiete von schwerer Verfehlung. Von Wilhelm v. Humboldt stammt das Wort: „Der Aberglaube ist nützlich, wenn er im Vertrauen bestärkt.“ Mit diesem Worte ist das Körnchen Wahrheit berührt, das auch noch im Aberglauben liegt. Wenn sich durch alle Zeiten und bei allen Völkern von ganz verschiedener Weltanschauung und Kulturhöhe mit zähester Festigkeit solche Wahngebräuche gleicher Formung und gleichen Inhaltes erhielten und trotz alles Spottes und aller modernen Aufklärung nicht auszurotten sind, so ist das nur zu erklären, wenn dieser oder jener Wahn auch von Erfolg begleitet ist, also tatsächlich den Menschen von Übeln befreit oder vor Schaden bewahrt, deren Abwehr er durch Zaubersprüche oder Talismane erstrebt. Dieser Erfolg geht aber nicht von der Wirksamkeit der Zauberdinge oder der vielfach so widersinnigen Zauberformeln aus, sondern von der Einbildung des Hilfesuchenden und dem Glauben und dem Vertrauen an sie. Jeder kennt auf dem Gebiete der Medizin den Einfluß der Suggestion, die als Hilfe mehr oder weniger bei jedem Medikament eine Rolle spielt. Dieselbe Macht suggestiver oder autosuggestiver Einwirkung spielt auch in das Gebiet des Zauberwahnes mit all seinen Ausstrahlungen hinein. So vieles, was in gewöhnlicher Lebenslage lächerlich oder belanglos für die Menschen ist, gewinnt Bedeutung, sobald sie der Aberglaube im Kampf gegen Gunst oder Ungunst boshafter Schicksalsmächte in die große Bannwelt der Suggestion einreiht. Damit ist auch für die sittliche Beurteilung abergläubischer Gebräuche vielfach ein milder Maßstab anzulegen.

Wenn einmal Chamberlain in seinen „Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts“ schrieb, daß das Christentum die Geschichte des religiösen Wahnsinns und Aberglaubens darstelle, wenn man heute vom „zaubergewaltigen Priestertum Roms als Fortsetzung der Priestergesellschaften Vorder- und Mittelasiens“ spricht und vom „zaubergläubigen, blutdürstigen Wesen Roms“ und seines Papstes, der „Hexenwahn und Dämonenzauber predigen muß“, den man als „Medizinmann“, als „römischen Haruspex“ bezeichnet, „auf den dann auch unsere mittelalterliche Weltanschauung zurückgeht, jener Hexenwahn, dem Millionen des Abendlandes zum Opfer gefallen sind, der auch durchaus nicht mit dem Hexenhammer ausgestorben ist, sondern in der kirchlichen Literatur von heute noch lustig weiterlebt, jeden Tag bereit, offen hervorzubrechen“, so gibt die Antwort auf diese Vorwürfe ein Blick in die geschichtlichen Akten, wie sie jede Konzilsgeschichte der Kirche enthält, angefangen von der Verurteilung der Zauberkünste Simon des Magiers (Apg. 8, 9) und dem Vernichten der Zauberbücher auf dem Markte in Ephesus durch den hl. Paulus bis zu den Entscheidungen über den Mißbrauch des Magnetismus im 19. Jahrhundert und zu dem neuesten Gesetzbuch der Kirche unserer Tage über die Bestrafung des Aberglaubens je nach der Schwere der Schuld durch den Bischof (Can. 2325). Das Christentum hat nicht den Zauberwahn geschaffen, sondern wohin es kam, stieß es bereits auf ihn und

[13] Ruland, Handbuch der praktischen Seelsorge III 219.

suchte ihn auszurotten voll Liebe und Nachsicht und mit viel Langmut, aber auch bei Starrsinn nötigenfalls mit Strenge. Auch bezüglich dieses Vorwurfs gilt das Wort des Historikers Georg Heinrich Pertz: „Die beste Verteidigung der Päpste ist die Enthüllung ihres Seins."

Katholische Kulturschau

Von Jakob Overmans S. J.

I

Gott in der Natur. Die Wertung des Weltgeschehens von dem doch schließlich entscheidenden Gesichtspunkte der göttlichen Vorsehung aus ist in den letzten hundert Jahren sehr in Vergessenheit geraten, und eben deshalb ist die zunehmende Unsicherheit in der Meisterung des Lebens durchaus begreiflich. Sogar gegenüber der Natur, in der die Gedanken Gottes doch weit weniger als in technischen und geistigen Kulturbezirken durch den Mißbrauch menschlicher Freiheit verdunkelt werden können, wird immer seltener die Anerkennung der Macht und Weisheit des unendlichen Schöpfers laut. Sehr vielen ist die Erde hauptsächlich ein Rohstofflager, ein Verkehrsgebiet, ein Sportplatz. Jedenfalls verstehen sie schwer, wie unsere Altvordern sich durch das schlichte Sonntagslied Uhlands vom einsam auf weiter Flur betenden Schäfer so ergriffen fühlten, und selbst auf Beethovens gewaltigen Psalm „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre" antworten sie nur mit geteiltem Herzen.

Und doch könnte der Gehalt gerade dieses Psalmes dem seelischen Schwung unserer wanderfrohen Jugend das beglückende Ziel geben. Jean Calès S. J. hat in seinem zweibändigen Buche „Le Livre des Psaumes, traduit et commenté (Paris 1936, Beauchesne; Fr. 110.—) von neuem darauf hingewiesen. „Die Erhabenheit der Gedanken", sagt er, „der Glanz der Bilder, der durchsichtige Fluß der Darstellung lassen auf einen geistesmächtigen Dichter schließen" (I 241). Auch andere Stellen dieser kritischen und nötigenfalls vorsichtig schöpferischen, dogmatisch, liturgisch und literarisch gerichteten Untersuchung der Psalmen zeigen in ihrer Naturauffassung eine unvergängliche Kraft innerlicher Gottergreifung, wie ja auch sonst im Alten Testamente das Vordringen über die nächsten Ursachen der Erscheinungswelt zur letzten Ursache ein tieferes Problem ist, als die lautesten Bibelbekämpfer ahnen. Kopernikus, Newton, Kepler, Galilei und überhaupt fast alle führenden Naturforscher jener großen Vergangenheit, auf der unsere heutige Wissenschaft ruht, sind mit Ehrfurcht diesen Zusammenhängen nachgegangen und haben sich dabei oft um theologische Mitarbeit bemüht. Im zweiten Bande der von Frau Paul Tannery, Cornélis de Waard und René Pintard herausgegebenen „Correspondance du P. Marin Mersenne" (Paris 1936, Beauchesne; Fr. 120.—) sieht man wieder, wie der vielseitige Minimenpater mit Descartes, Galilei, Gassendi und andern Mathematikern und Physikern seiner Zeit mechanische oder akustische Untersuchungen bis ins einzelne mit Zahlen, Experimenten und Figuren erörtert. Mitten

zwischen mathematischen und physikalischen Darlegungen schreibt ihm Descartes (S. 431): „Behaupten Sie doch unbedenklich und verkünden Sie es überall, daß Gott diese Gesetze in die Natur gelegt hat, wie ein König seinem Reiche Gesetze gibt; und jedes einzelne dieser Gesetze können wir begreifen, wenn unser Geist sich darum bemüht, ... aber die Größe Gottes können wir nicht begreifen, auch wenn wir sie kennen."

Katholisches Studentenleben in Paris. Diese wesentliche Blickrichtung denen zu geben oder zu bewahren, die mit an erster Stelle zu geistiger Führung berufen sind, ist der Zweck einer jungen Gründung in der Pariser Cité Universitaire. Zwischen zwei- und dreitausend Studenten aus rund fünfzig Nationen, aber zu drei Vierteln Franzosen, bevölkern in der südlichen Vorstadt Gentilly die parkumgrünten Bauten dieser rassenreichsten Studentensiedlung der Welt. Nahezu tausend Katholiken, Abendländer wie Morgenländer, treffen sich hier seit einem Jahre in einem weiträumigen Studentenhause und einer prächtigen Kirche zur Pflege ihrer gemeinsamen Ideale. Mit hochherziger, in Frankreich noch immer erfreulich oft vorkommender Freigebigkeit hat eine wohltätige Familie die Bausumme für das Gotteshaus geschenkt, und ihre Freunde haben sofort für die künstlerische Ausstattung gesorgt. Als Ende 1936 Kardinal Verdier in Gegenwart vieler Bischöfe, Diplomaten, Gelehrten und Vertreter städtischer Behörden die Einweihung vornahm, blickten bereits vom Giebelfelde die mächtigen Steinfiguren des Heilandes, der Kirchenlehrer und berühmter Theologen der alten Universität hernieder, an den Innenwänden leuchtete in Fresken die Geschichte der Erlösung, und schon die erste Messe konnte auf einem wuchtigen Altar aus dunkelgrünem Granit und rotem Marmor gefeiert werden. Zwei Priester sind eigens für die Studentenseelsorge angestellt, und bei den vier Sonntagsmessen beteiligen sich Studenten und Studentinnen so rege, auch an der heiligen Kommunion, daß es in der Hauszeitschrift („Chroniques du Foyer International des Étudiants Catholiques", März 1937, S. 1) hieß, „in keiner Pfarrei einer Großstadt" erreiche man verhältnismäßig so hohe Zahlen.

Durchblättert man die Nummern der „Chroniques", so sieht man mit Entzücken, welche Fülle wertvoller Anregungen der Jugend in den Räumen des katholischen Studentenhauses geboten wird. Weltbekannte Bühnenkünstler, Dichter und Forscher halten Vorträge, Studenten aller Erdteile berichten über das Leben ihrer Heimat, Theologen von Ruf erörtern brennende religiöse Fragen, weltanschauliche oder soziale Arbeitsgemeinschaften schulen sich theoretisch und praktisch für die katholischen Aufgaben des späteren Wirkens. Aber man findet sich auch zum Spiel, zu befreiendem Geplauder, zu jeder Art gehobener Geselligkeit zusammen. Studentenjahre im Strahlenkreise dieses Brennpunktes katholischer Geistigkeit müssen wohl allen eine beglückende Erinnerung bleiben. Jedenfalls ließe sich in solcher Umgebung nicht ganz leicht die Meinung vertreten, der Katholizismus ende in geistiger Mittelmäßigkeit.

Priesterliche Ehelosigkeit und geistige Begabung. Trotzdem ist jetzt wenigstens für Deutschland eine statistische Begründung dieser Ansicht versucht worden. Es ist ja eine oft betonte Tatsache,

daß eine große Zahl geistig führender Deutscher seit Jahrhunderten aus protestantischen Pfarrhäusern hervorgegangen ist. Nun hat in der vom Rassepolitischen Amte herausgegebenen Zeitschrift „Neues Volk" (April 1937, S. 19 f.) der frühere sächsische Kultusminister Dr. Hartnacke nach der Volkszählung von 1933 berechnet, daß bei den deutschen Katholiken die männlichen Klosterangehörigen und die Weltgeistlichen zusammen ungefähr 1 Prozent und die Nonnen ungefähr 2 Prozent der mehr als 25 Jahre alten Unverheirateten betragen. In den Priesterstand, sagt Hartnacke, trete aber eine verhältnismäßig große Zahl hochbegabter Knaben, und die priesterliche Ehelosigkeit schließe daher besonders wertvolle Erbmassen von der Fortpflanzung aus. Hartnacke glaubt ermittelt zu haben, daß auf diese Weise die katholische Bevölkerung Deutschlands in jeder Generation einen Verlust von 7,7 Prozent hochbegabter Menschen erleidet und infolgedessen „nach vielen Generationen auf der katholischen Seite das Merkmal der Hochbegabung immer seltener wird und schließlich zum Schwinden kommt".

Wenn Hartnacke recht hätte, müßte man wohl zweifeln, ob im deutschen Volke zu Beginn der Glaubensspaltung nach einem katholischen Jahrtausend überhaupt noch eine nennenswerte Zahl von Hochbegabten vorhanden gewesen ist. Erst recht müßte man sich wundern, daß in der Hauptsache katholisch gebliebene Völker wie die Italiener oder die Franzosen auch heute noch keineswegs durch Mangel an Hochbegabten auffallen, zumal da selbst Hartnacke nur „eine tiefer gehende wissenschaftliche Denkweise", also nicht einfachhin höhere Begabung, für die Länder der protestantischen Reformation zu beanspruchen wagt. Und wer kann behaupten, unter den katholischen Priestern seien mehr Hochbegabte als unter den doch sehr viel zahlreicheren katholischen Laien in den Berufen, die ähnliche geistige Anforderungen stellen? Schon diese Überzahl der Laien würde also das nach Hartnacke bevorstehende Aussterben hochbegabter Katholiken verhindern, — ganz abgesehen davon, daß nicht einmal die Grundlage seiner Beweisführung unbestritten ist, nämlich die aus seiner theoretischen und praktischen Dresdener Tätigkeit erwachsene Ansicht, gerade die Begabung der Eltern gebe den Ausschlag für hervorragende geistige Leistungen der Kinder. Daß die biologischen Gesetze der Vererbung hier mitwirken, wird keineswegs geleugnet, im Gegenteil ist in dieser Zeitschrift (128 [1935] 404) ausdrücklich auf Darlegungen holländischer Katholiken hingewiesen worden, die sich der überwiegenden Vorteile des ehelosen Priestertums klar bewußt sind, zugleich aber auf Steigerung der Fruchtbarkeit wertvoller katholischer Familien als Ausgleich gegenüber der hochwertigen Nachkommenschaft protestantischer Pfarrhäuser drängen.

II

Kommunismus auf Ceylon. So groß wie Belgien und Holland zusammen, aber kaum halb so dicht bevölkert, rückt auch die tropisch prächtige Perleninsel Ceylon mehr und mehr in den harten Wirtschaftskampf der Rassen und der Weltanschauungen. Die von der katholischen Oblatenmission in Colombo zu Beginn dieses Jahres gegründete Monat-

schrift „Social Justice" zeigte schon in den ersten Nummern, welches Elend der Arbeitermassen sich als fruchtbarer Nährboden des Kommunismus unter der glänzenden Außenseite der hauptstädtischen Paläste und Sportplätze und unter den malerischen Trachten der schlanken Singalesinnen verbirgt. Ein Regierungsbericht (Sessional Paper V, 1936, S. 4) kam nach amtlicher Untersuchung der ländlichen Ernährungsverhältnisse zum Ergebnis, daß bei vielen Landarbeitern die unterste Grenze der Daseinsmöglichkeit erreicht ist. Ein Todesfall in der Familie, eine gerichtliche Geldstrafe, ein gelegentlicher Einbruch von Hirschen, Wildschweinen oder Elefanten in ihr winziges Feld bringe sie dem Hungertod nahe. „Dann kann es sein, daß sie des Morgens nur ein bißchen faden Tee haben und beim Trinken an einer Ahnung von Zucker lecken, um sich einen süßen Geschmack zu verschaffen." Das Mittagessen ist eine Kleinigkeit von gekochten Früchten. Die Kinder sind durchweg unterernährt, obwohl die Eltern für sie weit besser sorgen als für sich selbst. Die vom indischen Festland eingewanderten Arbeiter werden von den Teepflanzern höher bezahlt und mit kräftigerer Nahrung versorgt, weil sie mehr leisten als die zu Unbeständigkeit und Trägheit neigende Inselbevölkerung. Unfleiß und schlechte Ernährung steigern sich aber gegenseitig, und bei den städtischen Industriearbeitern entstehen außerdem gesundheitliche und sittliche Schäden aus dem Wohnungselend, da die Arbeiterfamilie in ihren einzigen Raum, um die Miete zahlen zu können, meist eine zweite Familie aufnimmt. Zur Erhöhung des Familieneinkommens bieten die Frauen oft den ganzen Tag in einem Korbe Gemüse und Obst feil, wozu ihnen ein Geldgeber den täglich mit Zuschlag eines Zwanzigstels, also mit 1825 Prozent Jahreszinsen zurückzuzahlenden Einkaufspreis menschenfreundlich vorschießt.

Aus Privatbriefen eines katholischen Juristen, der in Colombo sozial tätig ist, erfahre ich, daß die Kommunisten diese Zustände eifrig ausnützen. Sie schicken nicht bloß ihre Agenten aus Indien oder Australien in die Dörfer der Insel, auch im Lehrkörper der Universität und in den staatlichen Behörden haben sie ihre Anhänger, und in Studentenkreisen ist es Mode geworden, für kommunistische Befreiung der Völker zu schwärmen. Die sozialen Bestrebungen der katholischen Geistlichkeit werden in der einheimischen kommunistischen Presse heftig bekämpft. Die Propagandagelder des Kommunismus stammen großenteils von einem reichen Gutsbesitzer der Insel und von einem hervorragenden Rechtsanwalt. Mit viel bescheideneren Mitteln stehen die Katholiken vor der schwierigen Aufgabe, körperlich und seelisch verhungernden Massen die Überlegenheit, auch die soziale Überlegenheit, des Christentums begreiflich zu machen.

Fünfzig Jahre Heilsarmee in Holland. Nicht ohne Religion, aber ohne Kirche sucht bekanntlich die Heilsarmee die soziale Unruhe zu bekämpfen. Zur Bewertung dieses auch für die katholische Arbeit lehrreichen Bemühens liefert A. M. J. Karssen in der Amsterdamer Zweimonatschrift „Mensch en Maatschappij" (XIII 101 ff.) einen aus ersten Quellen schöpfenden Beitrag. Stiftungsgemäß will die Heilsarmee beson-

ders denen das Evangelium verkünden, die „in großer Armut leben" und „dem Einfluß religiöser Belehrung fernstehen". Der Hauptnachdruck wird auf die Moral gelegt: „Wir haben keinen andern Glauben", sagt das Armeekommando, „als den, der sich in Pflichtgefühl, Uneigennützigkeit und Barmherzigkeit offenbart." Tatsächlich wurde die zur Gründungszeit der niederländischen Abteilung vor fünfzig Jahren ablehnende, sogar spöttische Haltung des Publikums durch Wohltätigkeit überwunden. Bis 1900 hatte die Heilsarmee sich namentlich in den vorwiegend protestantischen Großstädten so verbreitet, daß sie in ganz Holland 3648 Soldaten zählte; 1934 waren es bereits 12 838. Die Männer stehen zu den Frauen durchschnittlich in einem Zahlenverhältnis von 46 : 60, Noch stärker wiegen die Frauen unter den Offizieren vor: 1934 waren von den 571 Offizieren 78 Ehepaare, 66 ledige Männer und 349 ledige Frauen. Obgleich den Frauen grundsätzlich auch der höchste Rang nicht verschlossen ist — die gesamte Heilsarmee der Welt untersteht ja augenblicklich einer Generalin —, sind in Holland die drei obersten der dreizehn Rangstufen nur von Männern besetzt, während in den sechs untersten Stufen die Frauen dreimal zahlreicher sind als die Männer.

Offiziere und Soldaten stammen aus den Kreisen der Arbeiterschaft und des Kleingewerbes. „Weit mehr als für Beweise sind sie für stets wiederholte Behauptungen empfänglich; es sind Menschen, denen Schlagworte als Lebenswahrheiten gelten." Die Offiziere werden zehn Monate in einer Kadettenschule ausgebildet, die einen geringen Unkostenbeitrag erhebt, Arbeitslose nicht aufnimmt und gewöhnlich zwei Drittel der Bewerber wegen mangelhafter Eignung zurückweist. Die Offiziere haben auch in den höchsten Stellen eine knappe Besoldung. „Diese gedrückte Lage, dazu noch in einem Berufe, der nach hochgespannten Erwartungen viel Enttäuschung mit sich bringt und in der Öffentlichkeit lange mißachtet und verspottet wurde, mag erklären, daß jährlich wenigstens vier unter hundert Offizieren die Heilsarmee verlassen."

In den ärmsten Vierteln der holländischen Großstädte gibt es kaum eine Familie, der die Heilsarmee nicht irgendwie geholfen hätte. Das Amsterdamer Rettungshaus für gefährdete Mädchen hat 70 v. H. dauernd dem Laster entrissen, aber von den Straßendirnen kaum eine unter tausend. Für Männer unterhält die Heilsarmee Obdachlosenheime, Volkshotels und Anstalten für gewerbliche oder landwirtschaftliche Arbeit. Auch Fürsorge für entlassene Strafgefangene wird eifrig betrieben. „Ob sich die Leiter der Anstalten das stiftungsmäßige Ziel sittlicher und gesellschaftlicher Hebung wirksam stellen, läßt sich bezweifeln. Hier und da Bibellesung und Gebet ist das einzige, was Erhebung bezwecken kann." Es ist oft schwer, die Pflege der sittlichen Ideale mit den wirtschaftlichen Anforderungen in Einklang zu bringen, und hätte die holländische Heilsarmee nicht auch eine gewinnbringende „Handelsabteilung", so könnte sie ihre wohltätigen Einrichtungen überhaupt nicht unterhalten.

Theologische Wirtschaftsberatung. Begreiflicherweise muß es bei dem Bildungsgang der Leute, aus denen sich die Heilsarmee durchweg zusammensetzt, Mühe machen, die sittlichen und religiösen Er-

ziehungsmöglichkeiten der großen Betriebe auch nur richtig zu sehen, geschweige denn voll auszunutzen. Hat doch von jeher sogar die Abgrenzung des Erlaubten vom Unerlaubten in den Verwicklungen des Wirtschaftslebens die schärfsten Köpfe oft vor Aufgaben gestellt, an deren Lösung sie fast verzweifelten. Der spanische Franziskaner Franz von Osuna, einer der geistlichen Lehrer der hl. Theresia und ein mystischer Theologe von Bedeutung, kam 1534, wenig über vierzig Jahre alt, nach Antwerpen und blieb dort zwei Jahre, weil er die Druckereien Flanderns für seine lateinischen Werke geeigneter fand als die Spaniens. Der Kapuziner Fidèle de Ros hebt in seinem umfangreichen Werke „Le Père François d'Osuna, sa vie, son oeuvre, sa doctrine spirituelle" (Paris 1936, Beauchesne; Fr. 70.—) mit Genugtuung die Aufgeschlossenheit hervor, die hier wie anderswo dieser etwas urwüchsige Mystiker gegenüber den Händeln dieser Welt bewies. In Antwerpen war damals eine handelsmächtige Kolonie streng katholischer Spanier, die sich schon früher mit heikeln Moralfragen des Wechselrechtes an hervorragende Theologen gewandt hatten. „An Scharfsinn", schreibt Osuna, „könnten Scotus und der hl. Thomas von den Antwerpener Kaufleuten noch lernen" (149). Tatsächlich lehnte einige Jahre später der junge Robert Bellarmino als Löwener Theologieprofessor Fastenpredigten für die in Antwerpen wohnenden Italiener ab, weil er fürchtete, man werde ihm über die Erlaubtheit gewisser kaufmännischer Verträge Fragen vorlegen, denen er sich noch nicht gewachsen fühlte. Kurz bevor Osuna nach Antwerpen kam, hatten die dortigen Spanier zehn Gewissensfälle aus dem Wirtschaftsleben zur Entscheidung an die Theologen der Pariser Sorbonne geschickt. Über eine solche Anfrage schreibt Osuna, er habe die Antwort der Pariser Doktoren gelesen: sie hätten weder ja noch nein gesagt, sondern geraten, die Geschäfte auf andere Weise zu führen. Auch Osuna sieht nicht klar, wie die unabänderlichen Grundsätze der Moral auf die damals erörterten Wandlungen im Zinswesen und im Terminhandel anzuwenden sind, meint aber, wenn nicht auch die Landesherrn an so zweifelhaften Geschäften beteiligt wären, hätten die Theologen sie längst für unerlaubt erklärt (151).

Heute steht fest, daß ihr Zögern wissenschaftlich berechtigt war und daß ihre mühevollen Untersuchungen durchaus nicht den oft erhobenen Vorwurf nutzloser Haarspaltereien verdienen. In der nordamerikanischen Vierteljahrschrift für Philosophie „The Modern Schoolman" (Mai 1937, S. 84) berief sich Lewis Watt S. J., Professor der Ethik am englischen Kolleg Heythrop bei Oxford, auf eine Stelle aus dem Werke „The General Theory of Employment, Interest and Money" von J. M. Keynes, wo dieser führende Wirtschaftstheoretiker der Gegenwart bekennt, auch er sei in der Ansicht aufgewachsen, „die mittelalterliche Kirche habe in der Zinsfrage eine völlig unsinnige Haltung eingenommen" und so die Theologen gezwungen, „durch jesuitische Schliche einen praktischen Ausweg aus einer verrückten Theorie zu suchen". Aber jetzt sehe er in ihren Erörterungen „ehrliche Geistesarbeit mit dem Ziele, das auseinanderzuhalten, was die klassische Nationalökonomie heillos verwirrt hat".

III

Die Baskenfrage. Gil Robles hat nach seinem Verzicht auf politische Betätigung nicht aufgehört, die mannigfach verschlungenen Ursachen der Kämpfe um sein Heimatland genau zu erforschen. Eine maßvolle Beurteilung der furchtbaren Gegensätze und eine durchaus katholische Gesinnung werden ihm gerade die nicht absprechen, die seine Taktik mißbilligen. Deshalb verdient ernste Beachtung, was er in der Neuyorker Wochenschrift „America" (29. Mai 1937, S. 173 f.) über die von wenigen richtig verstandene Haltung eines Teiles der Basken schrieb. Nur um einen Teil der vier baskischen Provinzen Spaniens kann es sich handeln, weil ja namentlich Navarra mit religiöser Begeisterung sofort auf die Seite Francos trat. Unter der Monarchie hatte sich in den Provinzen Biscaya und Guipúzcoa eine Bewegung für politische Unabhängigkeit des Baskenvolkes gebildet, aber erst die 1931 ausgerufene Republik lieferte den Nationalistenführern einen gefährlichen Kampfruf: die Bedrohung der Religion. Schon während der ersten Wochen nach dem Fall des Königtums wurden allenthalben in Spanien Dutzende von Kirchen und Klöstern verbrannt. Da die überwältigende Mehrheit der Basken mit ganzer Seele katholisch ist, suchten nun die Führer der Unabhängigkeitsbewegung die einfachen Leute zu überzeugen, sie müßten in ihrem Lande der verfolgten Kirche Spaniens eine feste Zufluchtstätte schaffen. Das aufrichtige religiöse Empfinden des Volkes ward seinen verblendeten Führern zu einem bloßen Mittel der Politik. Anfangs hielten sie freilich noch zu den Rechtsparteien, die ihnen eine gewisse Selbständigkeit in der Verwaltung, aber nicht volle Unabhängigkeit zugestehen wollten. Erst als die Linksparteien mehr versprachen, traten die Basken in den Aufständen des Jahres 1934 zu ihnen über, und als 1936 die wilde Zerstörung der Kirchen von neuem begann, „stand in den Cortes kein einziger baskischer Abgeordneter auf, um Einspruch zu erheben". Weil die Rechtsparteien die geschichtliche, auch für die Volkswirtschaft wichtige Einheit Spaniens nicht preisgeben wollten, verweigerten sie den Basken die politische Selbständigkeit, und für die ungewisse Hoffnung auf politische Unabhängigkeit unterstützten die Baskenführer die anarchistischen und kommunistischen Todfeinde der Religion, die das höchste Gut des baskischen Volkes ist.

Italien und der Islam. Nicht weniger lehrreich ist für einen katholischen Beobachter des Kräftespieles zwischen Religion und Politik der Widerhall, den nach italienischen Nachrichten Äußerungen Mussolinis über den Islam gefunden haben. Mussolini hatte ja auf seiner Libyenfahrt nicht nur den Mohammedanern der italienischen Kolonien gerechte Rücksicht auf ihre Religion versprochen, sondern darüber hinaus mit besonderem Nachdruck den Willen Italiens kundgegeben, „seine Sympathie dem Islam und den Mohammedanern der ganzen Welt zu beweisen". Wenige Wochen später schickten die Mohammedaner Abessiniens zum Dank für diese Worte ein begeistertes Telegramm nach Rom und gebrauchten darin die Wendung, Mussolini werde „von der mohammedanischen Welt als ihr Schutzherr betrachtet" („Stampa Italiana", 19. und 24. März 1937).

Aber bald ließen aus arabischen Quellen stammende Mitteilungen der vom römischen Istituto per l'Oriente herausgegebenen Monatschrift „Oriente Moderno" (April 1937, S. 170 ff.) erkennen, daß die geistigen Führer des Islams außerhalb des italienischen Machtbereichs es ablehnten, ihre Religion den politischen Zwecken nichtmohammedanischer Staaten dienstbar zu machen. Die geschichtlichen Erfahrungen mit manchen früheren Beschützern des Islams hatten sie mit Mißtrauen erfüllt. Die ägyptische Zeitung „Al Ahram" schrieb, die Zeiten seien vorüber, „wo die Mohammedaner die Erbauung einer Moschee oder den Besuch eines Heiligengrabes als freundliches Wohlwollen für den Islam auslegten". Italien suche sich dem Islam auf ungeeigneten Wegen zu nähern, zeige aber durch dieses Werben um Unterstützung, wie ernst die internationale Lage sei. Einem Vertreter der ägyptischen Zeitung „Al Balagh" erklärte der Rektor der orthodox-mohammedanischen Universität Al Azhar in Kairo: „Als Beschützer des Islams kann sich nur bezeichnen, wer Mohammedaner ist, an die Sendung des Islams glaubt und sich mit aller Kraft für die Verbreitung der Lehren dieser Religion einsetzt."

Es ist bezeichnend, wie in diesen und andern mohammedanischen Äußerungen, die ebenfalls von der italienischen Presse wiedergegeben wurden, die Unabhängigkeit des Islams auch nach der Aufhebung des Kalifats festgehalten wird. Immerhin wird man die freundlichen Worte Mussolinis, als ihm tausend afrikanische Reiter das „Schwert des Islams" überbrachten, eher nach ihrem wahren Gewicht erfassen, wenn man sie nicht ohne Zusammenhang mit dem Verhalten wertet, das die italienische Regierung bei festlichen Anlässen gegenüber der katholischen Staatsreligion beobachtet. Als z. B. am 9. Mai 1937 in Taranto, dem zweitgrößten Kriegshafen Italiens, der Eucharistische Kongreß feierlich geschlossen wurde, nahmen am Pontifikalamte des Kardinals von Neapel, wie der „Corriere della Sera" (Nr. 110, 10. Mai 1937) berichtete, die Spitzen der staatlichen und faschistischen Behörden teil. Am Nachmittag entfaltete sich eine prachtvolle Prozession auf dem Meere. Der Kardinal ging mit dem Allerheiligsten an Bord eines Kriegsschiffes, das die päpstliche Flagge gehißt hatte. Die höchsten Befehlshaber waren um ihn versammelt, und auf andern Schiffen der Kriegsflotte gaben die übrigen Behörden dem eucharistischen Gott das Ehrengeleit. Die Straßen das Meer entlang waren schwarz von mehr als hunderttausend Menschen. Ein Geschwader von Wasserflugzeugen schwebte langsam in der klaren Luft. Auf allen vor Anker liegenden Kriegsschiffen stand die Besatzung in Parade, um den Segen des vorbeifahrenden Allerheiligsten zu empfangen. An der Torpedostation stieg der Kardinal mit der Monstranz in ein prachtvolles Altarautomobil und zog, begleitet von glänzenden Abordnungen der kirchlichen und weltlichen Verwaltung, aller Truppengattungen, aller Organisationen der Faschistischen Partei und aller Ordensgenossenschaften, unter den Klängen der Musik und dem Wehen der Fahnen durch die phantastisch mit Lichtern und bunten Tuchgehängen geschmückte Stadt.

Völkische Einheit und religiöse Vielheit. Wo durch die geschichtliche Entwicklung starke Volksgruppen verschiedener Religionen

zu einem Staatswesen zusammengewachsen sind, wie in Japan, in Australien, in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, in Deutschland, kann zwar der Staat nicht so eng mit einer Religion verbunden sein wie in Italien, aber die religiöse Verschiedenheit braucht, wie die angeführten Beispiele zeigen, den tatkräftigen Willen nationaler Zusammengehörigkeit durchaus nicht zu lähmen. Selbst durch den Dreißigjährigen Krieg wäre Deutschland nicht so blutig zerrissen worden, wenn nur religiöse Gegensätze aufgeflammt wären und nicht innerdeutsche und außerdeutsche Machtfragen der Staatspolitik sich so verhängnisvoll geltend gemacht hätten, daß schließlich das katholische Frankreich 18 Jahre lang aufseiten der Protestanten kämpfte. Um so freudiger und treuer aber werden die Bekenner aller Religionen zu ihrem gemeinsamen Staate stehen, je freier sie nach ihrer Religion leben können. Denn die Religion ist unter allen Umständen die persönlichste Angelegenheit jedes einzelnen Menschen, weil sein ewiges Glück oder Unglück davon abhängt, ob er nach seiner ehrlichen Überzeugung seine Beziehungen zu Gott gestaltet hat.

In diesem Sinne ist vom deutschen Volke mit Genugtuung das an den höchsten staatlichen Stellen oft wiederholte Wort aufgenommen worden, im neuen Deutschland könne jeder „nach seiner Fasson selig werden". Und im Berliner „Völkischen Beobachter" (Nr. 141, 21. Mai 1937) versicherte Gunter d'Alquen: „Das stand von vornherein fest, daß das neue Deutsche Reich, unter Wahrung freiwillig eingegangener Verpflichtung auf Treu und Glauben, ein freies Spiel der religiösen Kräfte dulden würde." Ein „freies Spiel der religiösen Kräfte" ist auch den Katholiken sehr willkommen, und daß sie gar nicht verlegen sind, gemäß der Forderung d'Alquens „den Beweis anzutreten für ein angeblich so unendlich gut fundiertes Lehrgebäude", sieht man am einfachsten aus dem von Erzbischof Dr. Conrad Gröber mit Empfehlung des deutschen Gesamtepiskopats herausgegebenen Sammelwerk „Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen" (Freiburg 1937, Herder; geb. M 6.30) und aus der dort angegebenen weiteren Literatur.

Tagore und der europäische Geist. Achtung vor der religiösen Freiheit und überhaupt vor den geistigen Werten erwarten auch die wachsamen Hüter der morgenländischen Kulturen viel dringlicher von Europa als wirtschaftliche und technische Fortschritte. Die älteste Monatschrift Indiens, „The Calcutta Review", veröffentlichte (Bd. 62, S. 271 ff.) die ergreifende Ansprache, die bei der diesjährigen Schlußfeier der Universität Kalkutta, zum ersten Mal in bengalischer Sprache, der greise Rabindra Nath Tagore hielt. Wenige Indier kennen aus eigenem Erleben wie er die Kulturen Asiens, Europas und Amerikas, und diese Erfahrung drängte den weltberühmten Dichter und Erzieher, zur führenden Jugend seines Volkes noch einmal von seiner Enttäuschung und seiner Hoffnung zu sprechen. „Als wir", sagte er, „zu Anfang oder in der Mitte des 19. Jahrhunderts zuerst mit der europäischen Kultur bekannt wurden, empfanden wir Freude und ungehemmte Bewunderung, weil wir meinten, sie sei von aufrichtiger Achtung vor dem Menschen als Menschen beseelt. Mit voller Gewißheit hielten wir Wahrheit, Hingebung,

Gerechtigkeit und Wohlwollen für ihre wesentlichen Kennzeichen. Wir glaubten, sie fühle sich verpflichtet, die Menschen von jeder äußern und innern Knechtschaft zu befreien. Aber mit den Jahren haben wir in der kurzen Spanne unseres eigenen Lebens gesehen, wie diese Menschenliebe und dieser Sinn für Gerechtigkeit eher abnahmen, bis zuletzt in dieser Kulturwelt kaum ein Gerichtshof übrig blieb, wo die Klage des Verfolgten gegen den mächtigen Bedrücker noch Aussicht hätte, um der Gerechtigkeit willen gehört zu werden."

Trotzdem will Tagore an der europäischen Kultur noch nicht endgültig verzweifeln. Europa habe der Welt leuchtende Beispiele persönlicher Selbstaufopferung und unermüdlichen Suchens nach Wahrheit gegeben, und es habe zahllose wohltätige Einrichtungen für die ganze Menschheit geschaffen. Seine echten Vertreter, von denen Indien noch immer zu lernen habe, seien auch jetzt noch die Helden des Geistes und des Opfers.

Die katholische Kirche im Kulturwandel. Tiefer als aus den Erfahrungen eines noch so langen und edlen Menschenlebens versteht man diese Fragen aus dem jahrhundertelangen Ringen des frühen Christentums um die Gestaltung der europäischen Kultur. Im dritten und vierten Bande der von Fliche und Martin herausgegebenen „Histoire de l'Église depuis l'origine jusqu'à nos jours" (Paris 1936 u. 1937, Bloud et Gay; je Fr. 60.—) berichten fünf namhafte Spezialisten über die dreihundert Jahre zwischen dem Frieden Konstantins und der Wahl Gregors d. Gr. Es sind Zeiten mächtiger Irrlehren, geistesgewaltiger Kirchenväter, reicher monastischer und missionarischer Entwicklung. Aber noch lebendiger tritt die musterhaft sorgfältige Darstellung in die Gedankenwelt der Gegenwart, wenn sie die Kulturübergänge von der Einheit Altroms zur Vielheit der germanischen Völker beleuchtet.

Trotz des allgemeinen Ansehens, das noch im 4. Jahrhundert der Redner als Hauptträger der damaligen Bildung genoß, war der Kulturinhalt, wie De Labriolle (III 425 ff.) zeigt, bedenklich eingeschrumpft. Selbst Augustinus wird mit dem Griechischen schwer fertig und hat wenig Blick für Kunst, Rechtslehre, Naturwissenschaften. Weiter dehnt sich der Gesichtskreis des Geisteslebens allerdings insofern, als das Christentum die bisherige Kluft zwischen den Verbreitungsgebieten des lateinischen und des griechischen Schrifttums überbrückte. Die Sehnsucht nach dem christlichen Gehalt war stärker als die herkömmliche Abneigung der Griechen gegen die lateinische Form, und eine Hochflut von Übersetzungen machte auf beiden Seiten jedem die Schriften der kirchlichen Wortführer zugänglich.

Dieser „neue Kosmopolitismus", wie De Labriolle sich ausdrückt, ging zunächst durchaus nicht so weit, daß die leitenden Stellen der Kirche sich beim Ansturm der „Barbaren" gegen den römischen Staat ohne Mühe an dem Pauluswort (Kol. 3. 11) aufgerichtet hätten, es gebe weder Griechen noch Juden oder Barbaren, sondern nur Christen. Im Gegenteil schildert De Labriolle (IV 356 ff.) sehr überzeugend, daß auch die stärksten Geister beim Zusammenbruch des römischen Weltreiches die Grundlagen ihres Daseins wanken fühlten. Hieronymus vermochte nicht zu fassen, daß eine

Stadt, die einst „die Herrin der Welt" gewesen war, ihre Bürger, Männer wie Frauen, massenweise auf den Sklavenmärkten des Morgenlandes zum Verkauf ausgeboten sah. Die von der römischen Macht geschaffenen Einrichtungen galten sehr vielen als einzige Gewähr für die allgemeine Sicherheit, so daß Laktanz meinte, wenn Rom in Trümmer falle, gehe die Welt unter.

Als aber Jahrzehnt um Jahrzehnt aus den Ruinen des Römerreiches neue Germanenstaaten wuchsen, mahnte Salvian zu ernster Besinnung und stellte den Lastern der alten Kulturwelt viele sittliche Vorzüge der nordischen Eroberer gegenüber. Obgleich die Feststellungen, die bald nachher Cäsarius von Arles machte, zu manchen Abstrichen von diesem Lobe zwingen, findet man schon bei Orosius den Gedanken betont, die germanische Art biete dem Christentum neue Möglichkeiten. Dazu erkannte man allmählich, daß die den fremden Gewalthabern geistig überlegenen Bischöfe nun oft wirksamer die Sache der Kirche vertreten konnten als zu Zeiten der römischen Beamtenmacht, zumal da jetzt auch die letzte Möglichkeit einer Wiederbelebung des römischen Heidentums verschwand.

Die kirchliche Umstellung auf einen neuen Kulturwillen vollzog sich aber nicht so planmäßig, wie nach dem Vorgang Ozanams oft angenommen worden ist. Schon die vielen Synoden, im Westgotenreich z. B. zehn in 120 Jahren, machen anschaulich, daß man sich nur fallweise von unwesentlichen Bindungen an die Kultur Altroms trennte, sobald das als nützlich erkannt wurde. Alles geschah im Einvernehmen mit dem Papsttum. Wenn es auch selten ausdrücklich in den Vordergrund trat — Gregor von Tours nennt es in allen seinen Schriften nur siebenmal —, hielt es doch durch entscheidendes Eingreifen in geeigneten Augenblicken die Gefahr fern, die schließlich den Arianismus der germanischen Stämme zu Fall gebracht hat, die Gefahr, sich in Stammeskirchen zu zersplittern und des Bewußtseins der gemeinsamen Einheit verlustig zu gehen. Die weltliche Kulturgrundlage der Völker mochte wechseln — der Glaube der katholischen Kirche blieb immer und überall derselbe, und unter ihrem Segen gewann jede Kultur an menschlichen Werten.

Umschau

Roswitha Bitterlich

Es ist uns, als ob die beiden Namen Roswitha und Bitterlich nicht von ungefähr zusammengekettet wären. Roswitha ist uns Sinnbild alles Zarten, Lieblichen und Reinen, das Wort Bitterlich führt uns ins Tal der Tränen und Leiden. Beides, das Helle und das Dunkle, hat Eingang gefunden in die Traumwelt dieser heute siebzehnjährigen Künstlerin und Ausgang in ihre Zeichnungen, Gemälde und Gedichte.

Wunderkinder hat die Welt schon viele gesehen, bewundert und — vergessen. Der allzu frühe Ruhm läßt zu leicht auf den erworbenen Lorbeeren ausruhen und hemmt die Weiterentwicklung. Was beim Knaben und Mädchen bewundernswert war, ist es noch lange nicht beim reifen Mann und der reifen Frau.

In der Musik, der reproduktiven zumal, sind uns solche Wunderkinder besonders häufig begegnet. Mozart ist einer der ganz wenigen, die den Gipfel erreichten, die meisten blieben ermattet auf dem Wege liegen. Weit seltener finden wir Wunderkinder in der bildenden Kunst. Ich erinnere mich noch an eine

Ausstellung von Aquarellen des etwa fünfzehnjährigen Wolfgang Graeser, eines nach vielen Seiten hin hochbegabten Menschen, der dann noch ungereift am Leben zerbrach. Es seien ferner Ausstellungen von Kinderzeichnungen und Bücher über dieses Thema erwähnt. Frühreife Talente in Menge, von denen aber kaum eines zur anerkannten Meisterschaft gelangte.

Und nun steht vor uns das rätselhafte Phänomen Roswitha Bitterlich, die 1920 in Bregenz geboren wurde und heute mit ihrer Familie in Innsbruck wohnt[1]. Es gibt Künstler, deren äußere Gestalt schon einigermaßen auf das Wesen ihrer Kunst schließen läßt, wie ewa Michelangelo, Beethoven, Samberger, Reger. Zu diesen gehört Roswitha nicht; sie ist vielmehr geradezu der Typus eines germanischen Mädchens, vollkommen regelmäßig in Gestalt und Antliz.

Es ist vieles erstaunlich an diesem jungen Geschöpf, das die Sprache der Kunst genau so reflexionslos erlernte wie die Muttersprache. Erstaunlich vor allem das Formgedächtnis. Von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, zeichnet dieses Mädchen nie nach der Natur, sondern nach innern Gesichten. Die Gegenstände der Natur ziehen ihre Umrisse so klar in der Phantasie, daß sie sozusagen nur durchgepaust zu werden brauchen. Trotzdem entsteht kein Naturabdruck, keine Photographie, denn schon in der innern Schau werden die äußerlich geschauten Formen verdichtet, die Blütensäfte zu Honig gewandelt. Man betrachte etwa die vier Linoleumschnitte der Achtjährigen, die zwei profanen „Trinker und Spieler" und die zwei religiösen „Geißelung und Kreuzigung". Wie keck und temperamentvoll ist hier in wenigen wesentlichen Zügen hieroglyphenmäßig alles gesagt. Oder betrachten wir die beiden Wäscherinnen, eine Bleistiftskizze der Dreizehnjährigen. Die Zeichnung macht ganz den Eindruck einer flotten impressionistischen Naturstudie, obwohl sie ganz aus dem Gedächtnis entworfen ist. Ebenso die Studien der Zwölfjährigen zu einem Pferderennen. Die gewagtesten Bewegungsmotive und Verkürzungen werden mit spielerischem Stift hingeworfen, und doch hat das Kind, wie versichert wird, nie ein Pferderennen gesehen. Oder die später entstandenen, ohne innere Beziehung nebeneinander sitzenden vier Künstler, jeder von scharf ausgeprägter Individualität. In diesen und vielen andern Arbeiten sind physikalische, biologische und psychologische Gesetzlichkeiten instinktiv erfaßt.

Erstaunlich ist sodann die Spannungsweite der innern Erlebnisse. Daß das Religiöse bei einem katholisch erzogenen Kind eine große Rolle spielt, kann nicht wundernehmen. Wohl aber fesselt uns die stets originelle, an keinerlei Vorbilder gemahnende Auffassung religiöser Stoffe, wie etwa beim „Hl. Franz von Assisi", einer Federzeichnung der zwölfjährigen Roswitha. Das versonnene, nach innen gewandte Antlitz, das Kreuz in der einen, der grüne Zweig in der andern Hand, die beiden Vögelchen, die den Heiligen umflattern, sagen in der Tat alles, was dem Heiligen eigentümlich ist: seine Christus- und Naturliebe. In der Bleistiftskizze „Flucht nach Ägypten" (1933) ist ganz expressiv das Wort Flucht durch eindringliche Bewegungsmotive veranschaulicht. Ergreifend ist die kleine Tuschzeichnung aus dem gleichen Jahr: „Der Tod umarmt den Betenden". Es sei des weiteren nur noch hingewiesen auf die „Fischermadonna", „Weihnacht" (beide 1934), „Der Beter im gotischen Kirchenraum" (1935) und auf die poetischen Bilder des hübschen Weihnachtsbüchleins „Licht im Schnee".

Aber die Erlebniskreise der Künstlerin schwingen sich weit über den innersten Kernkreis des Religiösen hinaus. Immer schwächer wird das Licht, bis uns im letzten, weitesten Kreis die schwarze Nacht umfängt. Und hier liegt der erschütterndste Zug dieser Kinderseele. Woher kommt diesem Kind aus bürgerlicher Wohlgeborgenheit das Wissen um soziale Probleme bis hinein in die Dämonie des Menschenherzens, woher das gänzlich Unkindliche neben dem

[1] Roswitha Bitterlich, Schwarz-Weiß-Kunst. gr. 4° (148 S., mit 75 Bildern.) Text deutsch, französisch und englisch. Innsbruck 1936, F. Rauch. M 6.—, geb. M 7.70. — Dieselbe, Licht im Schnee. 8° (56 S., mit ein- u. mehrfarbigen Bildern.) Innsbruck 1935, Tyrolia. M 3.— — Dieselbe, Kindergedichte. Mit eigenhändigen Zeichnungen. 8° (56 S.) 2. Aufl. Innsbruck, Selbstverlag Dr. Hanns Bitterlich. M 2.—

Kindlichen? Das wenige, das wir aus ihrem Leben erfahren, daß die Mutter den Kindern Märchen erzählte, daß Roswitha schon mit zweieinhalb Jahren und später nochmal eigene Schriftzeichen für ihre Bilder erfand, die nur sie selbst entziffern konnte, daß sie zeitweise von einem chinesischen Volksmärchenbuch, von Karl-May-Bänden und gelegentlich auch von andern (nicht genannten) Büchern angeregt wurde, daß ihr die Zeichenschule widerwärtig war und daß sie Sport, Bergtouren und Bauernleben liebte, ist zu wenig, um gültige Schlüsse zu ziehen. Wir müssen aber, bevor wir an die Lösung des künstlerischen Rätsels denken können, erst das psychologische lösen, soweit es überhaupt lösbar ist. Es dürfte sich ja wohl um einen Sonderfall der Parapsychologie handeln, die uns vor so viele ungelöste Fragen stellt.

Einen nicht unbeträchtlichen Raum im Schaffen Roswithas nehmen soziale Elendsbilder ein, die an Käthe Kollwitz und manche Bilder von Eduard Munch gemahnen. Wie ergreifend ist z. B. die Federzeichnung „Vorstadt" (1933), ein Proletarierweib, das mit seinen drei Kindern über die öde Vorstadtstraße schreitet. Das grausame Schicksal ist diesen stupiden, abgemagerten Gestalten eingegraben. Die gleichen Elendszüge finden wir in der Tuschzeichnung „Mutter und Kind" (1933) und in der flüchtig hingefegten Bleistiftskizze „Die Krüppel" (1935).

Andere Darstellungen, wie „Der Ertrunkene" und „Säuferwahnsinn", beide aus dem dreizehnten Lebensjahr, führen uns bereits in die andere Gruppe, die des Unheimlichen, Gespenstigen und Dämonischen, in die Welt Alfred Kubins. Da sich solche Bilder auf knappem Raume nicht beschreiben lassen, seien einige Themen nur angedeutet: „Revolutionsgespenster" (1933), die satanischen „Tanzmasken" (1933), der verzweifelte „Würfelspieler" (1933), „Hexe und Teufel" (1934), „Fastnacht des verrückten Puppenkünstlers" (1934), „Der Krampus" (1935), „Im Dunkelarrest" (1935), „Die Gäste" (1935), ein Bild trostlosester Verlassenheit, durch den Titel in keiner Weise angedeutet, „Der ewige Jude" (1935), „Die Gezeichneten" (1936), Verbrechertypen von geradezu tierischer Verwilderung.

Roswitha ist zu gesund, um in dieser unheimlichen Vorstellungswelt, die geradezu Wahnsinn erzeugen könnte, länger zu verweilen. Sie flüchtet sich immer wieder zur rechten Zeit in die harmlose Welt des Märchens, mischt sich unter das lebhafte Völkchen der Zwerge, läßt ihrem Humor freien Lauf, zeichnet und malt schlagkräftige Karikaturen (z. B. „Die Familie", „Das Professorenkollegium"), Tiere, Berge, chinesische, indianische und russische Motive, architektonische Entwürfe und kommt immer wieder auf das Religiöse zurück, das offenbar die beherrschende Macht ihrer Seele ist.

Schon in den ersten Kinderjahren läßt sich eine ausgesprochene Neigung zur Symbolik feststellen; es ist das geradezu der Wesenszug ihrer Kunst. Wie eigenartig ist da z. B. die Federzeichnung „Eva" (1932), eine zierliche Rokokodame, der der Tod, als Pierrot verkleidet, den Apfel reicht. Oder „Der Verschwender" (1935), ein Titel, der irreführt. Dargestellt ist nämlich ein in Lumpen gehüllter Heiliger, der das Licht an die Menschen verschwendet. Oder „Der alte Hirte" (1935), den das Christkind in die Ewigkeit geleitet. Elfjährig malt Roswitha eine knieende Madonna mit dem Kind auf ihrem Schoß, eingehüllt in eine doppelte Glasglocke. Um das zu verstehen, ist es nötig, den Anlaß zu kennen. Es war in der Schule gesagt worden, es gebe kein Christkind. Durch das Symbol der Glasglocke wollte Roswitha ihren Kinderglauben schützen. Mit vierzehn Jahren schuf sie das Ölbild „Flucht der Heiligenfiguren". Vor dem Unglauben der Welt verlassen die Heiligenfiguren, zuletzt die Pietà, ihre Altäre, begleitet von spottenden Menschengruppen. Wie immer das Bild sein mag — ich kenne es nicht —, es gehört eine außergewöhnliche Phantasie und Gestaltungskraft dazu, um ein solches, doch eigentlich literarisches Thema zum Vorwurf eines Gemäldes zu machen. Symbolische Kunst birgt immer die Gefahr in sich, daß der Gedanke auf Kosten des Künstlerischen geht. Auch bei unserer jungen Künstlerin hat man bisweilen den Eindruck, daß der Einklang zwischen Inhalt und Form nicht ganz erreicht ist, mögen auch die Bedingungen der Graphik manches erlauben, was bei einem Gemälde unstatthaft wäre. Die

Kraft der Symboldeutung des Wirklichen geht bei Roswitha so weit, daß sie selbst vor unästhetischen Wirklichkeiten nicht haltmacht. Die Kuhfladengeschichte (Kindergedichte S. 34) dürfte dem Psychologen manche Anhaltspunkte bieten.

Bei der Überfülle ihrer Einfälle muß es überraschen, daß sie sich nie wiederholt; sie bringt immer Neues und Neuartiges hervor. Auch das physiognomische Gepräge der Gesichter ist stets individuell. Man mag manches übersteigert finden, man mag bisweilen die Zucht vermissen und eine systematisch voranschreitende Schulung. Aber vielleicht ist ihre Abneigung vor jeder Kunstschule in der unbewußten Erkenntnis gegründet, daß ihr die Schule mehr nehmen als geben würde. Betrachten wir das Werk als Ganzes, dann bleibt als Ergebnis immer Bewunderung oder vielmehr Verwunderung und — Angst vor der Zukunft. Ist auf diesem Wege noch ein Fortschritt möglich?

Eine so ungewöhnliche Erscheinung konnte nicht lange verborgen bleiben, sowenig die Künstlerin selbst die Öffentlichkeit liebt. Schon 1932 hatte man in Innsbruck eine Ausstellung ihrer Werke veranstaltet, 1935 wurde eine große Sammelausstellung im Wiener Glaspalast vom Bundeskanzler Dr. Schuschnigg feierlich eröffnet, 1936 folgte Prag. Selten dürften Sonderausstellungen einer so allgemeinen und begeisterten Teilnahme begegnet sein.

Roswitha handhabt aber nicht nur Pinsel und Stift, sondern auch das dichterische Wort. Wiederum staunen wir über die Gedanken- und Sprachfülle, die sich in ihren zwischen dem zehnten und vierzehnten Lebensjahr niedergeschriebenen Gedichten offenbart. Der Gedankenkreis umfaßt vor allem Märchen und Religiöses. Eine Kostprobe aus dem Bändchen, eine Mariendichtung der Dreizehnjährigen, dürfte ihre dichterische Eigenart einigermaßen erkennen lassen:

Es brennt eine stille, heilige Flamme
In des allmächtigen Herrn hohen Hallen;
Völker rufen nach Dir, Völker bangen nach Dir,
Maria, Du Vielreine.

Du Rosensproß in kalter Winternacht,
Die Du aus Gottes Händen Licht empfangen,
So wie ein Blütenbogen steht Deine Seele um das Wunder,
Maria, Du Vielzarte.

Du Königin, Du Mägdelein fein,
Ach geh mit den zarten Füßlein Dein
Über das Brachfeld der Seele mein,
Maria, Du Vielliebe.

Josef Kreitmaier S. J.

Hellas im Evangelium

Das Buch Wechßlers: „Hellas im Evangelium", hat große schriftstellerische Vorzüge, viele treffende Einzelbeobachtungen zur neutestamentlichen Zeitgeschichte und erfüllt mit einer aufrichtigen menschlich-religiösen Hochachtung vor der Person des Herrn[1]. Anzuerkennen ist vor allem auch das Bestreben, an den geschichtlichen Jesus heranzukommen, nicht aber gewaltsam sich von der Not eines bedrückenden Jesusproblems zu befreien. Der Verfasser hat als Romanist Fühlung mit der Literatur auch der klassisch-lateinischen Welt, und er hat sich mit großer Liebe in die hellenistisch-orientalischen Teilbestandteile der Kultur hineinzuversenken gesucht, der, wie er glaubt, Jesus in vielem verschuldet ist. Das kynisch-stoische Wanderpredigertum, das ist der Hauptgedanke, hatte zur Zeit Jesu seine Propaganda auch bis in die Griechenstädte von Palästina hineingetragen. Jesus mußte, ob er wollte oder nicht, von dem Geist der Gemeinschaftsethik, dem neuen Gottesbild, dem Vorsehungsglauben dieser Schulen ergriffen werden und so die Enge des alttestamentlichen Denkens über Gott und die Vorrechtsrolle Israels abstreifen. Viel Schönes wird im Verfolg dieses Leitgedankens über die Verwandtschaft der Gottesanschauung und Ethik Jesu mit den Grunderkenntnissen der gesunden religiösen und sittlichen Vernunft, die ja zu einem beachtlichen Teil in die Lehren der kynisch-stoischen Weisen eingegangen waren, bemerkt. Originell ist auch der Versuch, eine „Jugendreihe" von gleichgerichteten, Judentum und hellenische Bildung verschmelzenden Männern der Generation Jesu nachzuweisen, um die Gestalt Jesu wenigstens einigermaßen aus ihrer sicht-

[1] E. Wechßler, Hellas im Evangelium. gr. 8° (404 S.) Berlin 1936, A. Metzner. Geb. M 8.—

lichen Vereinzelung zu befreien und so die zu dem heutigen Stand der neutestamentlichen Wissenschaft doch sehr wenig passende These eines zur Hälfte im Hellenismus wurzelnden Jesus annehmbar zu machen. Hier versucht der Bahnbrecher des Generationsprinzips mit Hilfe einer in sich durchaus noch nicht genügend geklärten geschichtlichen Gesetzmäßigkeit das Wesen und Wollen Jesu verständlich zu machen.

Die Vorbehalte, die Wechßler bei dieser Zuordnung Jesu zu einer „Jugendreihe" typischer Vertreter eines jüdischen Hellenismus oder hellenisch gefärbten Judentums anzubringen für nötig hält, zeigen, daß er die Schwierigkeiten der zu Grunde liegenden Auffassung des Werdegangs Jesu wohl gefühlt hat. Sie sind in der Tat unüberwindbar. Die menschlichen Einwirkungen auf die geistige Entwicklung Jesu können nur im Rahmen Israels gesucht werden. Das tritt, rein geschichtlich gesehen, vor allem auch in der späteren Haltung Jesu zu den Nichtisraeliten zu Tage. Die verschiedenen Rückzüge, die er vor seinen Feinden antreten muß, führen ihn wohl in das Gebiet der Griechenstädte. Aber er meidet es, mit den Bewohnern in Beziehungen zu treten. „Es ist nicht recht, den Kindern das Brot zu nehmen und es den Hündlein zu geben." „Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel." Noch Harnack hat diese Beschränkung der persönlichen Wirksamkeit des Herrn gegen die Geschichtlichkeit seiner ebenso klar in den Evangelien enthaltenen universalen, menschheitsweit ausschauenden Zukunftsziele geltend gemacht. Die Vereinbarkeit ist unschwer verständlich. Die Apostel offenbaren dasselbe Beieinander von Weltsendungsbewußtsein und dem Gefühl der Sonderverpflichtung gegenüber dem eigenen Volk. Die Stärke, mit der durch so lange Jahre dies letztere Bewußtsein bei ihnen hervortritt, wäre, so sehr natürlich die unabhängig und vor der Erziehung durch Jesus liegenden Anschauungen von der Bevorrechtung Israels der tiefere Grund sind, doch nicht erklärbar, wenn nicht das Beispiel des Meisters diese Zurückhaltung im Übergang zur Heidenmission anscheinend gutgeheißen hätte. Es muß ein außerhalb des Urkollegiums der Altapostel berufener Neuling, Paulus, eingreifen, damit Ernst gemacht werde mit der Heidenmission in großem Stil. Sie geben ihm in Jerusalem die Hand und treffen eine Scheidung: Du sollst zu den Heiden gehen, wir bleiben bei Israel. Solche Verhältnisse, die fast zwei Jahrzehnte bestanden, legen unabweisbare Verwahrung ein gegen die Analyse von Jesu Bildungsgang und Geistesschöpfung aus Mischung von Griechentum und israelitischem Erbe. Räumliche Nähe ist nicht entscheidend für die Zugänglichkeit für seelische und geistige Beeinflussung. Dazu bedarf es vor allem der seelischen Aufschließung. Jesus, das Licht der Welt, das da erleuchtet jeden, der in diese Welt kommt, hat die Wahrheitskeime, die von seiner Vorsehung ausgehend im Heidentum geborgen waren und ans Licht drängten, gewiß nicht verachtet. Aber seine messianische Sendung war bestimmend für die Regelung seines gesamten Verhaltens in der Gemeinschaft der Menschen, in die er eintrat. Er hat die Sprengung der Grenzen des Gottesbundes, die Stiftung des Neuen Bundes im Abendmahlssaal verkündet, und die Konsekrationsworte des Kelches verleihen gerade diesem Herrenwort von der καινὴ διαθήκη, dem „Novum [et aeternum] Testamentum", ein unerhört bewußtes Nachleben. Er hatte aber anderseits bis zu dieser Todesstunde die vom Gesetz geforderte Abschließung gegenüber dem Heidentum aufs gewissenhafteste beobachtet. Rein menschliche Analyse des seelischen Aufbaus Jesu kann keine Einlaßstelle außerisraelitischen Geistesgutes bei ihm nachweisen. Wechßler legt Wert auf die hohe Freude, mit der Jesus nach Joh. 12, 23 ff. die Mitteilung des Andreas und Philippus über das Verlangen einiger griechischer Festpilger, ihn zu sehen, aufgenommen hat. Aber gerade dieses Herrenwort schiebt ja deutlich das universale Fruchtbringen des gottmenschlichen Weizenkorns in die Zeit nach dessen Einbettung in die Erde und nach seiner Auflösung.

Auch ein psychologisches Verfahren, das ihm nicht weniger persönlich teuer ist wie das Generationsprinzip und der Gedanke der Jugendreihe, sucht Wechßler zur Verständlichung der einzigartigen Geistigkeit Jesu auszuwerten. Er zieht die Typologie des Denkens heran. Jesus gehört mit dem Apostel Johannes, so meint Wechßler, in die Reihe der

Vertreter des „kreisförmigen Denkens". Eine Probe dieses Denkens habe man z. B. im Johannesprolog. Es unterscheide sich wesenhaft von dem abstrakten und diskursiven Denken, dessen Gesetze Aristoteles zuerst durchgreifend erforscht hat. In Wahrheit ist jedoch die Denkweise, die Wechßler im Auge hat, nicht ein Typ, der gesondert neben das auf die Formeln der aristotelischen Logik aufziehbare Denken zu stellen wäre. Die Abweichung geht nicht so in die Tiefe, daß man von zwei verschiedenen, aufeinander kaum beziehbaren Denktypen sprechen dürfte. Vielmehr bezeichnet das „kreisförmige Denken" nur eine methodische Eigenart, auf die der mehr intuitiv angelegte Mensch in tiefere Gedankenzusammenhänge in immer wiederholtem Anlauf einzudringen sucht. Entsprechend wird ein auf Anschaulichkeit bedachtes, mehr ursprüngliches und weniger schulmäßig-reflexes Lehren vorangehen. Feststellbar ist, was den Herrn betrifft, zunächst nur dies letztere: Er lehrt nicht in Kategorien aristotelischer gebundener Logik. Er lehrt zunächst unter Auswertung der Methoden, die seinem Volkstum vertraut sind, und es ist gegen Wechßler durchaus daran festzuhalten, daß er alle Formen der Symbolrede geübt hat und daß bei ihm in keiner Weise die einfache Allegorie im Sinne der griechischen Rhetorik besonders hervortritt (vgl. das zu Paris erschienene „Compendium introductionis" von Cornely-Merk, Neubearbeitung von 1927, Nr. 388). Klemens von Alexandrien hat in dem Exkurs des 5. Buches seiner „Stromata", der über die Symbolrede handelt, mit Fug und Recht dieses Verfahren des Herrn angezogen. Es wäre, rein menschlich-geschichtlich genommen, aus den Traditionen Israels vollkommen und zugleich allein deutbar. Aber — und nun kommen wir zum Hauptpunkt unserer Auseinandersetzung mit dem Buche Wechßlers — die große Vorfrage lautet, ob wir bei Jesus überhaupt mit einem großen, noch so großen Menschentum auskommen, um das Rätsel seiner Persönlichkeit zu deuten. Diese Frage muß zuerst gelöst werden. Und hier hat ein Kritiker bereits mit Recht auf die Bibelstelle verwiesen: „Was dünket euch von Christus, wessen Sohn ist er?" Mit diesen Worten, die unzweifelhaft geschichtlich sind, hat der Herr selbst auf dem Höhepunkt seiner Selbstoffenbarung, seiner Auseinandersetzung mit seinen Gegnern verlangt, daß man sich Rechenschaft gebe über sein metaphysisches Wesen, seine wahre Gottessohnschaft. Mit keiner billigen Bezeichnung anderer Art, mit keinem griechischen θεῖος ἀνήρ oder einem ähnlichen Begriff kommt man um diese Frage herum. Wenn vielleicht ihre Bedeutung — jedenfalls ihre Beantwortung ist Wechßler nicht aufgegangen. Ebensowenig das Verständnis der innersten Ziele Jesu, seiner Absicht, die Welt zu entsühnen und eine Menschheitseinheit aufzubauen nicht im Sinn der Stoa, sondern durch Stiftung eines wahren Gottesreiches, das auf Erden sich einwurzelt, um als jenseitiges Reich bis in die Ewigkeit hinüberzureichen, um den Menschen gegenwärtige Heilsgüter zu vermitteln, die ebenfalls auf ewiges Leben auch im eschatologischen Sinn abzielen.

All dies, was Paulus zusammenfassend das Christusgeheimnis nennt, ist dem Verfasser verborgen geblieben. Jesus ist ihm wohl wesentlich „Versöhner und Erlöser seiner Zeitgenossen und noch der Nachgeborenen". Aber in welchem Sinn? Darüber eröffnet das Anschließende die Meinung des Verfassers: „Erlöser auch vom schärfsten und scheinbar unlösbaren Gegensatz: der Gegnerschaft, welche morgenländische Gottreligion und abendländische Menschheitsethik auseinanderhielt." Wechßler glaubt, daß in den Evangelien von eigentlichen Lehrzielen Jesu wenig erkennbar sei (S. 186, ferner 360, Nr. 5). Das ist eine Verdünnung der Wirkziele Jesu, die sich über die Harnacksche Auffassung vom Wesen des Christentums kaum hinüberschwingt. Nichts liegt uns mehr fern als gegen den Verfasser, dessen ehrliche Überzeugung auf jeder Seite zu Tage tritt, uns richterlich erheben zu wollen. Wir dürfen aber an eine Tatsache erinnern, die in der objektiven, allgemein zugestandenen Eigenart der Hauptquellen, die in Frage kommen, wurzelt. Ein Historiker moderner Literaturen, ja der Literarhistoriker überhaupt bringt, wenn er an die Evangelien herantritt, vielleicht in manchem das Gegenteil von günstigen Bedingungen mit. Die Entstehungsverhältnisse und die Zielsetzung sämtlicher Evan-

gelien sind nur aus einmalig verwirklichten Vorgegebenheiten heraus zu verstehen. Der Nichtfachmann wird selten dazu gelangen, sich in diese durchaus eigenartigen Verhältnisse so gründlich einzuleben, daß er die Natürlichkeit dieser Quellenlage nicht nur einsieht, sondern die nicht geringen Schwierigkeiten, die sie der auswertenden Arbeit entgegenstellt, in voller wissenschaftlicher Selbständigkeit meistern kann. Ja, wenn ein Gelehrter es zudem mit anderer Literatur ständig berufsmäßig zu tun hat, wird er unbewußt die in seinem Fache übliche Betrachtungsweise in die Beurteilung der Evangelien einfließen lassen. So wird er leicht an die Evangelien unberechtigte Anforderungen stellen und in ihnen suchen, was sie gar nicht geben wollen. Auch nicht eines der Evangelien will ein Leben Jesu entwerfen, selbst dem so weitgehend systematisch aufgebauten Matthäus ist die Absicht fremd, die dogmatischen Grundlehren Jesu zusammenzustellen. Über allen Evangelien schweben bestimmte Leitbegriffe, die eine Auslese des Stoffes verlangten, so daß erst sorgfältige Vergleichung, sammelnde Sichtung und Betrachtung im Lichte der zeitlich meist voraufliegenden apostolischen Briefe ein wirklich zusammenfassendes Urteil über das gewinnen läßt, was der Verfasser anstrebt. Hier mußte sich Wechßler als Nichttheologen ein neues Hindernis entgegenstellen. In einem Großteil der liberalen Leben-Jesu-Literatur ist jene selbstherrliche Handhabung der urchristlichen Quellen in ihrer Gesamtheit anzutreffen, die alles ausscheidet oder umdeutet, was in ein des Übernatürlichen entkleidetes Jesusbild nicht hineinpassen will. Wieweit sich Wechßler in den Bann dieser Richtung begeben hat, beweist seine Anschauung über die Herkunft wesentlicher Züge insbesondere der Leidensgeschichte des Herrn aus bloßer Umsetzung alttestamentlicher Prophetien ins Historische. Gewiß ist das neuerdings auch bei manchen Formgeschichtlern wieder ein vielgebrauchtes „Prinzip" zur Erklärung der objektiven Bewahrheitung der alttestamentlichen messianischen Ankündigungen im Geschichtsablauf des Lebens Jesu. Der psychologische Anhaltspunkt dafür ist die Feststellung, daß die Urgemeinde sorgfältig auf diese Übereinstimmung achtete. Wenn man die noch zu uns redenden Vertreter dieser Gemeinde, namentlich Matthäus, nicht als bewußte Fälscher der Gedanken ansehen will, die man sich über den Zusammenhang machte, so ist auf dieses Erklärungsprinzip einfachhin zu verzichten. Man stellte in der Urkirche fest, daß der historische Verlauf den Ankündigungen entsprach, man leitete nirgends ab. Das ist der klar erkennbare Tatsachenbefund. Man kann natürlich hingehen und sagen, der Evangelist empfindet nicht mehr die Selbsttäuschung, deren Opfer er mitsamt der Urgemeinde geworden ist. Aber das geht nur unter Vergewaltigung des Eindrucks und der Belege restloser geschichtlicher Zuverlässigkeit, die er uns darbietet. Wie viele Stellen gerade der Synoptiker müssen ferner von Wechßler beiseite geschoben werden, um den wirklich vorliegenden Gegensatz Jesu zu den Pharisäern als eine so weitgehende Gegnerschaft zum Alten Bunde erscheinen zu lassen, wie die These des Buches sie erfordert. Kaum eine Überzeugung ist so leicht als die klare Lehre Jesu erweisbar wie die, daß alle Bücher des A. T. göttliche Offenbarung enthalten. In jedem Handbuch der Dogmatik wird man unter der Frage nach der Tatsächlichkeit der göttlichen Schrifteingebung die Stellen dafür beisammen finden. Jetzt sollen wir glauben, daß dies ein alter frommer Glaube gewesen sei, den die „Judenchristen [nicht aber Jesus selbst] an die griechisch-römischen Christengemeinden weitergegeben" hätten, ein „Irrtum, den der scharfsinnige Markion freilich frühzeitig erkannte" (30). So ginge also die rechte Auffassung des Christentums über diesen Außenseiter — den Kirchenvätern wäre, wie es in einem andern Zusammenhang heißt, „die Sorge um die Glaubenssätze" geblieben und das traurige Los, darüber „uneins zu werden und sich zu zanken" (360).

Wie glaubt wohl der Verfasser die Möglichkeit und das tatsächliche Dasein einer neutestamentlichen Theologie (wie etwa der von Feine mit ihren Abschnitten über die Lehre Jesu nach den Synoptikern) erklärbar, wenn die Synoptiker höchstens klar formulierte e t h i s c h e Forderungen Jesu erkennen lassen? Dieser so naheliegende Einwurf soll nur andeuten, daß es wohl nicht zu man-

chen Grundaufstellungen des Verfassers gekommen wäre, hätte er nicht eine so einseitige Literaturauswahl seiner Orientierung zu Grunde gelegt. Er nennt denn in der Tat Feine nicht einmal im Literaturnachweis, geschweige denn Autoren wie Lagrange, Lebreton, Prat. Ein einziger Blick etwa in eine paulinische Theologie, wie die von Prat, hätte den Verfasser die Kühnheit des Satzes empfinden lassen, den er S. 190 verkündet: „Diese altjüdische Lehre von der Erbsünde . . . ist aus dem Judentum zuerst ins spätere Christentum eingedrungen. Man findet sie bei Paulus weder in ihrer katholischen noch in ihrer protestantischen Fassung." Es ist übrigens noch keinem katholischen Theologen eingefallen zu behaupten, daß die katholische Lehre über die Erbsünde bei Paulus stehe. Diese Gesamtlehre ist Ergebnis der homogenen Entwicklung der Offenbarungsangaben im Dogmenfortschritt. Der Berichterstatter hat in einem kurz vor dem hier besprochenen Buch erschienenen Werk im einzelnen begründet, daß sich die Grundlehren Jesu, die bei umsichtigem Zusehen in den Quellen greifbar kenntlich sind, Lehren, für deren Dasein allein Mt 28, 20 bürgt und die schon so früh wesensunverändert im Symbolum zusammengefaßt wurden, nicht auf die von Wechßler gezeichnete Art erklären lassen, die im Wesentlichen doch der Auffassung des Evangeliums als einer jüdisch-hellenischen Synthese das Wort redet. Es ist verständlich, wenn die ganze Zielsetzung des besprochenen Werkes die Gefahr mit sich brachte, die heidnischen Religionsbefunde (diese im weitesten Sinne mit Einschluß der philosophischen Religion und der Ethik genommen) zu idealisieren. Augenfällig ist z. B. die allzu hohe Einschätzung der sittlichen Verhältnisse um die Zeitenwende (S. 38; man vgl. dazu das Urteil, zu dem der Berichterstatter gelangte; Nachweise siehe „Der christl. Glaube und die alth. Welt", Leipzig 1935, Bd. II, Sachverzeichnis unter „Sittliche Lage der Heidenwelt im apost. Zeitalter"). Auch von dem Stand der Gottesidee, der Menschenansicht, der ethischen Anschauungen innerhalb der führenden philosophischen Schulen des hellenistischen Griechentums glaubte der Rezensent auf Grund der Quellen vielfach ein Bild entwerfen zu sollen, das in weniger leuchtenden Farben gehalten ist, als sie Wechßler verwendet hat. Es kann bei dieser kurzen Würdigung nur auf einen Hauptpunkt hingewiesen werden. Im Kynismus ist Gott vielfach nur ein Name für die „allgemeine Natur", der Gottbegriff der Stoa aber ist unheilbar pantheistisch, und selbst wo im Durchbruch der „anima naturaliter christiana" die Personidee sich in den Gottesbegriff wieder Eingang verschafft (man denke an den Zeushymnus des Kleanthes), bleibt das Kosmische der Idee überwiegend. Gerade der Zentralgedanke einer in das Geschichtliche eingreifenden göttlichen Vorsehung und Heilsführung, an den Christi Botschaft von seiner Sendung durch den Vater zur „Erlösung der vielen" anknüpft, hat kein Gegenstück in irgend einem System der Antike. Ebenso weist näheres Zusehen in der Gemeinschaftsethik beider Schulen, der kynischen wie der stoischen, einen Geist nach, der durch bloße Überhöhung nicht von Christus zu seiner Lehre umgeformt werden konnte. Die christliche Ethik wächst in ihren Idealen organisch aus der Tatsache der moralisch-seinshaften Zusammenfassung aller Getauften in der neuen Gottesfamilie, in dem einen neuen Weinstock. Natürlich wird hiergegen wieder der Einwand vorgebracht werden, das sei johanneische und paulinische Zutat. Hier hört dann eben die Möglichkeit einer Verständigung auf. Diese verlangt Anerkennung einer gemeinsamen Quellengrundlage. In der Einschätzung der Bedeutung des Iranischen (seiner Engellehre, des Dualismus, der Urmenschgedanken) hält sich Wechßler stark an Reitzenstein-Schaeder; die Mysterien und ihren Einfluß (weniger auf Jesus denn auf Johannes und Paulus) beurteilt er (50 f.) wesentlich im Sinne von Reitzenstein und Dieterich, womit das apostolische Christentum dem S. 360 verpöntem Synkretismus überantwortet wird. Das sind keine Bausteine für die solide Fundamentierung eines Hauses. Wenigstens werden diejenigen, die in einem andern Hause wohnen, in der Kirche, die auf das geschichtliche Zeugnis der Apostel über den Herrn gegründet ist, nicht in das neue ihnen angebotene Haus einzuziehen willens sein.

In mehreren Stücken gänzlich verzeichnet ist die Tätigkeit Johannes' des Täufers. Er war kein Stifter eines Geheimbundes (194), er hat keine zauberhafte Reinigung des inneren Menschen durch seine Taufe erstrebt (183); noch viel weniger ist aber die christliche Taufe eine der Folgeerscheinungen der vermeintlichen Rückbildung des jungen Christentums in die Täufergemeinde. Es muß bei dieser Gelegenheit offen gesagt werden, daß es zu den grundlegenden Erfordernissen gehört, die der Darsteller und Beurteiler der neutestamentlichen Religionsgeschichte mitbringen muß (oder sich erarbeiten sollte), daß er die Gnadenwirkung der Taufe nicht, wie das der Verfasser S. 184 deutlich durchblicken läßt, mit Magie verwechsle. — Alle Hochachtung vor den Heilungstaten des Herrn macht auch deren leider so kümmerliche psychologische Erklärung, erst recht die Wegdeutung der geschichtlichen Tatsache der leiblichen Auferstehung Jesu, nicht gut, wie wir sie S. 347 ff. bzw. S. 70 f. antreffen. — Daß das Entstehungsbild der alttestamentlichen Religion (mit dem ursprünglichen Vulkangott Jahwe als ihrem Urkern) einer heute zum Glück in ernsten Kreisen protestantischer Wissenschaft vom A. T. im großen ganzen aufgegebenen, auch vom Standpunkt der semitischen Religionsgeschichte aus unhaltbaren Auffassung nachgezeichnet ist, muß recht befremden. Immerhin sucht auch hier der Verfasser das Große und Einzigartige nicht zu übersehen, so daß seine Darstellungsweise vornehm gehalten bleibt. [Es sei bei dieser Gelegenheit der Hinweis gestattet, daß auf S. 70 dieses Bandes der „Stimmen" im Text Zeile 10 von unten die Korrektur von Maori in Maui unterblieben ist.]

Karl Prümm S. J.

Besprechungen

Biblische Theologie

Die Theologie des Neuen Testamentes. Von Otto Kuß. kl. 8° (412 S.) Regensburg 1937, F. Pustet. Kart. M 4.50

Es ist ganz klar, daß wir heute in dem gewaltigen Ringen zwischen Glauben und Unglauben tiefer als je in die Offenbarungsquellen, also ganz besonders in das Neue Testament, eindringen müssen. Dazu ist eine ausgezeichnete Hilfe dies Werk des Breslauer Hochschulseelsorgers. In sechs reichen Kapiteln führt uns der Verfasser, wohlausgerüstet mit der modernen neutestamentlichen Einleitungswissenschaft, ein in die Fülle der Zeit, in die Evangelien, die Apostelgeschichte und die Apostelbriefe mit besonderer Hervorhebung der theologischen Grundgedanken der Briefe des hl. Paulus, in die Geheime Offenbarung und in die heutige Problematik: das Neue Testament, das Christentum und der Christ. Man erlebt richtig mit das Werden des Neuen Testamentes heraus aus dem offenbarenden, inspirierenden Gott und heraus aus den inspirierten Menschen als Kindern ihrer sie auch bestimmenden Zeit und Umwelt. Wer nur irgend sich einheimaten will im Neuen Testament — und das muß heute wohl jeder! — sollte dieses Werk besitzen als Wegweiser zum innern Verstehen, als Rüstzeug bei heutigen Fragen und Angriffen. Ich beglückwünsche den Verfasser und uns zu diesem Meisterwurf. Mögen sich viele davon treffen lassen!

F. Kronseder S. J.

Pastoral und Medizin

Aedificatio Corporis Christi. Aufriß der Pastoral. Von Constantin Noppel S. J. 8° (XII u. 210 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. Brosch. M 2.60, in Leinen M 3.80

Pius XI. sagte in einer Ansprache vom 19. Juli 1933: „Die Pastoraltheologie von ehedem genügt nicht mehr." Wenn der Papst der Katholischen Aktion dies spricht, so bedeutet dies, daß er eine stärkere Erfassung der Kirche als Ganzes durch die Pastoraltheologie wünscht, nicht nur eine Darstellung der einzelnen Funktionen des Priesters, sondern des lebendigen Aufbaues der gesamten heiligen Kirche, die der Leib Christi ist, eines Aufbaues, der bei aller Beachtung der Hierarchie, ja gerade aus dieser heraus auch die lebendige Mitarbeit des Laien sieht und entsprechend wertet.

Es muß also darauf ankommen, dem Priester nicht so sehr Rezepte an die Hand zu geben, wie er im Einzelfall zu handeln hat, vielmehr zunächst die großen Linien herauszustellen, nach denen er selbsttätig seine Herde zu formen, an der Kirche Christi mitzubauen hat. Nicht minder muß aber auch die Gefolgschaft des Priesters, seine lebendige Gemeinde, aus dem gleichen Willen heraus leben, von den gleichen Ideen bestimmt sein, damit sie eben zur frohen und innerlich freien Gefolgschaft werde. Dies ist ein tiefer Sinngehalt der Katholischen Aktion als der Teilnahme am hierarchischen Apostolat, ist Überwindung jedes falschen Laizismus von innen heraus. Das gemeinsame große Ziel ist eben die Auferbauung des Leibes Christi. So ist das Buch nicht nur für die Hand des Theologen, sondern auch für den Laien gedacht.

Der stürmische Wandel der Gegenwart zwingt zugleich nach den Linien zu suchen, deren Innehaltung für den Aufbau der Kirche Christi wesentlich ist, gleichviel ob die jeweilige Zeitlage eines Landes ein Mehr oder Weniger äußerlich gestattet. Dieses Streben nach dem Wesentlichen, ohne dabei doch den Reichtum der Möglichkeiten unter verschiedenen Verhältnissen zu übersehen, hat dem Buch bereits heute weit über die Reichsgrenzen hinaus viele Freunde gewonnen. C. Noppel S. J.

Grundriß der Pastoralmedizin, 1. Teil: Pastoral-Psychiatrie. Von Albert Niedermeyer. 8° (163 S.) Paderborn 1936, Bonifaciusdruckerei. Kart. M 4.—

Niedermeyer will einen knappen Leitfaden für die Erfordernisse der Praxis geben. In der Einleitung werden allgemeine Grundbegriffe, z. B. Pastoralmedizin, Moralhygiene, klargelegt. Nach kurzen Ausführungen über die Entwicklung des seelischen Lebens, über Sozialpsychologie, Volkspsychologie, Rasse und Konstitution, zwanghafte und triebhafte Typen, Temperament und Charakter sowie über parapsychologische Erscheinungen schließt das erste Kapitel mit der Besprechung einiger Grundfragen der Moralpsychologie. Im nächsten Abschnitt werden verschiedene Arten der seelischen Abnormität aufgezählt, die Fragen des Seelenlebens der Geisteskranken, die Beziehung zwischen Geisteskrankheit und Höchstbegabung, die Verursachungsfaktoren seelischer Erkrankung, die Psychosen, die Anstaltsbedürftigkeit besprochen. Ein folgender Abriß der Krankheitslehre, der nur notwendige psychiatrische Grundbegriffe vermitteln will, enthält eine Symptomatologie der Psychosen, ihre Diagnostik und eine kurze Darstellung der häufigsten Krankheitsformen. Unter dem Oberbegriff der Neurosen behandelt Niedermeyer Neurasthenie, Hypochondrie, Organneurosen, Hysterie und Epilepsie. (!) Er unterscheidet von Neurosen die Psychopathie. Das 3. Kapitel beschäftigt sich mit den Grundfragen der Psychotherapie, ihren Aufgaben und Methoden. Hier ist ausführlicher die Rede von der Freudschen Psycho-Analyse, von der Individualpsychologie Adlers, von synthetischen und psychagogischen Methoden (C. G. Jung), von der „neueren deutschen Psychotherapie“ und der Psychosynthese von Paneth. Die Therapie der Wahl ist nach Niedermeyer eine universalistische Psychotherapie, die den biologischen und sozialen Gegebenheiten in gleicher Weise Rechnung trage wie den ethisch-metaphysischen Gesichtspunkten. Für eine katholische Psychotherapie ist methodisch jeder Weg zulässig, der nicht im innern Widerspruch zur katholischen Auffassung vom Wesen der Seele, von der Würde und sittlichen Verantwortung des Menschen und seinem übernatürlichen Lebensziel steht. Eine katholische Psychotherapie verfügt über einzigartige Möglichkeiten durch Einsetzen übernatürlicher Faktoren. Das Zusammenwirken von Arzt und Seelsorger ist ein anzustrebendes Ideal. Das letzte Kapitel beleuchtet die minder erforschten natürlichen irrationalen Erscheinungen und Heilmethoden und die übernatürlichen Erscheinungen (z. B. Offenbarungen, echte Wunderheilungen). Das Buch schließt mit Bemerkungen zu den Konnersreuther Phänomenen.

Daß Niedermeyer den Versuch gemacht hat, eine Einführung in die einschlägige Materie zu geben, muß ihm gedankt werden. Leider spürt man der Arbeit an, daß Niedermeyer kein Psychiater ist. Seine Ausführungen über allgemeine und besondere Psychopatho-

logie sind vielfach verschwommen, ungenau, falsch. Es ist einfach unmöglich, unter dem Kapitel „Neurosen" Neurasthenie, Hypochondrie, Organneurosen, Zwangsneurosen, Hysterie und Epilepsie nebeneinander zu stellen. Psychopathie kann nur ein Nichtfachmann als angeborene degenerative Veranlagung zu mehr oder minder ausgesprochener Abwegigkeit auf dem Gebiet des Charakters, des Seelenlebens und der Reaktionsfähigkeiten bezeichnen. Brauchbar sind einige Bemerkungen über die pastorale Behandlung von Psychopathen. Sehr unbefriedigend ist das Kapitel über Grenzzustände des Seelenlebens, was in der Hauptsache an der Materie liegen mag. Richtig wird hier die Berücksichtigung der mystischen Theologie verlangt. Auch andern Gedankengängen muß man unbedingt zustimmen, so insbesondere der Forderung einer Zusammenarbeit von Arzt und Priester und der Betonung besonderer Möglichkeiten einer katholischen Psychotherapie. Im ganzen ist das Buch leider nicht brauchbar. Es zeigt eindringlich die von Niedermeyer selbst signalisierte Gefahr medizinischer Halbbildung.

Dr. P. Kopp.

Psychologie des Gottesglaubens. Auf Grund literarischer Selbstzeugnisse. Von Dr. Georg Siegmund. 8° (VIII u. 256 S.) Münster i. W. 1937, Aschendorff. Kart. M 4.50.

Während in der Religionspsychologie die literarischen Selbstzeugnisse sonst weniger Verwendung finden, da sie dem objektiven Tatbestand nicht entsprächen, zeigt der Verfasser zuerst die Haltlosigkeit dieses Einwandes. Manche Zeugnisse, besonders die Tagebücher, sind ja vielfach aus dem Augenblick geboren und nicht für die Öffentlichkeit bestimmt. Als Unterlage für die Untersuchungen dienten die Aufzeichnungen von Augustin, Hermann Bahr, Illemo Camelli, Max Dauthendey, Jos. Aug. Lux, Jaques Rivière, Madeleine Sémer, Aug. Strindberg, Tolstoj und Oskar Wilde. Bei diesen Gottsuchern zeigt sich eine innere, durch nichts Geschaffenes zu befriedigende Unruhe, entweder als ein Sehnen nach einem absoluten Wert oder als Streben nach eigener Vervollkommnung. Beim Gottfinden hat das Denken „zur Aufgabe, dem Menschen das dumpfe Streben der Natur in seiner Gerichtetheit auf Gott zum Bewußtsein zu bringen und den echten Terminus, auf den das Streben geht, erkennen zu lassen. Ausschaltung des Denkens führt zu haltloser Phantastik..." Die Gewißheit, die meistens sehr gefühlsbetont ist, gründet entweder auf dem Kontingenz- oder Sinnerlebnis. Sie ist tatsächlich ein „unentfalteter Schluß", jedoch erscheint Gott unmittelbarer, fast durch ein „Schauen", gegeben zu sein. Endlich wird noch die entscheidende Stellung des Willens betont: man kann sich Gott verschließen.

Wesentlich neue Ergebnisse bringt das Buch nicht. Aber es bestätigt auf Grund der Erfahrung die durch die gesunde Philosophie aufgestellte Lehre von der „anima naturaliter christiana". Der Mensch, der nicht ein bloßes Oberflächendasein führen, also seine Persönlichkeit nicht opfern will, kann auf die Dauer ohne Gott nicht leben. Siegmund zeigt dies nicht nur an Hand der Selbstzeugnisse, sondern durch gleichzeitiges Verweisen auf die metaphysischen Zusammenhänge.

M. Rast.

Pastoralmedizinische Propädeutik. Von Albert Niedermeyer. 8° (150 S.) Salzburg 1935. Anton Pustet. Geb. M 4.80; brosch. M 3.60

Niedermeyer will eine „Einführung in die geistigen Grundlagen der Pastoralmedizin und Pastoralhygiene" geben, in erster Linie dem Arzt, der ja auch heute noch während seiner Ausbildung von pastoralmedizinischen Problemen kaum etwas hört und ihnen im allgemeinen auch in der Praxis sehr fernsteht. Darüber hinaus will Niedermeyer zeigen, daß die scholastische Philosophie zu einer „neuen metaphysischen Grundlegung der Medizin" Wesentliches beitragen kann. — In übersichtlicher Form bespricht Niedermeyer die theoretischen Voraussetzungen einer Pastoralmedizin, d. i. des Grenzgebietes „zwischen der Medizin und der Pastoral- bzw. Moraltheologie, einschließlich ihrer dogmatischen Grundlagen" und einer Pastoral-Hygiene, d. i. jenes großen Gebietes „der gesamten Hygiene als Wissenschaft, das sich aus der Erweiterung des Blickfeldes vom biologischen

Ausgangspunkt nicht nur nach sozialen Gesichtspunkten (‚Sozialhygiene'), sondern nach allgemein ethischen Gesichtspunkten (‚Kulturhygiene') ergibt und darüber hinaus mit einer religiös-metaphysischen Gesamtschau abschließt, die den Menschen nicht nur als Glied natürlicher, sondern auch übernatürlicher Gemeinschaft betrachtet." Die Ausführungen des Verfassers sind ausgerichtet vorwiegend an dem gemeinsamen Bedürfnis des praktischen Arztes und des praktischen Seelsorgers nach einer brauchbaren Pastoralmedizin. — Uns erscheint als das Beste an dem Buch, daß Niedermeyer eindringlich den ganzen Menschen in seiner natürlich-übernatürlichen Existenz als Individuum und Glied der Gemeinschaft zeichnet. Wir glauben, daß er damit dem Mediziner und dem Theologen einen großen notwendigen Dienst erweist. — Mit guten Hinweisen und Literaturangaben weckt Niedermeyer das Interesse für die sehr notwendige intensivere Beschäftigung mit besonders wichtigen Einzelfragen, wie Geschichte der Pastoralmedizin, Entwicklungslehre, Vererbungslehre, Psychologie, Sexualproblemen. — Wenn man diese Propädeutik gelesen hat, dann spürt man sehr stark, wie sehr uns eine ausführliche, am katholischen Bild vom Menschen ausgerichtete, auf dem Stand unseres heutigen Wissens fußende Pastoralmedizin fehlt. Dr. P. Kopp.

Der dritte Blick. Von A. Kallenbach. 8° (97 S.) Berlin 1936, Furche-Verlag. Kart. M 1.80, geb. M 2.40

Die Schrift weist darauf hin, daß die Menschheit nach dem Blick in die Höhe in der Zeit der Entstehung unserer gotischen Dome und nach dem Blick in die Weite der Welt und des Wissens in der jüngsten Vergangenheit heute den „dritten Blick" in die Tiefe sendet. Sie bemüht sich um den Geist der Vorgänge und der Handlungen, um den Sinn des Seins und das Wesen des Menschen. Der Mensch ist Angehöriger der Erde und des Himmels. Als Erinnerung an die paradiesische Gemeinschaft mit Gott blieb ihm das Gemeinschaftsgefühl. Die feindlich gewordene Erde ließ in ihm den Selbstbehauptungsdrang entstehen. Gemeinschaftsgefühl und Selbstbehauptungsdrang bekämpfen einander und begründen die große Spaltung des Menschen. Seine existentielle Angst führt zu einem Streben nach Sicherung um jeden Preis. Dieses egoistische Streben führt ihn in die Irre, in die Neurose. Der rechte Weg wird gefunden, wenn der Mensch den Sinn seines Lebens erkennt als Entwicklung zu Gott hin, in demütiger Bejahung seiner leidvollen, aber notwendigen und fruchtbaren Spannungen und Gegensätze, z. B. von Männlich und Weiblich, Herr und Knecht, Leben und Tod. Der neue Mensch wird Wirklichkeit durch die Verbindung mit Christus aus der Güte des allmächtigen Gottes, des Vaters aller Menschen. — Die Schrift ist etwas breit gehalten. Der Verfasser bindet häufig den Heilsweg aus aller Not zu unvermittelt, kurzschlußartig an die Bejahung Gottes und seines Willens.
Dr. P. Kopp.

Gottesglaube und seelische Gesundheit. Von G. Siegmund. 8° (74 S.) Fulda 1936, Fuldaer Aktiendruckerei.

Siegmund beabsichtigt eine Neudurchforschung des Zusammenhanges von Gottesglaube und seelischer Gesundheit in Anknüpfung an psychologisch brauchbare Selbstzeugnisse. Die Erörterung wird aufgebaut auf den Krankheitsfällen von Camelli, Seidel, Strindberg, Tolstoj und auf dem Beispiel der (gesunden) Frau Sémer. Gesundheit ist das normgemäße Funktionieren des psycho-physischen Organismus, die Harmonie aller menschlichen Kräfte. Die letzten Tendenzen des menschlichen Seelenlebens sind „religiös gefärbt", infolgedessen ist völlig gesund „nur der ganz ‚sachlich' eingestellte Mensch, der seine eigene Kreatürlichkeit anerkennt, den Triebkurzschluß vergötzter, kreatürlicher Objekte vermeidet, vielmehr in geistiger Läuterung seiner Strebungen den Zentralpunkt seines Lebens in dem absoluten Sein Gottes findet". Dieses Ergebnis der Untersuchungen des Verfassers wird man unbedingt bejahen. Seine überzeugende Richtigkeit wird nicht wesentlich beeinträchtigt durch die Tatsache, daß die Deutungen der benützten Krankheitsfälle psycho-pathologisch nicht durchweg geglückt und hier und da unrichtig erscheinen. Dr. P. Kopp.

Die Verwaltung der Sakramente. Von Otto Schöllig. 8° (X u. 446 S.) Freiburg i. Br. 1936, Herder. Geb. M 5.80

Auf Grund jahrelanger reicher Lehrtätigkeit im Priesterseminar bietet der Verfasser eine sehr sorgfältige und allen Einzelfragen des Seelsorgerlebens klug nachgehende, wohlabgewogene Darstellung der kirchenrechtlichen und moraltheologischen Seite der Sakramentenspendung. Das Buch wird jedem praktischen Seelsorger eine willkommene, bis zu den neuesten Erlassen durchgeführte Hilfe in seiner priesterlichen Tätigkeit sein. Ein eingehendes Sachregister macht es auch zum Nachschlagewerk.

C. Noppel S. J.

Christliche Kunst

Der Kreuzweg Die XIV Stationen gemalt von Ruth Schaumann. Neue Ausgabe mit XIV Gedichten von Ruth Schaumann. 8° München 1937, Kösel & Pustet. Kart. M 2.80

Wenn man die Kreuzwegstationen Ruth Schaumanns für sich betrachtet, dann kann wohl der Eindruck entstehen, daß diese Kunst in ihrer feinen Beseeltheit und der bewußten Einschränkung ihrer Mittel nicht angelegt sei, ein so hochdramatisches Geschehen, wie es der Kreuzweg unseres Heilandes ist, glaubwürdig zu gestalten. Ein ähnliches Versagen aus innerer Notwendigkeit heraus erlebten wir ja schon beim Beuroner Kreuzweg, bei dem auch die Stille der Form mit dem bewegten Inhalt nicht in eine innere Einheit zu bringen war. Nun hat Ruth Schaumann uns selber in ihren Gedichten den Sinn ihrer Bilder aufgeschlossen. Und da müssen alle Bedenken schweigen. Nun spürt man erst, wie sehr ihre legendenhaft zarten Bilder die geheimnisvolle, glaubenstiefe Gedankenfülle ihrer Gedichte ausdeuten. Dieser Kreuzweg ist nun ein Ganzes geworden. Es ist das Gebet einer mitschwingenden Seele. Und so vermag er auch uns tiefer in sein Geheimnis hineinzuführen. E. Kirschbaum S. J.

Der Mailänder Sarkophag und seine Nachfolge. Von Hans Ulrich von Schönebeck. Mit 54 Abbildungen. (Studi di Antichità Cristiana. Publicati per cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, X. Band.) 8° (XVI u. 128 S.) Freiburg 1935, Herder. M 7.—

Gegenstand der Arbeit ist ein zu den hervorragendsten altchristlichen Sarkophagen zählender marmorner Prachtsarkophag in S. Ambrogio zu Mailand in sich und in seiner Beziehung zu einer Gruppe verwandter Sarkophage, die man unter der gemeinsamen Benennung „Stadttorsarkophage" zusammengefaßt hat, weil der Hintergrund des Figurenschmuckes ihrer Seiten wenigstens teilweise aus einer Folge von stadttorartigen architektonischen Gebilden besteht. Der Mailänder Sarkophag ist nach dem Verfasser gegen Ende des 4. Jahrhunderts entstanden und ein Erzeugnis der damals zu Mailand als der Residenz der weströmischen Kaiser herrschenden höfischen Kunst, ein Gemisch einheimischer oberitalischer, römischer und griechischer Bestandteile. Die Datierung des Sarkophags darf als sicher gelten, nicht dagegen so ganz sicher seine Entstehung zu Mailand, so beachtenswert auch die vom Verfasser dafür angeführten Gründe sind. Auf alle Fälle sind die durchweg besonnenen Untersuchungen ein wertvoller Beitrag zur Klarstellung der Entwicklungsgeschichte der altchristlichen Sarkophage, deren Studium nunmehr durch Wilperts „I sarcofagi cristiani" erheblich erleichtert wird. Der crux gammata, die im Wechsel mit Rosetten den oberen Fries des Mailänder Sarkophages schmückt, eine symbolische Bedeutung beizulegen, geht nicht an, da andernfalls auch den Rosetten eine solche zukommen müßte. J. Braun S. J.

Stätten deutscher Heiligkeit. Von E. Fuhrmann u. A. Schneider. 8° (192 S.) Paderborn 1936, Schöningh. M 2.50, geb, M 3.80.

Die beiden Verfasserinnen sind ihren Heiligen vielfach begegnet, in ernster Literatur, in der Kunst, in dem Verwobensein ins Volk und in die einstigen Stätten ihres Weilens, nicht zuletzt im eigenen verehrenden Herzen. Manches haben die Pilgerinnen nah gesehen, anderes mehr von ferne. Die vielen Bilder sollen auch dem Leser etwas von der Ernte der Wanderschaft mitgeben. Möglich, daß der Titel der ansprechenden Legende weitere Erwartungen weckt. S. Nachbaur S. J.

Schöne Literatur

Das östliche Fenster. Roman von Artur Müller. 8° (219 S.) München 1936, Kösel. Geb. M 4.20

Die durch verschiedene Städte gegangene antibolschewistische Ausstellung zeigte mit überzeugender Deutlichkeit, daß das innerste Wesen des Bolschewismus der Kampf gegen alle Erscheinungen des Religiösen ist. Im Grauen, das aus den Bildern zerstörter Gotteshäuser, ermordeter Christen, verkommener Kinder aufsteigt, fragt man sich, ob es denn keinen Lichtblick in diesem äußersten Dunkel gibt. Artur Müller erzählt in seinem Roman, wie ein Strahl der aufgehenden Sonne durch das östliche Fenster auf die starken, arbeitsharten Hände des deutschen Bauern Johann Georg in der Wolgasiedlung Leutkirch fällt. Es zeigt sich, daß Gott diese Hände erwählt, ihm das Opfer darzubringen, und diesen Menschen, daß an ihm das Zeichen seiner ewigen Macht offenbar werde. Aus der Bedrängnis irdischer Liebe führt die Verfolgung den Bauernsohn zur Opferliebe des Priestertums. So stark wird das Leuchten auf dem Antlitz des heimlich Geweihten, daß es in der umschatteten Seele der Tochter des Sowjetkommissars das Licht des Glaubens entzündet, so stark, daß der Kommissar an der Leiche seiner Tochter in der letzten Tiefe seiner Verzweiflung und Verlorenheit an das Böse von einem fernen Strahl getroffen wird, der ihm sagt, daß er wenigstens noch die Kraft zu einem nicht ganz schlechten Kinde gehabt hat. Die Gestalten des Romans erinnern zuweilen an die gewaltigen Figuren der großen russischen Erzähler, nur daß bei Artur Müller das Visionäre stärker ist als das Psychologische. Deutsches und russisches Menschentum, die Kraft der fruchtbaren Erde, die unheimliche Nähe des Kampfes zwischen Christ und Antichrist, menschliche Gesichter, gezeichnet wie vulkanische Landschaften, eine kühne, manchmal gewalttätige Sprache geben dem Roman etwas von einer Prophetie. Prophetie des letzten Sieges Christi.

E. Rommerskirch S. J.

Die Ehen des Pastors Mauerberg. Von Lisbeth Burger. 8° (351 S.) Breslau 1936, Bergstadt-Verlag. M 3.—, geb. M 4.50

Hinter dem etwas anreißerischen Titel verbirgt sich eine lebendige, praktische Moral- und Pastoraltheologie des Alltags. So gehört auch dieses Buch wieder zu der eigenen literarischen Gattung, die Lisbeth Burger geschaffen hat.

Pastor Mauerberg, katholischer Pfarrer in einer Kleinstadt, hat die neun Kriegswaisen seines Bruders zu sich genommen. Ihre ganz verschiedenen Schicksale werden erzählt, drumherum aber dann das Leben vieler anderer Menschen, Ehen und Familien des Ortes, alles lose aneinandergeknüpft wenigstens durch den seelsorgerischen Blick, die gütige Hand und die verstehende, aber energische Liebe des Pastors. Die verschiedenen Schicksale wirken in keiner Weise kasuistisch gestellt, sondern echt und lebenswahr.

Der Wert dieses neuen Burger-Buches liegt darin, daß in ihm anschaulich deutlich wird, daß christliches Sittengesetz und Gebot der Kirche, recht verstanden, nicht äußerer Zwang und fremdartig sind, sondern Ausdruck und erhöhende Erfüllung der Forderungen und Naturgesetzlichkeiten, die von selbst mit echter Art, reinem Blut, gesunder Familie und blühendem Volkstum gegeben sind.

H. Kreutz S. J.

Meraner Mär. Von Maria Veronika Rubatscher. Mit 15 Federzeichnungen von Hugo Atzwanger. 8° (97 S.) Berlin 1936, Grote. Geb. M 3.60

M. V. Rubatscher singt in dieser Meraner Mär das Lob ihrer katholischen Heimat. Fort vom reichen Hof und von der schönen, stolzen Hofherrin treibt den Jörg das, was er aus Liebe zur Heimat tat. Erst der unschuldige Glaube der Kinder findet einen Weg zum Herzen der Frau Kaiserin, die selbst wie ein Bild des starken und mütterlichen Tirolerlandes erscheint, und führt den Vater wieder heim. Eine freundliche Mär, die macht, daß wir dem Brausen der Bergbäche, dem Rauschen der Tannen und dem Herzschlag eines gesunden Volkes gerne lauschen. Die Federzeichnungen von Hugo Atzwanger helfen mit, uns in das Land zwischen Tobelhof, Muthof und Schloß Tirol zu führen.

E. Rommerskirch S. J.

Ansbacher Nänie. Von Ruth Schaumann. 8° (91 S.) Berlin, Grote. Kart. M 1.60

Die seltsame Geschichte des rätselhaften Findlings Kaspar Hauser — in der deutschen Dichtung schon mehrfach behandelt — wird unter der frommen Künstlerhand Ruth Schaumanns zu einem scheinbar einfachen und doch äußerst berechneten Miniaturgemälde einer Seele, die nicht von dieser Erde stammt. Den Tieren und Pflanzen nahe, selbst den ursprünglichen Kräften von Farbe, Ton und Strahlung geöffnet, ist diese Seele unverständlich für die Menschen, nur durch die Liebe zu begreifen, und sie verfällt einem Verhängnis, dessen Dunkel nicht geklärt wird. Aber wie heute der literarisch durchschnittlich gebildete Leser — wir haben die Probe gemacht bei Akademikern und sogar bei Studenten der Germanistik — froh wäre, wenn es statt „Nänie" gut deutsch „Totenklage" hieße, so wäre es ihm auch lieber, wenn die Reinheit dieses Jünglings nicht so krankhaft blaß und seine Zartheit nicht so künstlich wäre.

E. Rommerskirch S. J.

Bauvolk am Dom. Ein deutsches Schicksalsbuch. Von Leo Weismantel. 8° (295 S.) Köln 1937, J. P. Bachem. Geb. M 5.80

Wer je den Hohen Dom zu Köln betreten hat, der wird etwas verspürt haben von dem Schauer des Erhabenen, der durch diese Räume weht. Was für ein himmelstürmender Glaube muß die Menschen jener Tage erfüllt und verbunden haben, daß sie ihrem Gott solche Heiligtümer bauten. Hier steht in Stein gebaut nicht der Glaube vieler, hier steht in Stein gebaut der Glaube eines Volkes. Aus ähnlichen Erlebnissen und Gedanken heraus kommt Leo Weismantels mit glühender Seele geschriebenes Buch „Bauvolk am Dom". Es ist eine Folge von hellen und düsteren Gesichten, in denen uns die Geschicke des Kölner Domes gezeigt werden. Und in ihm, als dem geheiligten Symbol, die Schicksale des Reiches der Deutschen. Von den geheimnisvollen Bauplänen Alberts des Großen geht der Weg durch die bewegte Geschichte Kölns bis zur zukünftig geschauten Vernichtung des Heiligtums durch die zersetzenden Mächte des Antichrists. Ihr folgt der letzte gewaltige Wiederaufbau, das Symbol des letzten, tausendjährigen Friedensreiches. Die ganze Anlage der Dichtung war nur einem Meister möglich, der im religiösen Erlebnis den überzeitlichen Sinn unserer Dome erspürte und dem die gleiche innere Kraft das Wesen des Volkes erschloß: die göttliche Sendung.

E. Kirschbaum S. J.

Der Legendenmaler und andere Geschichten. Von Ludwig Schuster. 12° (151 S.) München 1936, Kösel. Geb. M 3.80

Diese anmutigen Bauernlegenden wirken echt in der Sprache, in der Zeichnung der Landleute, Handwerker, Priester und Frauen und der Natur, in die das Übernatürliche wie selbstverständlich hereinragt, um sich mit ihr zu einer gewachsenen Einheit zu verbinden. Viel Weisheit spricht zu uns, anspruchslos und herzlich.

H. Becher S. J.

Stimmen der Zeit, herausgegeben von Theo Hoffmann S. J. in Verbindung mit A. Koch S. J., J. Kreitmaier S. J., J. Overmans S. J. Schriftwaltung: Theo Hoffmann S. J., München 2 NO, Veterinärstraße 9. — Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg i. Br. — D.-A. 2. Vj. 1937: 7104 Stück. Zur Zeit gilt Preisliste Nr. 3. — Druck und Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Freiburg i. Br.

Flucht aus der «Sorge»

Religiöse Not im Spiegel einer Dichtung

Von Joh. Bapt. Schoemann S. J.

Nicht die Sorge um Haus und Hof, um Weib und Kind ist hier gemeint, nicht die Sorge, die unter den Masken Feuer, Wasser, Dolch, Gift Faust im Studierzimmer erscheint; eher schon die Sorge, die den ergrauten Faust verwirren will, die nicht Reichtum, nicht Ruhm bannen kann, deutlicher noch die Sorge, der die Klagen der „Duineser Elegien" R. M. Rilkes entstiegen, die Klage, daß wir verflüchtigen, daß uns die Fluten der Herkunft bedrohen, daß uns Blühn und Verdorren zugleich bewußt ist, daß die Nacht dem einzelnen Herzen mühsam bevorsteht, die Sorge, die Heidegger als den „Lastcharakter des Daseins" umschreibt, als Gesetz des Verfalls, als den Absturz in das „Nichts".

Zu allen Zeiten bedrängte solche Sorge tiefere Menschen; in Wendezeiten, wenn die Sensation, der Erlebnisersatz verarmender Seelen, die Lebensleere nicht mehr auszufüllen vermag, begegnet sie selbst oberflächlichen Geistern, doch als Gespenst, das sie ängstigt, dem sie auf den verschiedensten Wegen zu entfliehen suchen. Mannigfaltig sind auch heute solche „Fluchtversuche". Eine Dichtung aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts soll uns diese „Sorge" und die Fluchtversuche sichtbar machen, die Dichtung Jean Pauls (J. P. Friedrich Richters). Stefan George nennt ihn einen der größten und am meisten vergessenen Dichter; sein reiches Lebenswerk sei von überraschender Neuheit und auffallender Verwandtschaft mit uns von heute; seine Wesen seien nur die kämpfenden und sich versöhnenden Teile unserer eigenen Seele (Tage und Taten 60). Im Spiegel seiner Dichtung soll darum zunächst verdeutlicht werden, was „Sorge" ist; dann soll gezeigt werden, wie der Dichter der „Sorge" zu entfliehen suchte; endlich haben wir uns zu fragen, warum seine Fluchtversuche unzulänglich blieben. So viel wie möglich soll Jean Paul selber sprechen, ein Dichter, der „unserer Sprache die glühendsten Farben und die tiefsten Klänge gegeben" (St. George a. a. O.), der Worte gesprochen hat, die zu den herrlichsten gehören, die je ein Menschenmund sagte (P. Hankamer, Deutsche Literaturgesch. 210)[1].

Die „Sorge".

„Sorge" ist der Gedanke der Erden-Eitelkeit, der auf dem Menschen liegt und seinen Atem drückt; wenn einer unser aller Nichts fühlt und schwört, ein so unbedeutendes, dies zerrissene Bausch- und Bogen-

[1] Die hier versuchte Deutung gründet sich auf folgende Dichtungen Jean Pauls: Schulmeisterlein Wuz (W) (1793); Quintus Fixlein (Qu) (1795); Hesperus (H) (1795); Siebenkäs (S) (1796/97); Titan (T) (1800/03); Flegeljahre (Fl) (1804/05); Komet (K) (1820/22). — Kampaner Tal (Ka) (1797). — Sie sind in fast alle europäischen Sprachen übersetzt.

leben zu verachten (W). Was ist unsere Erde? Schaut ein höherer Geist auf sie herab, so sieht er sie unten auf dem Totenmeere schwimmen mit ihrem engen Frühling, klein und hinabgesenkt, und nur der Widerschein eines Widerscheins, düster beschienen und jeder Welle nachirrend (S). Ja, die ganze Welt ist wahrlich hohl und matt, nur der fallende Schaum eines Lebens, ein Sprung durch den Reif der Ewigkeit (S). Und die Zeit bröckelt sich in einem Strom von Moder in den Abgrund hinab (W).

Der ganze Schauer der Vergänglichkeit weht den „besorgten" Menschen an, wenn er im Herbst mit schwerer Brust eine Höhe besteigt und sich in der Schöpfung wie ein letztes Wesen umsieht. Weder im Blau des Himmels noch auf dem Grün der Erde findet er eine Stimme. Nur eine verlorene Grille schwatzt noch einsilbig in den aufgedeckten Furchen aus den Stoppeln der abgefahrenen Ähren. Die Vögel scharen sich unter bloßen Mißlauten zusammen und fliehen in die häufigen grünen Garnwände statt in den entlegenen grünen Frühling; über die Auen ohne Blumen, über die Fluren ohne Ähren schweifen blasse Gespenstergebilde der Vergänglichkeit, und über den großen ewigen Gegenständen, über Wäldern und Bergen, hängt ein nagender Nebel, als wenn sich in seinen Rauch die erschütterte, stäubende Natur auflöste (S).

Wie schnell vergeht das Menschenleben! Sich verlängernd und ausstreckend klettert der Mensch die Ameisenpyramide hinauf, blickt sich droben drei Minuten um und fährt einkriechend auf der andern Seite nieder und kugelt abgekürzt um auf die um diese Schädelstätte liegende Vorwelt... Das junge Rosengesicht voll Frühlinge und voll Durst, einen Himmel auszutrinken, dorren nicht Jahrtausende sondern Jahrzehnte aus in ein zerknülltes Gesicht voll überlebter Hoffnungen (W). Was soll man erst sagen von Menschen, die der Herbstzeitlose gleichen auf abgeernteten Auen, die ihre Blüten auf den Nachsommer verschiebt und die ohne Frucht der Winter überschneit (S), oder von den früh Gestorbenen, diesen abgeschnittenen Laubknospen der Erde, den Blumen, die sich schon in den Morgenstunden zum Schlafe schließen (S). Und wenn der Mensch auch ein hohes Alter erreicht, dann ergreift ihn die „Sorge" der Hoffnungslosigkeit. Wie eine Blume legt er seine Blumenblätter zusammen und wird unkenntlich. Er steht wie die Sonne unten am Horizont im Westen. Wenn er sich umwendet und den kurzen, mit zertretenen Hoffnungen bedeckten Weg überschaut, blickt ihn der Garten der Kindheit, der im Osten, tief am Aufgang des Menschenlebens und noch unter einem alten, blassen Rote liegt, hold an und macht ihn weich. Darauf legt er sich nicht weit vom Grabe nieder auf die Erde und hofft hienieden nicht mehr (H).

Noch flüchtiger als das Leben selbst ist die Freude, das Glück des Lebens. An allen unsern Freudeblumen hängt eine kleine Erdenträne (S). Die brennende Sonne des Entzückens wird unserm schwachen Auge nur in den siebzig Spiegeln unserer siebzig Lebensjahre gezeigt — jeder Spiegel wirft ihr Bild dem andern milder und bleicher zu — und aus dem siebzigsten Spiegel schimmert sie uns erfroren an (S). Der Mensch ist gar nicht gewohnt, in einer von aller Zukunft und Vergangenheit ab-

gelösten reinen Gegenwart glücklich zu sein (T). In großem Glück schlägt ihn die entfernteste, noch unter dem Horizont stehende Minute trübe nieder. Die bange Seele sieht schon über die heitere, stille Neujahrsnacht die Toten des künftigen Jahres. Sie will schon jetzt die fliegenden Flammen der Feuersbrünste sehen und alles düstere Getümmel des neugeborenen Jammers, der noch keine Zunge hat, vernehmen. Auf die Särge, die im künftigen Jahr noch ohne Aufschrift stehen, sollen jetzt schon die Namen kommen (S).

„Sorge“ steigt auch empor aus der Erfahrung der Widersinnigkeiten des Erdenlebens, das dem Dichter erscheint unter dem Bilde einer Irrenanstalt, worin einer um den andern als Irrenprediger auftritt (S); oder unter dem Bild eines dreistündigen weinerlichen Lustspieles; worin das rote Kind des ersten Akts im fünften zum Jubelgreis ermattet und dann gebückt hinter dem herablaufenden Vorhang verschwindet (T); oder unter dem Bild des vielstimmigen Getümmels eines Jahrmarkts mit seinen hinab- und hinauflaufenden Menschenbächen, mit dem Vor- und Zurückspringen der Gestalten wie an einer Bilderuhr, mit der fortsummenden Luft, in der Gegengeschrei und Menschengezänk und Viehgeblök zu einem einzigen betäubenden Brausen zusammenfließen, mit Buden-Warenlagern, die ein musivisches Bild des kleinen aus Bedürfnissen zusammengeflickten Lebens reichen. Der Anblick dieses Treibens senkt die Seele in humorisch-melancholische Betrachtungen über unser aus farbigen Minuten, Stäubchen, Tropfen, Dünsten und Punkten zusammengestoppeltes Mosaik-Gemälde des Lebens.... Er lacht und hört mit einer nur tieferen Menschen begreiflichen Rührung einen Bänkelsänger an (S u. H).

Noch schwerer drückt die „Sorge“, die aus dem Wissen um die Bedrohtheit menschlichen Daseins stammt. Sie verdichtet sich in Jean Paul zu mannigfaltigen Bildern, zu dem Bild eines Stromes der in der Stille der Kindheit noch in seiner kleinen Ebene schweigend und als ein Spiegel des Himmels seinen Abgründen entgegenzieht (S), später aber zu einem unbändigen, stürzenden Strome wird, der uns auf seinen Katarakten und Strudeln zerstößt und schüttelt und rädert (W), der schließlich anwächst zu einer um uns brausenden Sündflut und uns und alle schimmernden Tage unter vier-, fünffachen Bodensatz begräbt (W). Die Erde schaut der Dichter als eine aus tausendjähriger Asche gegründete, stürmende Kugel, auf der sich die Winde in unsere kleinen Blumen wühlen (W u. S). Das Leben erscheint ihm als ein wildverwachsener Garten, in dem kein Schritt, sogar in den blühenden Lustgängen, ganz sicher ist; mitten in der Fülle dieses Gartens erwartet dich ein fremder, finsterer Giftbaum und haucht kalte Gifte in das Leben (T). In den dunklen, labyrinthischen Irrklüften dieser geistigen Landschaft wird der Ariadne-Faden selber zur Schlinge. Fanggruben lauern auf uns; die Qualen des Erdenlebens schießen wie Vipern in den Tiefen, und Klapperschlangen bäumen sich mit ihren Zähnen auf; Sorgen sitzen wie Blutigel auf unsrer blutenden Brust; der blaue Kohlendampf unserer erstickenden Lage umwogt uns (S). Irrlichter und Johanniswürmchen treffen uns in jeder

Stunde an und wollen uns irreführen in der Finsternis des Herzens, in den Nebeln des Lebens (T). Zuletzt bedroht uns der Tod, der den Menschen und seine Freuden käut, der uns immer unter den Rasen- und Blumenstücken des Lebens die schwarze Gottesacker-Erde sehen läßt; sein beerdigender Niederschlag steigt an uns immer höher auf, und in drei Minuten erreicht er das Herz und überschichtet uns (W). Darum schmeckt das Leben bitter wie Meerwasser oder wie ein mürber, stäubender Sodomsapfel, dessen Geschmack man nicht aus dem Munde bringen kann, man mag gurgeln, soviel man will (S).

Endlich ergreift jedes tiefere Herz einmal die unheimlichste Sorge, die Sorge um die eigene Seele, die Sorge um Gott. Dann kommt zu ihm „die schwarze Stunde", die Mitternacht bricht an, in der er Gott nicht mehr sieht; auf Gottes Thron liegt der Tod und mäht um sich und wirft bis ans Nichts seine Frostschatten und seine Sensenblitze. Dann steigt der Mensch in der Nacht mit Jammer auf einen Hügel, und ergrimmt blickt er in die sanften Sterne und ruft: Wo ist die Ewigkeit? Wo ist der Unendliche? Das verhüllte Ich greift nach sich selber umher und stößt an seine kalte Gestalt. Und wieder ruft er zum zweiten Sternengefild empor: Schimmere mich nicht an, du bist nur das Gemälde an einem unendlichen Gottesacker-Tore, das vor der Wüste des unter dem Raume begrabenen Lebens steht. Höhnet mich nicht, Gestalten auf höheren Sternen; denn zerrinne ich, zerrinnt ihr auch.... O Hoffnung, wo bleibst du? (H)

Flucht aus der „Sorge".

Was Jean Paul eine seiner Gestalten aussprechen läßt, klingt wie ein persönliches Bekenntnis: Mit den Oberflügeln der Phantasie und den Unterflügeln der Laune suche ich über alle Fanggruben des Lebens hinwegzufliegen (S, IX). Mit der Einbildungskraft also und dem Humor sucht er der „Sorge" zu entfliehen. Die geradezu zauberische Verwandlungskraft seiner Phantasie sei verdeutlicht an einem Beispiel aus dem „Titan": Da schildert er einen Jüngling, der oft im Mai bei heftigem Wind in einen Apfelbaum steigt und sich in die Arme seines Gezweiges legt. Wenn ihn nun die schwankenden Zweige zwischen dem Gaukeln der Schmetterlinge und dem Summen der Bienen und Mücken und den Nebeln der Blüten schaukeln, und wenn ihn die Wipfel bald unter fettes Grün versenken, bald vor tiefes Blau und bald vor Sonnenblitze drehen, dann zieht seine Phantasie den Baum riesenhaft empor; er wächst allein im All, gleichsam als sei er der Baum des unendlichen Lebens, als stiegen seine Wurzeln in den Abgrund, als hingen die weißen und roten Wolken als Blüten in ihm und der Mond als eine Frucht, als blitzten die kleinen Sterne wie Tau, und der Mensch ruhe in seinem unendlichen Gipfel, und ein Sturm biege den Gipfel aus dem Tag in die Nacht und aus der Nacht in den Tag (IV). Mit dieser zauberischen Einbildungskraft sucht sich der Dichter aus den Ängsten des Daseins zu befreien.

Sie verzaubert ihm die Natur in eine Trösterin. In der Frühe eilt er hinaus und steigt auf einen Berg und schaut sich um und sucht rund im

Himmel das, was den beklommenen Menschen tröstet, was die Nebel des Lebens niederschlägt. Wenn sich dann die Morgenröte unter dem Horizont klimmend heraufhebt, liegen die Qualen des Erdenlebens drunten, und keine Klapperschlange kann sich mit ihren Zähnen aufbäumen bis an seinen Berg. Da im Freien, vor dem Meere des unübersehlichen Lebens zieht der blaue Kohlendampf unserer erstickenden Lage tief unter uns, da breitet der erhobene Mensch die wundgedrückten, losgeketteten Arme wie fliegend im reinen Äther aus und will mit ihnen alles umfassen, was über ihm ruht, und streckt sie nach dem unendlichen, unsichtbaren Vater, nach Gott, hin und nach der sichtbaren Mutter, nach der Natur, und sagt: „Nimm nur diese Linderung nicht zurück, wenn ich drunten wieder in den Schmerzen und in dem Nebel bin“ (S). Aber noch höher trägt ihn die Einbildungskraft empor: Dann ist ihm, als werde sein Herz und sogar sein Körper wie der eines betenden Heiligen über die Laufbahnen einer gierigen, kriechenden Zeit emporgehoben. Die großen Menschen einer größeren Zeit treten unter ihre Triumphbogen und winken ihm, näher zu ihnen zu kommen (T). Wenn ihn die Gespenster der Einsamkeit umschleichen, wenn die Erde ihn anekelt, wenn er lacht über die weinerliche Komödie des Lebens, erblickt das Seelenauge der Phantasie den höheren Freund. Er umfaßt ihn, den Baum des höheren Lebens, er umstrickt ihn mit tausend Kräften und Zweigen, damit er aufsteige aus dem zertretenen Kot um ihn, hoffend, von einem großen Menschen geheilt, gestillt, erquickt, erhoben zu werden (H).

Ja die mächtige Einbildungskraft trägt ihn empor bis zu den höheren Geistern, denen unsere Erdkugel sein mag wie ein Erdball für Kinder, den der Hofmeister dreht und erklärt, die Kügelchen der Milchstraße wie eine Paternosterschnur aus Weltkugeln (S). Vor der Sphärenmusik des Universums sind ihm menschliche Kunst und menschliche Einfalt gleich groß (T). Wenn er aus dieser Höhe auf die Menschen sieht, wird er Mühe haben, einen Unterschied zu erkennen zwischen Kant und seinen Rasierspiegeln, den Kantianern, zwischen Goethe und seinen Nachahmern. Denn kleine Stufen laufen vor einem, der auf der höheren Stufe steht, völlig ein. Dann aber tut er plötzlich mit seiner Phantasie aus der Höhe einen Sprung in die Tiefe, in das ganz kleine und enge Menschenleben. Denn das Kleine ist seinen Augen ein zerrbildnerischer Verkleinerungsspiegel alles großen bürgerlichen Pompes. Das Menschliche kann ihm nicht klein genug sein; denn die Kleinheit der Menschenwerke verkleinert sich durch ihr Vergrößern.... So entflieht er auf den Flügeln der Einbildungskraft den Widersinnigkeiten und Widerwärtigkeiten des menschlichen Getriebes.

Aber noch bleibt die drückendste „Sorge“ zu bannen, die „Sorge“ um die eigene Seele und die „Sorge“ um Gott. Wie rettet sich der Dichter aus der „schwarzen Stunde“? Durch Erschütterung des Herzens! Der grausame, schneidende Blitz einer großen Minute, dessen Widerschein über den ganzen Strom des Lebens leuchtet, soll ihn blind machen gegen Irrlichter. Er braucht eine heftige Erschütterung gegen die immerfort nagenden Leidenschaften, die geborenen Gottesleugner und Ungläubigen (S). Und die Einbildungskraft verhilft ihm zu einer solchen Erschütterung.

Denn folgenden Vorsatz faßt er für eine Stunde, in der einmal sein Herz so unglücklich und ausgestorben wäre, daß in ihm alle Gefühle, die das Dasein Gottes bejahen, ausgestorben wären: Ich will mich dann mit folgenden Gedanken erschüttern und — sie werden mich heilen und mir meine Gefühle wiedergeben: Gibt es keinen Gott, so ist das ganze geistige Universum zersprengt und zerschlagen in zahllose quecksilberne Punkte von Ichs, die blinken, irren, zusammen- und auseinanderfliehen ohne Einheit und Bestand. Niemand ist im All so sehr allein wie ein Gottesleugner — er trauert mit einem verwaisten Herzen, das den größten Vater verloren, neben dem unermeßlichen Leichnam der Natur, den kein Weltgeist regt und zusammenhält, und der im Grabe wächst; und er trauert so lange, bis er sich selber abbröckelt von der Leiche. Die ganze Welt ruht vor ihm wie die große, halb im Sande liegende ägyptische Sphinx aus Stein; und das All ist die kalte eiserne Maske der gestaltlosen Ewigkeit (S)[2]. Diese Vorstellung erschüttert das Herz so stark, daß die dunklen Schatten der Zweifel fliehen. Die Seele weint vor Freude, daß sie wieder Gott anbeten kann — und zwischen dem Himmel und der Erde streckt eine frohe vergängliche Welt ihre kurzen Flügel aus und lebt wie der Mensch vor dem unendlichen Vater; und von der ganzen Natur fließen friedliche Töne aus wie von fernen Abendglocken. Aber solche Erschütterung des Herzens verscheucht nicht nur die dunklen Zweifel am Dasein Gottes, die Einbildungskraft ruft Gott an mit gewaltigen Beschwörungen. Am strahlendsten zeigt er sich dem Herzen in der Sternennacht; dann geht der größte Gedanke des Menschen am Himmel auf wie eine Sonne[3]. Sein emporgehobener Geist hört den Sturmwind, der die Erde um die Sonne treibt, und den größten Sturmwind, der hinter den Sonnen weht und sie um ein verhülltes All führt, das mit Sonnenflammen im Abgrund liegt. Dann tritt er von der Erde in den leeren Äther; hier schwebt er und sieht die Erde zu einem fliegenden Gebirge einschwinden und mit sechs andern Sonnenstäubchen (Planeten) um die Sonne spielen. Dann schaut er umher im runden, blitzenden, hohen, aus Sonnen erbauten Gewölbe, durch dessen Ritzen die unermeßliche Nacht schaut, in der das funkelnde Gewölbe hängt. Er fliegt Jahrtausende, aber er trifft nicht auf die letzte Sonne und in die große Nacht hinaus. Er schließt das Auge zu und wirft sich mit einem Gedanken über den Abgrund und über die ganze Sichtbarkeit, und wenn er es wieder öffnet, so umkreisen ihn, wie die Seele Gedanken umkreisen, neue hinauf- und hinabstürmende Ströme aus lichten Wellen und Sonnen, und das Feuerrad einer neuen Milchstraße wälzt sich um im Strom der Zeit. Da rückt ihn eine unendliche Hand aus dem ganzen Himmel; er sieht zurück und heftet sein Auge auf

[2] Im „Titan" heißt es: „Die Welt ohne Gott hätte ein Sinnbild in einem Maskenball, auf dem sich eine Gesellschaft in Spielkarten verkleidet, sich selber mischt und ausspielt und sticht" (50. Zeile).

[3] Wenn man sieht, wie Jean Paul hier in hohen und immer höheren Spiralen sich emporschraubt bis zur höchsten Höhe, so ist man versucht, an seinen Landsmann Meister Eckhart zu denken (vgl. diese Zeitschr. 129 [1935] 7). Doch wenn bei Eckhart die emportreibende Kraft der spekulative Intellekt ist, so bei Jean Paul die schöpferische Phantasie.

das erblassende, eintrocknende Sonnenmeer; endlich schwebt die entfernte Schöpfung nur noch als ein bleiches, stilles Wölkchen tief in der Nacht; er dünkt sich allein und schaut sich um und — ebensoviel Sonnen- und Milchstraßen flammen herunter und hinauf, und das bleiche Wölkchen hängt noch zwischen ihnen bleicher, und außen um den ganzen blendenden Abgrund ziehen sich lauter bleiche, stille Wölkchen. — — Zwischen den wandelnden Feuerbogen, zwischen den von einem in den andern Abgrund geschleuderten Milchstraßen — da flattert ein Stäubchen, aus sechs Jahrtausenden und dem Menschengeschlecht gemacht, die Erde. Wer erblickt und versorgt das flatternde Stäubchen mitten im gärenden, verwitternden Chaos? Du, Allgütiger, erhältst uns, Du, Unendlicher, Du, o Gott, Du bildest uns, Du siehst uns, Du liebst uns.... Da, wo die Ewigkeit ist, da, wo die Unermeßlichkeit ist und wo die Nacht anfängt, da breitet ein unendlicher Geist seine Arme aus und legt sie um das große fallende Weltenall und trägt es und wärmt es. Gott ist die Ewigkeit, Gott ist die Wahrheit, Gott ist die Heiligkeit — er hat nichts, er ist alles — das ganze Herz faßt ihn, aber kein Gedanke.... Alles Unendliche und Unbegreifliche im Menschen ist sein Widerschein; aber weiter denke nicht! Die Schöpfung hängt als Schleier, der aus Sonnen und Geistern gewebt ist, über dem Unendlichen; und die Ewigkeiten gehen vor dem Schleier vorbei und ziehen ihn nicht weg von dem Glanze, den er verhüllt (H 25).

Durch Erschütterung des Herzens sucht er auch der „Sorge“ um die eigene Seele, den Zweifeln an der persönlichen Unsterblichkeit zu entfliehen. Wiederum läßt er das Herz entscheiden: Der Leugner der Unsterblichkeit stelle sich einmal vor, statt sechzig Jahre lebe der Mensch nur sechzig Minuten; dann sehe er zu, ob er den Anblick geliebter und weiser Menschen als zweckloser, stundenlanger Lufterscheinungen, als hohler, dünner Schatten, die dem Lichte nachflattern und im Lichte sogleich zerfließen und die ohne Spur und ohne Weg und Ziel nach einem kurzen Schwanken hinaus in die kalte Nacht verrinnen, ob er diesen Anblick ertragen könnte; nein, auch ihn überschleicht die Voraussetzung der Unvergänglichkeit; sonst hinge immer über seiner Seele eine schwere Wolke, und unter der Erde liefe überall mit ihm ein ewiges Beben.... Ja, dann, wenn alle Wälder dieser Erde Lusthaine wären, alle Inseln selige, alle Felder elysische und alle Augen heiter, ja, dann — nein, auch dann hätte der Unendliche unserem Geist durch diese Seligkeit den Eid ihrer Dauer getan, — aber jetzt, o Gott, da so viele Häuser Trauerhäuser, so viele Felder Schlachtfelder, so viele Wangen bleich sind, da wir vor so vielen roten, zerrissenen und geschlossenen Augen vorübergehen: o! könnte jetzt das Grab bloß der letzte einschlingende Strudel sein? Und wenn endlich die Erde nach tausend Tausend Jahren an der näheren Sonnenglut ausgestorben und jeder lebendige Laut auf ihr begraben wäre, könnte da ein unsterblicher Geist auf die stille Kugel niederschauen und den leeren Leichenwagen ziehen sehen und sagen: Drunten flieht der Kirchhof des armen Menschengeschlechts in den Krater der Sonne — auf dieser Brandstätte haben einmal viele Schatten und Träume geweint und geblutet, aber nun sind sie längst alle zerschmolzen und verraucht — fliehe

hin in die Sonne, die auch dich auflöst, stumme Wüste mit deinen eingesogenen Tränen und mit dem vertrockneten Blute! — Nein, der zerstochene Wurm dürfte sich emporkrümmen gegen den Schöpfer und sagen: Du hast mich nicht zum Leiden schaffen dürfen! (Ka) Aber die Seele ist ja unsterblich! Der Mensch sieht empor und schlägt die Flügel seiner Seele auf; und wenn die sechzig Minuten, die wir sechzig Jahre nennen, ausgeschlagen haben, so erhebt er sich und entzündet sich steigend, und die Asche seines Gefieders fällt zurück, und die enthüllte Seele kommt allein, ohne Erde und rein wie ein Ton, in der Höhe an (Qu). Funkelnd blickt das alte Auge eines gläubigen Greises unter den sparsamen Augenbrauen in den Himmel, und Herz und Zunge erhebt sich ihm, wenn er von dem lichten Himmel über der schwarzen, tiefen Erde spricht und von der Hoffnung auf den Sternenhimmel nach dem Tode, den dann keine Erdscheibe wie jetzt durchschneidet, sondern der sich um sich selber ohne Anfang und Ende wölbt (T).

Unzulängliche Fluchtversuche.

Daß es Jean Paul nicht gelungen ist, die „Sorge" ganz aus seinem Herzen zu bannen, haben alle, von Eichendorff (1857) bis Kommerell (1933), gespürt, die tiefer in seine Dichtung eingedrungen sind. Eichendorff nennt seine „Herzenshimmelfahrt", seine Lehre von „dem alleinseligmachenden Herzen" eine „gutmütige Täuschung". Daher komme die trostlose Wehmut in allen seinen Schriften, daher stammten die verzweifelten Luftsprünge seines Humors (Gesch. der poet. Lit. Deutschlands). Johanes Alt (Jean Paul, München 1925) bekennt, er finde bei Jean Paul immer wieder eine qualvolle Leere, das furchtbare Gefühl einer unerhörten Einsamkeit, ein unerklärliches Grauen (157). Max Kommerell (Jean Paul, Frankfurt a. M. 1933) sagt ähnliches durch einen Vergleich aus der Musik: Gerade weil die Scherzi (seines Humors) von so ungezügeltem Übermut poltern und kichern, fallen die Töne der Schwermut untröstlich und unversieglich in die Seele (367). Und Jean Paul verteidigt sich selber, wenn er im „Siebenkäs" den grimmigen Humor seines Leibgeber mit folgenden Worten verteidigt: Solchen Lesern, denen diese Scherze nicht ernsthaft genug sind, will ich irgendwo dartun, daß sie es zu sehr sind, daß nur eine beklommene Brust so lachen, daß nur ein zu fieberhaftes Auge, um das die Feuerwerke des Lebens wie fliegende Funken schweifen, die dem schwarzen Star voranflattern, solche Fieberbilder sehen könne (XI). Wie wir gerade aus dem hellen Gelächter der griechischen Komödie den dunklen Ton heraushören, daß die Traumwelt der Tragödie dem griechischen Menschen das Gleichgewicht zwischen Schuld und Schicksal nicht ganz herzustellen vermochte, so spricht gerade der grimmige Humor Jean Pauls am deutlichsten von seinen mißlungenen Fluchtversuchen.

Nun die entscheidende Frage: Warum blieben seine Versuche unzulänglich? Gibt Fr. Knorr die richtige Antwort, wenn er schreibt: „Weil er um den Menschen als Ich eindringlicher wußte als um die Kräfte, die ihn im Miteinander binden, weil er im Kampf gegen die Gefährdungen des bloßen Ichseins allein blieb; weil er diesen Kampf zwar mit dem Blick

auf die Gemeinschaft (bes. im Titan), aber ohne die wahren und lebendigen Kräfte des Miteinanderseins geführt hat (Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung 1936, 545 ff.)? Mit andern Worten: Weil er nicht aus der „Sorge“ in die Geborgenheit der Gemeinschaft floh? Heute fühlen sich viele im Mythus der Gemeinschaft, des Volkes gesichert und geborgen; er läßt ihnen einen metaphysischen Sinn des Lebens aufleuchten. Denn durch das Volk, dem sie angehören, durch Blut und Boden, ist ihnen in der Unermeßlichkeit des Raumes und der Zeit ein bestimmter Ort als Heimat zugewiesen, für die zu leben und zu sterben ihr Schicksal und Vorrecht ist. Ja sie glauben, alles, was sie sind und haben, durch das Erbe des Volkes, durch die Bejahung seines Schicksals zu sein und zu haben. Ihnen wird also ein Endliches, eine endliche Schicksalsgemeinschaft zum Urquell aller Werte. Sind aber alle endlichen Werte bis in ihre letzte Tiefe hinein gesichert, wenn nicht ein Unendliches, ein Ewiges sie hält über dem Abgrund des Nichts?[4] Völker sind nicht ohne Ende, Völker sind nicht ewig. Wohl brausen sie ein in die Zeit mit ehernem Auftrag, wohl wogen sie wie Ströme durch das Weltland, menschenvergießend, geschlechterverschäumend (G. v. Le Fort, Hymnen an Deutschland), aber eine Zeit kann kommen, in der die Schuld der Völker groß wird wie die Nacht und mit sternloser Krone die Länder umgreift, bis sie endlich als finstere Herrin der Völker ganze Völker unter endlosen Gräberbogen begräbt. Dann überrauschen nächtlich fliehende Engelgeschwader das gottlos gewordene Licht der flimmernden Städte, und im seichten Gewässer ihrer flüchtigen Wohltage segeln verlorene Völker (a. a. O. 33 37). Wie kann also das Volk, mag es noch so ursprünglich reich und tief gegründet sein, die letzte metaphysische Sicherung geben? Nur der ewige Gott hält den Menschen und alles Menschenwerk gesichert und geborgen über dem Abgrund metaphysischer Nichtigkeit.

Aber ist denn Jean Paul nicht aus der „Sorge“ in die Arme des unendlichen Vaters geflohen? (Siehe oben.) Und doch blieb sein Fluchtversuch unzulänglich? Ein tiefsinniger Vergleich im 10. Kapitel des „Siebenkäs“ scheint die Lösung dieses Rätsels zu enthalten. Dort sagt der Dichter den Lesern: Sprecht hier nichts gegen das dünne Spinnengewebe, das uns und unser Glück trägt; haben wir es aus unserem Innern gesponnen und herausgezogen wie die Spinne ihres, so hält es uns auch ziemlich, und gleich dieser hängen wir sicher und mitten darin, und der Sturmwind weht uns und das Gewebe unbeschädigt hin und her. Den Dichter und sein Glück trägt, d. h. ihn bewahrt vor dem Sturz in den Abgrund der Verzweiflung, ein dünnes Spinnengewebe, eine Traumwelt, die er aus seinem Innern herausgesponnen hat; sie sichert ihn gegen die gewöhnlichen Lebensstürme, aber sichert sie ihn auch gegen die gewaltigen Orkane, die aus den dunkelsten Tiefen der Menschenseele heraufbrausen? So leidenschaftlich Jean Paul z. B. in der „Clavis Fichtiana“ (1800) den Idealismus Fichtes bekämpft, so sehr er fordert: Auf ein ewiges Ich in uns, auf ein ewiges Du über uns müssen wir hoffen, uns sei das lichte Ich keine selbstschaffende Sonne, sondern nur eine lichte Ritze am irdi-

[4] Vgl. O. Bauhofer, Die Heimholung der Welt (1937) 90 ff.

schen Gewölbe, durch die der ferne ausgebreitete Feuerhimmel in einem sanften und vollendeten Kreise bricht und brennt, es scheint ihm dennoch nicht gelungen zu sein, die geheimste Verkrampfung des Ichs in das „Selbstschaffenwollen" zu lösen; dem von sich aus sich neigenden, die Menschen zu Horchen und Gehorchen emporstreckenden göttlichen Du[5] scheint er nicht begegnet zu sein. Statt sich eine Traum-Sicherung zu bauen, hätte er besser den Rat des Buches der Weisheit (13, 1) und des hl. Paulus (Röm. 1, 20) befolgt, mit wachem Denken und demütigem Beten aus den sichtbaren Geschöpfen zu dem unsichtbaren Schöpfer aufzusteigen. Wäre ihm dann in der Geschichte die Gestalt Christi entgegengetreten, dann hätte sich ihm der Weg geöffnet in die tiefste Geborgenheit, die auf Erden erreichbar ist. Denn kein Mensch hat bisher zu sagen gewagt, und in Ewigkeit wird keiner, der bei Sinnen ist, zu sagen wagen, was Jesus Christus gesagt hat: „Niemand wird sie meiner Hand entreißen. Mein Vater, der sie mir gegeben hat, ist mächtiger als alle; niemand kann sie der Hand meines Vaters entreißen. Ich und der Vater sind eins" (Joh. 10, 29).

Oder hat Jean Paul am Ende seines Lebens die Traumsicherung verlassen? Darf man aus seiner letzten, unvollendeten Dichtung, dem „Kometen", in der er wie Shakespeare im „Sturm" und Cervantes im letzten Teil des „Don Quijote" Gericht hält über seine Träume, darf man aus dieser Dichtung herauslesen, daß er nun endgültig verzichtet auf die früheren „Fluchtversuche" und demütig horcht, was das göttliche Du sagt, und einfältig gehorcht dem heiligen Willen, der ihn emporschreckt? Hat sich das „Kind", das Jean Paul sein Leben lang war, endlich dem allgütigen Vater ergeben, um gesichert und geborgen auszuruhen in seinen Armen?

Der Christusglaube eine Tatsache

Von Ludwig Kösters S. J.

Von vielen Menschen unserer Tage wird der Christusglaube bekämpft, nicht selten leidenschaftlich bekämpft. Der Christusglaube lebt also, ist eine Tatsache.

Er ist eine Tatsache, zu der man Stellung nehmen muß. Entweder schließe ich mich diesem Glauben an oder ich lehne ihn ab; entweder ist Jesus Christus wirklich der wesensgleiche Gottessohn oder er ist es nicht. Ist er es wirklich, dann ist das Christentum die einzig wahre, von Gott geoffenbarte Religion, dann ist Christi Wort die höchste Norm, vor der jede andere Auffassung zu schweigen hat; dann ist der christliche Glaube, der Christen Hoffnung für Zeit und Ewigkeit, auf Felsengrund gebaut. Oder Christus ist nicht wahrer Gott: dann ist er nur ein Mensch

[5] Vgl. Th. Steinbüchel, Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an F. Ebners Menschdeutung (Regensburg 1936), wo manch Treffendes gesagt ist über die Begegnung des menschlichen Ich mit dem göttlichen Du.

wie jeder andere. Dann mag das, was er sagt und fordert, interessant und wissenswert sein, aber es verpflichtet nicht; dann ist das Christentum nur eine von den vielen menschlichen Religionen, von denen die Religionsgeschichte berichtet, die sich folgen und ablösen: wir studieren sie, aber wir bekennen sie nicht; dann kann jeder das Christentum erklären und ummodeln, wie er will. Dann aber ist Christusglaube und Christentum eine Gotteslästerung, ein entsetzlicher Irrtum oder ein furchtbarer Betrug, mag nun Jesus selber oder das Christentum des Irrtums oder des Betruges schuldig sein.

Eine Stellungnahme ist also unvermeidlich. Da gibt es keinen Ausweg, hilft kein Kompromiß. Wenn manche Jesus den größten und weisesten aller Menschen nennen, dann ist er eben doch nur ein Mensch, ein begabter Mensch allerdings, ein Genie vielleicht, aber ein bloßer Mensch, mit aller Begrenztheit und Irrtumsfähigkeit, ein Mensch, dem wir nicht unbedingt vertrauen können, auf den wir nicht alle unsere Hoffnung setzen können für Zeit und Ewigkeit. Die Frage, die wir uns beantworten müssen, lautet also ganz allein: ist der Mensch Jesus von Nazareth wirklich der wesensgleiche Gottessohn, wie es unser Christusglaube lehrt, oder ist er es nicht — ja oder nein?

Wenn Christus an uns durch das Zeitgeschehen die Frage richtet, die er einst dem Petrus vorlegte (Joh. 6, 22 ff.; Matth. 16, 13 ff.): „Wollt nicht auch ihr gehen?", dann antworten wir im Glauben dasselbe, was Petrus sagte: „Herr, zu wem sollen wir gehen, zu wem von den vielen, die sich widersprechen? Wir haben geglaubt durch deine Gnade aus deinem Wort, und haben es erkannt durch Erfahrung, Autorität und Forschung, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." Wissenschaftlich beweist der Theologe die Berechtigung des Christusglaubens durch mühevolle historisch-kritische Untersuchungen der Schriften des Neuen Testamentes und des Selbstzeugnisses Jesu. Aber schon die prüfende Erwägung, die analytische Untersuchung der Tatsache des Christusglaubens ermöglicht uns eine vernünftige, wohlbegründete Entscheidung.

Der Christusglaube ist eine Tatsache, die sich nicht fortstreiten läßt. Den Glauben an den wahren Gottessohn bekennt zunächst die ganze katholische Kirche mit ihren 382 Millionen Angehörigen, die in diesem Glauben das teuerste Vermächtnis christlicher, katholischer Vorfahren sehen. Das gilt auch von unserem deutschen Vaterlande. Kaum in einem Volk, so sagen wir stolz, ohne uns über andere zu erheben, vollzog sich in der christlichen Vergangenheit die Vermählung der Volksseele mit christlichem Geist so innig und zart, wie in unserem deutschen Volke, so weit des Deutschen Zunge klingt. Lesen wir die ganze deutsche Kulturgeschichte, die Dichter des Mittelalters, die großen Dichtungen aus dem 9. Jahrhundert, den „Krist" und den „Heliand", einen Walther von der Vogelweide, einen Ludolf von Sachsen; schauen wir die herrlichen Dome, die unsere Ahnen ihrem Gottkönig und seinem liturgischen Dienste erbaut, bewundern wir in unseren Galerien die Christusbilder, die deutsche Kunst in deutschem Geist geschaffen hat;

dringen wir ein in die Schriften der Mystiker, eines Seuse, eines Meister Eckehart, eines Tauler, wo deutsches Gemüt sich in Christus versenkte: alles ist ein Bekenntnis unserer deutschen Ahnen zu Christus, dem ewigen Gottessohn. Es ist schon wahr, was ein W. Stapel unlängst aussprach (Deutsches Volkstum 1936, 894 f.): „Das Christentum steckte mitten in der Volkssitte, im Volksgesang, in der Volkskunst selbst als das Motiv, das dem Volke als das teuerste und reinste, das wahrhaft himmlische Motiv erschien. Keine Theorie kann darüber hinweghelfen. Das Christentum ist dem Bamberger Dom, der Danziger Marienkirche, der Matthäus- und Johannespassion des großen Johann Sebastian Bach, den Symphonien Bruckners, der seine Werke ‚dem lieben Gott' widmete, den Apostelbildern des herzensfrommen Albrecht Dürer, den glutenden Visionen Matthias Grünewalds, den tiefsinnigen Radierungen Rembrandts nicht nur äußerlich durch Zeichen aufgeklebt, so daß man es abnehmen könnte, sondern es ist in ihnen als ihr wahres und ursprüngliches Leben unablösbar darin. Verliert unser Volk sein Christentum, so verliert es die Möglichkeit, die seelische Verbindung mit dem Größten, was es in einem Jahrtausend hervorgebracht hat, aufrecht zu erhalten." Das Christentum der Vergangenheit aber ist ohne allen Zweifel Christusglaube. Das sagt uns jedes Kreuz, das die Vorfahren an unsern Wegen erbaut, das die Zinnnen der Kirchen und die Diademe der Fürsten krönt, das sie über ihren Gebeinen errichtet als Hoffnung des ewigen Lebens. Ja wecke sie aus ihren Gräbern, die da ruhen seit Jahrhunderten, leugne ihnen den ewigen Sohn — ein Blick des Abscheus wird die Antwort sein. Dabei waren sie deutsch bis ins Mark hinein. Die Eigenart und die Vorzüge des germanischen Volkes wurden durch ihren Christusglauben nicht unterdrückt, sondern veredelt, mit christlichem Geist und christlicher Gnade beseelt. Germaniens Freiheitsliebe, Wirklichkeitssinn, Selbständigkeit in Kritik und Urteil, Gemütstiefe und Treue, alles lebte fort, verklärt durch die Sicherheit, Wahrheit, Sieghaftigkeit und Innigkeit des Christusglaubens.

Die Tatsache des Christusglaubens ist damit noch nicht genügend gewürdigt. Manche Katholiken sind zu leicht geneigt zu meinen, daß die protestantischen Christen beim Ausscheiden aus der Mutterkirche auch den Glauben an die Gottheit Christi verloren hätten. Es ist ja auch unbestreitbar, daß die liberale, rationalistische Theologie den überlieferten Christusglauben bis zur Bezweiflung der geistigen Gesundheit und geschichtlichen Existenz Jesu bekämpft und das liberale Christusbild auf vielen Wegen durch Wort und Schrift in weite Kreise des Volkes getragen hat. Es wäre aber unzutreffend und ungerecht, wollte man darin die amtliche oder auch herrschende Christusauffassung der protestantischen Christen sehen. Wenn wir, wie die Sache es verlangt, unterscheiden zwischen älterer und neuerer Zeit, zwischen theoretischer Forschung und dem christlichen Glauben des Volkes, zwischen subjektiver Einzeluntersuchung und Bekenntnistreue, zwischen reformierten und lutherischen Theologen, zwischen direkter Lehre und reflexer Spekulation, dann ergibt sich, daß die weit überwiegende Mehrzahl der protestantischen

Christen den überlieferten Christusglauben seinem Wesen nach bewahrt hat. Erinnern wir uns nur an das klare Bekenntnis zum Christusglauben bei Luther, Kalvin, Zwingli und in sämtlichen symbolischen Büchern, an die protestantische Scholastik der Vergangenheit, die dialektische Theologie und zahlreiche angesehene Theologen anderer Richtung in der Gegenwart bis zu dem gemeinsamen Zeugnis englischer und deutscher Theologen, das mit A. Bell der eben heimgegangene edle Adolf Deißmann im „Mysterium Christi" 1931 gesammelt hat. Wenn trotz alledem, wie wir nicht leugnen können, die positiv gerichtete protestantische Jesusforschung an Zahl und Einfluß ihrer Vertreter hinter der liberalen leider weit zurücktritt, so ist doch auch hier klar ersichtlich, daß die Macht des theologischen Rationalismus, Psychologismus und Historismus, unter der die protestantische Theologie ein Jahrhundert lang weitgehend gestanden hatte, entsprechend der Geistesrichtung der neuesten Zeit, mehr und mehr zurückgedrängt wird. Vor allem aber hat das überlieferungstreue, christlich-protestantische Volk sich seinen Glauben nicht aus der Gelehrtenstube geholt, sondern aus Bibel, Kirche und Bekenntnis. So haben weiteste protestantische Kreise bis in die Gegenwart hinein das frohe Erbe der Vorzeit, den überlieferten Christusglauben bewahrt.

Die Tatsache des Christusglaubens tritt noch deutlicher in die Erscheinung, wenn wir die Ostkirche miteinbeziehen. Hatte sich die orientalische Christenheit schon früh durch ihre spekulative, sinnig-mystische Einstellung vom Abendland gesondert, das mehr auf das Praktische, auf Fragen der Sittlichkeit, der Moral und des Rechtes sah; war diese Entfremdung durch mancherlei Mißverständnisse und Reibereien mehr und mehr vertieft worden bis zur endgültigen, vollständigen Trennung im 11. Jahrhundert: dann ist es von ganz außerordentlicher Bedeutung, daß alle orientalischen Kirchen, unierte, nichtunierte und Nationalkirchen, unbedingt mit dem Westen einmütig sind im Glauben an Jesus Christus, den menschgewordenen, wesensgleichen Sohn des ewigen Vaters. Wie weit es heute in Rußland roher Gewalt gelungen ist, das Christenbekenntnis nicht nur zum Schweigen, sondern auch zum Ersterben zu bringen, läßt sich mit Sicherheit noch nicht sagen. Jedenfalls kann dadurch die überlieferte Christusgemeinschaft nicht beseitigt werden.

Es ist also eine Tatsache, die nicht bestritten werden kann: den Christusglauben, den Glauben an den wahren Gottessohn, bekennen heute die 382 Millionen Katholiken, in ihrer überragenden Mehrzahl die 148 Millionen Ostchristen und 195 Millionen Protestanten, 467 Millionen Europäer, 725 Millionen Menschen der Jetztzeit. Machen wir dabei auch die Abstriche, zu denen der neuere liberale Protestantismus, die heutigen Russen und auch katholische Länder uns zwingen, dann bleibt immer noch ein religiöses Bekenntnis übrig, wie es sonst die Welt nicht kennt. Nehmen wir alle hinzu, die sich seit langen Jahrhunderten Christen nannten, dann haben wir vor uns eine unübersehbar große Schar, unterschieden in allem andern, einig im Glauben an Jesus Christus.

Das gilt jedenfalls von dem großen Zeitraum seit der Überwindung des Arianismus, den schon das Konzil von Nizäa im Jahre 325 verurteilt hatte.

Wie war es aber vorher? Es ist der rationalistischen Theologie nicht gelungen, die Tatsache des vornizänischen Christusglaubens zu erschüttern. Zunächst waren die Arianer keineswegs Rationalisten im Sinne unserer liberalen Theologie: sie sahen in Jesus nicht etwa einen bloßen Menschen, sondern ein Wesen, das Gott ganz nahe kam und über alle andern Wesen unermeßlich erhaben war; nur glaubten sie aus philosophisch-spekulativen Gründen die Wesenseinheit mit dem Vater bestreiten zu sollen. Die arianische Theologie bedeutet den Abschluß früherer Versuche, den naiv übernommenen Christusglauben philosophisch so zu erklären, daß die Einheit und allüberragende Größe Gottes durch irgend eine Unterordnung des Sohnes unter den Vater gewahrt blieb. Mit Recht konnte aber der große Athanasius den Arianern zurufen: „Sehet also, wir beweisen, daß die Lehre (der wahren Gottheit Christi) von Vätern auf Väter übergegangen ist; ihr aber, die ihr neue Juden und Schüler des Kaiphas seid, welche Väter könnt ihr für eure Ansicht aufweisen?“ (Über die Synode von Nizäa, 25.) Daß die Urkirche tatsächlich den Glauben an die wahre Gottheit Christi bekannt hat, kann keinem Zweifel unterliegen, wenn auch die frühesten Kirchenschriftsteller noch keine systematische Theologie vortrugen, die Spekulation über das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit noch unentwickelt, die Terminologie noch schwankend war und manche tastenden Erklärungsversuche der beginnenden Spekulation in die Irre gingen. Aber die Tatsache des urkirchlichen Christusglaubens bezeugen die geschichtlich unbestreitbaren, ergreifenden Zeugnisse der Martyrer des 2. Jahrhunderts, sämtliche frühchristlichen Schriften in allen Teilen der Kirche, von Athanasius in Alexandrien († 373), Aphraates in Syrien (um 300) und Cyprian in Karthago (um 250) angefangen bis zu Polykarp, des Johannes Schüler, in Smyrna († 156), Irenäus in Lyon (ab 140), Justinus († 163/167), in Palästina, Ephesus und Rom, Ignatius († 107) in Antiochien und Klemens in Rom (92/101). Das Echo dieses allgemeinen Christusglaubens klingt uns aus heidnischen und jüdischen Schriftstellern der christlichen Frühzeit zu Beginn des zweiten Jahrhunderts entgegen. Es sei nur erinnert an Plinius, Adrian, Lucian, Celsus und den Juden Trypho, von dem Justinus berichtet; sie sind offenbar alle davon überzeugt, daß die Christen ihrer Zeit allgemein an die Gottheit Christi glauben. Die Christen aber haben diesen Vorwurf niemals als unberechtigt zurückgewiesen. Die Tatsache war eben unbestreitbar.

Aber noch weiter führt uns der Christusglaube zurück. Den Urkunden des Neuen Testamentes entnehmen wir die sichere Tatsache, daß die christliche Urgemeinde, ganz wie die späteren Zeiten, bereits in der Mitte des ersten Jahrhunderts den Glauben an den menschgewordenen Gottessohn Jesus Christus bekannt hat. Das besteht auch zu Recht, wenn wir zunächst von den wichtigsten Jesus-Zeugnissen, den vier Evangelien, absehen. Außer dem Jakobusbrief und den beiden Petrusbriefen, die nach dem Zugeständnis auch der liberalsten Kritiker wenigstens uralte Quellen aus dem Ende des ersten oder dem Anfang des zweiten Jahrhunderts darstellen, und der gleichzeitigen Apostelgeschichte, welche

selbst ein Adolf Harnack als Lukasschrift aus dem Jahre 63 nachwies, bezeugen uns vor allem die Paulusbriefe den Christusglauben aus der Mitte des ersten Jahrhunderts. Ihre Echtheit gilt, wenn wir vielleicht den Hebräerbrief und die Pastoralbriefe ausnehmen, heute so gut wie allen Kritikern als zweifellos. Die vier sogenannten „großen Paulinen", d. h. der Römerbrief, die beiden Korintherbriefe und der Brief an die Galater, sind nach dem allgemeinen Urteil der Kritik so glänzend bezeugt und sicher datiert (um das Jahr 60), daß man selten eine besser beglaubigte historische Quelle finden wird. Wenn man aber einen einzigen Brief als echt zugibt, muß man alle andern als echt anerkennen: Form, Inhalt und Sprache sind so urwüchsig, daß sie den gleichen Verfasser mit Evidenz verraten. Diese Paulusbriefe setzen nun bei ihren Adressaten, also zunächst bei den hellenistischen Christengemeinden, wie die obengenannten Schriften bei den judenchristlichen Gemeinden, ganz zweifellos den Christusglauben voraus. Dieser Glaube umschließt nach den Briefen das irdische Leben Jesu, von dem sie viele Einzelzüge berichten, und die göttliche Natur des ewigen Gottessohnes, der von jeher in „Gottes Gestalt" und „Gottes Gleichheit" vor allen Geschöpfen existierte, der wahre Gott, zu dem der Vater gesagt hat: „ Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt", der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens, der das All trägt durch sein allmächtiges Wort, der in Gehorsam gegen den Vater Mensch geworden, Jesus, in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, der nach vollbrachter Erlösung zur Rechten sitzt der Majestät des Allerhöchsten, Gott über alles, hochgelobt in Ewigkeit, Jesus Christus, unser „Herr", wie Paulus zweihundertmal sagt: der Herr ist er, der über alles herrscht, der einzige Herr, wie Iahve, der Herr des Opfers, der Empfänger göttlicher Anbetung, der Herr ohne jede Einschränkung, in Natur- und Gnadenordnung: er ist Gott selbst. Es ist wirklich unmöglich, zu leugnen, daß die Urkirche um die Mitte des ersten Jahrhunderts an den menschgewordenen, ewigen Gottessohn glaubte; wie die paulinischen Gemeinden, so die andern.

Die Eigenart dieser urchristlichen und allchristlichen Tatsache verdient noch eine kurze Würdigung. Der kirchliche Glaube an Christus ist nicht eine tote Formel, nicht ein versteinertes Dogma, sondern Leben und Kraft. Er bekennt sich zu dem herrlichen, ganz einzigartigen Christusbild der Evangelien; vergebens suchen wir nach einem solchen Bild in dem, was die Geschichte berichtet über das Werden, die Literaturen, die Religionen der Völker und Menschen. Der Christusglaube bekennt sich zu Jesus Christus, dem wahren, dem einzigen Menschen, dem Gottmenschen, neben dem jeder klein wird, den man an seine Seite stellt, den man um so mehr bewundert, je mehr man ihn kennen lernt, der einen unerhörten Einfluß auf die Menschheit ausübte, der zahllosen Menschen Lebensinhalt, Kraft, Vorbild gab und innige, treue, opferfreudige Liebe entzündete bei allen, die als ehrliche Christen je seinen Namen getragen haben. Und wer bekennt diesen Glauben? Wir finden viele einfache Leute, die keine wissenschaftliche Bildung haben, die schlicht und recht weitergaben, was sie von ihren Ahnen übernommen; wir finden alle

Martyrer, die für diesen Glauben gestorben sind; alle Heiligen, die diesen Glauben gelebt haben mit Selbstüberwindung und Opfermut; alle wahren Konvertiten und Bekehrten, die sich vom Irrtum oder Unglauben zu Christus wandten, bezwungen von den Gründen, die sie von seiner Gottheit überzeugten. Dann sehen wir zahllose Gelehrte, einen hl. Augustinus, einen hl. Thomas von Aquin, alle Theologen, die ihren Glauben genau kannten, die seiner Erforschung Leben, Talent, Wissen und Arbeit geweiht, die für ihren Glauben Opfer, nicht selten große und größte Opfer gebracht und ihm trotz aller Befehdung die Treue bewahrt haben. Es ist dieser Christusglaube sodann das Bekenntnis der Kirche selbst, die zu allen Zeiten Christus verkündet und lehrt, durch ihn betet und wirkt, in ihm gründet und lebt.

Das ist die Tatsache des Christusglaubens. Sie läßt sich nicht wegleugnen. Sie muß erklärt werden.

Die Christusgläubigen erklären sie so: Gott selber hat seinen Sohn in dem Selbstzeugnis Jesu Christi geoffenbart und ihn beglaubigt durch die übermenschliche Vollkommenheit und Heiligkeit seines Lebens und Lehrens, durch das göttliche Siegel im Wunderwirken und Weltgeschehen. Dieses Zeugnis Jesu haben die Christen von Geschlecht zu Geschlecht treu bewahrt und weitergegeben. Wenn wir diese Lösung annehmen, bekommen wir freilich etwas ganz Unerhörtes, etwas ganz Göttliches: keine religiöse Sage der Menschen, keine philosophische Spekulation hat jemals zu lehren gewagt, daß der unendliche Gott leibhaftiger Mensch geworden sei. Wenn wir es annehmen auf das verbürgte Wort des allwissenden und allwahrhaftigen Gottes hin, dann ist die Tatsache des Christusglaubens ohne allen Zweifel restlos erklärt.

Lehnt man aber diese Erklärung ab, dann ergeben sich Unmöglichkeiten: dann macht man das Neue Testament zu einem unverständlichen Torso, die christliche Urgemeinde zu einer Gemeinschaft von törichten Schwärmern, welche ihren Zeitgenossen und Lebenskameraden, den Schreinergesellen von Nazareth, als wahrhaftigen Gott anbeteten; dann macht man die Geschichte von zwei Jahrtausenden zu einem unbegreiflichen Rätsel, trägt in Christentum und Kirche einen klaffenden Widerspruch zwischen Leben, Wirken und Sein, erklärt Gott selber, den unendlich Heiligen, zum Beschützer und Lehrer von Sünde und Götzendienst. Dann muß man zu irgend einer der unbewiesenen Theorien greifen, die seit 150 Jahren im Gegensatz zu den tatsächlichen Gegebenheiten, ohne philosophische, geschichtliche und theologische Begründung, in bunter Fülle und gegenseitigem Widerspruch das „Christusproblem" ohne die Gottheit Christi zu lösen versuchen. Man müßte dann als logische Konsequenz das Ungeheuerliche hinnehmen, was die Entwicklung des Problems tatsächlich gezeitigt hat, daß Jesus ein Geisteskranker oder ein ungeschichtliches Sagengebilde, das Christentum ein fruchtreicher Baum ohne Wurzel, ein Segensstrom ohne Quelle gewesen wäre.

Kann man das alles nicht, dann muß man die Tatsache des Christusglaubens so erklären, wie zwei Jahrtausende sie erklärt haben und auch die sachliche, leidenschaftslose Forschung unserer

Tage sie als wissenschaftlich notwendig erwiesen hat: die tatsächliche, notorisch überlieferungstreue Überzeugung der Christen seit der Mitte des ersten Jahrhunderts, zwanzig bis dreißig Jahre nach Jesu Tod, kann nur auf die glaubwürdige und zuverlässige Aussage des geschichtlichen Jesus Christus zurückgeführt werden[1].

Dichtung — Volk — Gott

Von Johannes Kirschweng.

Wir haben vor kurzem eine kleine Reise unternommen, die von Freiburg über Straßburg und Lothringen der heimatlichen Saar zuführte. Beim Abschied standen wir noch einmal vor dem Freiburger Münster. Das fröhliche Leben des Marktes rauschte zu dem schlanken und doch machtvollen Turm empor, und für den, der tiefer hörte, war es das Leben des ganzen gesegneten alemannischen Landes, das zu diesem Turm hindrängte und das Geheimnis umwogte, das er so kühn und ragend verkündigt.

Ein paar Stunden danach näherten wir uns Straßburg, und wie ein Schiff über dem leichten Gekräusel ruhiger Wogen schwebt, so schwebte das Münster über dem Häusergewoge der wunderschönen Stadt. Die schlichten Dorfkirchen, denen wir begegneten, waren dagegen wie kleine Boote, die von dem Riesenschiff kommend das Meer der Ebene durchfuhren und den Bergbächen folgend auch noch die Höhen hinauf gelangten, um die Schätze des Schiffes bis zu den Heimatgrenzen zu tragen. Der Eindruck aber, daß dieses Wunderwerk die Mitte des Landes und des Volkes sei, es auf geheimnisvolle Weise zusammenhalte und segne, dieser Eindruck war noch viel stärker und zwingender, nachdem wir eingetreten waren. Wie ein wirkliches Meeresschiff dem in seiner Weite Irrenden als eine Stadt erscheinen kann, so erschien jetzt das Münsterschiff als die heimliche und eigentliche Stadt des elsässischen Landes. Den sie Durchschreitenden oder in ihr Stehenden und Knieenden meinte man anzusehen, daß sie hier nicht nur die Heimat ihres Glaubens, sondern auch die Heimat ihres Volkstums, die Heimat ihrer Heimat, wenn ich so sagen soll, beglückte.

Das grüßte dann aber von Münster zu Münster, von Volk zu Volk und von Seele zu Seele. Wie wundervoll ist es doch, wenn eine Landschaft so gekrönt ist von Münster und Turm und ein Volkstum von einem ehrfürchtig durch die Jahrhunderte bewahrten Geheimnis.

Als wir dann in das stillere und schwermütigere Lothringen kamen, schauten wir vergeblich aus nach einer solchen Krönung. Aber als wir

[1] Eingehende wissenschaftliche, aber jedem Gebildeten verständliche und leicht lesbare Darlegung und Begründung der kurzen Andeutung des vorstehenden Aufsatzes findet der Leser in dem neuen Buche des Verfassers, das sich nach Anlage und Methode eng an das frühere, „Die Kirche unseres Glaubens", anschließt: Ludwig Kösters, Unser Christusglaube. Das Heilandsbild der katholischen Theologie. gr. 8° (354 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. M 5.—, in Leinen geb. M 6.50.

danach fragten, oder wenn schon kein baulicher Mittelpunkt sich finden ließe, nach einem geistigen forschten, da nannte uns der Kundige den Namen des Mannes, in dem sich seit einiger Zeit auf schöne Weise die Kräfte des deutschsprachigen Lothringen verkörpern, die Kräfte des Glaubens, der Überlieferung, der in alle Höhen und Tiefen reichenden Heimatliebe, den Namen nämlich des Hambacher Pfarrers Dr. Louis Pinck. Er hat deutlich gemacht, daß sein Volk auf stillere, aber vielleicht auch auf unzerstörbarere Weise als andere ein Denkmal seines Wesens und seiner Seele geschaffen hat in seinen Liedern. Man kennt die drei gewichtigen Bände „Verklingende Weisen", die dadurch zustande kamen, daß Pinck die von den ehrwürdigsten Lothringer Greisen und Greisinnen gesungenen Lieder aufzeichnete. Aber jetzt haben wir, von seinem rührend bescheidenen Aufnahmeapparat wiedergegeben, auch einige von den Stimmen selber hören dürfen. Es knatterte und kratzte eine Weile, aber dann erhob sich aus dem Geräusch heraus eine ein wenig brüchige, aber immer noch klangvolle Stimme, die ein bis jetzt noch nicht veröffentlichtes Lied sang. Es war darin etwas Fremdes, aber doch auch unsäglich Vertrautes, so wie wenn einem plötzlich aus fast vergessenen Bildern die eigene Jugend zunickt. Es war ein Klang darin wie aus der Minnesänger- und aus der Kreuzfahrerzeit, und man verstand wahrlich den Stolz des Lothringers, dessen Volk jene ferne Zeit in ein paar schlichten Versen, in ein paar zwischen Schwermut und Jauchzen schwebenden Tonfolgen festgehalten hat.

Da den Schreibenden aber in dieser Zeit schon die Gedanken beschäftigten, deren Kern in der Überschrift genannt ist, schien ihm, diese Begegnung und dieses Erlebnis seien wohl würdig, zum Ausgangspunkt der Betrachtung gemacht zu werden. Ein Stamm, dessen Volkstum durch politische Geschehnisse aufs schwerste gefährdet wurde, der keine glanzvolle, äußerlich sichtbare Hochburg dafür besitzt, der in seinen Bemühungen, er selber zu bleiben, längst nicht so bekannt und anerkannt ist wie der elsässische Nachbarstamm, besitzt dieses Volkstum doch auf unverlierbare Weise und verkündet es anmutig und mit der in Jahrhunderten reif und süß gewordenen Schwermut in seinen Liedern.

Sie gehören freilich auch dem Reich der Musik an, aber das Wort ist in ihnen doch das Erste und Entscheidende; die Melodie ist in diesen Volksliedern ja fast nichts als die Verdeutlichung des Klanges, der dem wahren Gedicht stets innewohnt. Und das läßt sich mit Gewißheit sagen, daß das deutschsprachige Lothringen, das in der deutschen Literaturgeschichte kaum einen Raum einnimmt, mit bestem Recht auf die Volkslieder als auf seine Dichtung hinweisen kann.

Diese Verbindung von Dichtung und Volkstum, die uns hier als eigenes schönes Erlebnis begegnete, bedarf an sich freilich kaum mehr einer Einführung. Sie ist überall in den Außengebieten des deutschen Volkstums uneinnehmbarer Festungsturm und unversiegbarer Quell, und im Reich selber gehört sie zu den Selbstverständlichkeiten, auf die niemand mehr verzichten will. Die Zeit der literatenhaften Beziehungslosigkeit, die ja übrigens, wie man weiß, im geistigen Reich eines Heinrich Federer, eines

Peter Dörfler, einer Handel-Mazzetti, eines Leo Weismantel niemals geherrscht hat, diese Zeit ist vorbei, und die oft genug krankhaften Zukkungen des nirgends gebundenen kleinen Ich werden, und sei es auch in der begabtesten Darstellung, nicht noch einmal als Bibel des 20. Jahrhunderts sich aufplustern können wie vor noch nicht langer Zeit der Ulysses von James Joyce. Niemand will mehr mit dem Dichter zu tun haben, der nicht mit seinem Volk zu tun hat, der nicht in ihm verwurzelt ist und aus ihm die Kraft seines Werkes schöpft. Ja, heute kann es sich zuweilen schon als nötig erweisen, daß jene, die schon immer die Verbindung mit dem Volkstum als lebensnotwendig für die Dichtung verkündigten, nunmehr die Persönlichkeit des Dichters gegen übertriebene Formulierungen und übertriebene Auffassungen in Schutz nehmen müssen, gegen jene nämlich, die Dichter und Dichtung als reines Ergebnis völkischer Gegebenheiten betrachten wollen, vergessend, daß auch das Volk immer neu beschenkt wird von dem, der die Völker geschaffen hat und erhält. Wir Christen glauben, daß die Persönlichkeit grundgelegt wird durch die Erschaffung der unsterblichen Seele in jedem einzelnen Menschen, und der Nichtchrist wird dies doch anerkennen, daß über der Begegnung zweier Blutströme, aus der das neue Leben wird, das Irrationale der Liebe steht und neue Größen der Furcht oder der Hoffnung, der Drohung oder Verheißung in die Rechnung wirft. Um wieviel weniger noch dürfte diese Erwägung — sei sie christlicher oder unchristlicher, aber edelmenschlicher Herkunft — bei der Betrachtung des Dichters vergessen werden, dessen eigentliche Gnade und eigentlicher Lebenssinn das ποιεῖν, das Neuschaffen, ist.

Darüber hinaus wird eine vernünftige Betrachtung des Verhältnisses von Dichtung und Volkstum vor allem nicht außeracht lassen dürfen, daß zwischen beiden eine dauernde Wechselwirkung geschieht. Der Dichter empfängt vom Volk und das Volk vom Dichter.

Was empfängt der Dichter?

Der Dichter empfängt von seinem Volk an erster Stelle das Geschenk des Blutes. Das Blut ist nicht der einzige Faktor der Volkwerdung und nicht der einzige Reichtum des Volkslebens, aber ein sehr wichtiger. Durch ihn am meisten wird die Einmaligkeit, das Sosein des Volkes bestimmt. Der Dichter empfängt also diesen Strom, der nun in ihm Stimme werden und reden will, empfängt in ihm Lachen und Weinen, Fluchen und Beten der Vergangenheit. In dem Singenden unserer Tage regen sich kraft dieser Gabe Hirten, Bauern, Krieger und Weise der Vorzeit. Tausend Seufzer und tausend Lächeln haben verlangt, Lied zu werden und sich im Lied zu befreien, und es ward ihnen nicht gegeben. Tausend tiefste Erlebnisse durften keinen andern Ausdruck finden als ein seliges oder erschrockenes Verstummen. Aber alles das wurde bewahrt in dem ewig weitergegebenen Strom des Blutes. Nichts ging verloren, alles sammelte sich und wurde mählich reif, bis endlich der Singende erstand. Es ist ein ergreifender Gedanke, hinter dem wahren Dichter die langen Reihen der Männer und Frauen zu sehen, deren Erbe er in sich trägt, und die leben, leiden und kämpfen mußten für ihn. Vielleicht daß auch einmal in

einem Geschlecht vor Jahrhunderten schon eine Stimme gesungen hat und nun wieder erklingt; vielleicht, daß eine herrschende Stimme, die vor langem zum Kämpfen und Töten aufrief, sich so geläutert hat, daß sie nun in großem Gesang die Liebe verkündigt und den Gott der Liebe.

In dem Geschenk des Blutes an den Dichter liegt sicher einer der Gründe, die dazu beitragen, die geheimste Tiefe unseres Seins aufzurühren, wenn die Stimme des Dichters an unser Ohr tönt. In der Tatsache dieses Geschenkes ist grundgelegt, daß er mit brüderlicher Stimme zu uns redet und daß er die tiefste Brüderlichkeit zwischen den Söhnen seines Volkes zu wecken vermag. Es ist also ein großes und heiliges Geschenk, und auch um des Dichters willen ist zu fordern, daß es nicht verfälscht, sondern in seiner Reinheit bewahrt werde.

Das zweite Geschenk des Volkes an den Dichter ist seine Geschichte. Geschichte aber bedeutet die Bewährung des Blutes im Kampf, die Bewährung seines Bündnisses mit dem Geist. Wie die Menschwerdung und die Vollendung des einzelnen sich nur so gestalten kann, daß sein Blut immer überstrahlt und durchdrungen wird von der Gewalt des Geistes, so geschieht auch die Volkwerdung nur in der stets erneuerten Begegnung des Blutes mit dem Geist. Nur das Volk hat eine wirkliche Zukunft, ja wirkliches Leben in der Gegenwart, das beidem sein volles Recht gibt. Das Volk, das sein Blut verrät, begeht Selbstmord an seinem Leibe, das Volk aber, das den Geist verrät, Mord an seiner Seele. Der Dichter, der von seinem Volk das Geschenk der Geschichte empfängt und darin die ihm selber schon längst persönlich gestellte Leib-Seele-Aufgabe als eine völkische, muß fühlen, was in seiner Zeit mehr bedroht und inniger zu verteidigen ist.

Geschichte ist auch Wachstum an der äußern Welt. Das kann Kampf sein, aber es kann auch brüderliche, bereichernde Begegnung sein. Der Sinn der Grenze ist nicht Feindschaft, sondern Ordnung und aus der Ordnung erwachsend Schönheit und Leben. Nicht immer müssen die Völker Heere von Waffenträgern einander begegnen lassen. Es können auch einmal Heere von Sängern sein, oder Heere von Bauern, oder Heere von Betern. Und abermals: der Dichter, der von seinem Volk das Geschenk der Geschichte empfängt, empfängt es in dem verpflichtenden Sinn, der in dieser Bedeutung eingeschlossen ist.

Geschichte ist aber nicht nur Begegnung mit der Welt, sondern auch Begegnung mit Gott, Begegnung nicht nur mit dem Geist, sondern auch mit dem Heiligen Geist, mit dem Geist des Herrn, der das Volk gewollt, der sich ihm geoffenbart und ihm sein Gesetz gegeben hat.

Der ehrfürchtige Wille zu dieser ewig sich erneuernden Begegnung schließt in sich eigentlich erst die Anerkennung der Konkretheit der Geschichte. Diese Konkretheit besagt, daß Gott der Welt nicht nur immanent ist, sondern sie transzendiert, und daß er aus seiner Transzendenz heraus sich geoffenbart hat in seinem Sohn Jesus Christus. Seit jenem großen Advent der Völker, in dessen Licht wir eigentlich erst Volk geworden sind, kann Geschichte nur mehr sein „post Christum natum", und wer glaubt, sie anders sehen, bejahen und vollenden zu können, der

verneint damit die seiende und wirkende Mitte der Welt. Der entfernt aus der geheimnisvollen Frucht der Geschichte ihr Kernhaus, das doch allein Sinn und Fruchtbarkeit und Erfüllung enthält.

Das Geschenk der Geschichte in seiner Ganzheit verstanden — und nur in seiner Ganzheit verstanden ist es Geschenk und nicht Fluch — schließt dies alles in sich ein, schließt in sich ein auch das Fortleben Jesu Christi und der Offenbarung Gottes durch ihn in der Kirche.

Aber wie, wenn die nun einmal nicht wegzuleugnende und in ihrer unendlichen Bedeutung nicht zu verkennende Begegnung unseres Volkes mit der Kirche ein furchtbarer Irrtum wäre? Es soll hier auf diese Frage, die heute so oft gestellt und oft so erschreckend leicht beantwortet wird, die Antwort nur gegeben werden aus dem Glauben an den Sinn unseres Volkslebens heraus. Wo bliebe dieser Sinn bei einem Irrtum von anderthalb Jahrtausenden? Wer auch am Webstuhl der Geschichte sitzt: Gott oder das Schicksal oder die Weltseele — wenn das Gewebe von anderthalb Jahrtausenden erst wieder Faden um Faden aufgelöst werden müßte, weil alles verkehrt wäre, weil man Fäden zusammengebracht hat, deren einer den andern bis in den Grund zerstört, es wäre ein wahnsinniger Weber oder einer, dessen Bosheit abgründiger ist als alles.

Und wenn das für die Vergangenheit zu sagen ist, wäre nicht auch an der Zukunft zu verzweifeln? Wenn tausend Helden und Heilige, Könige und Weise jenem entsetzlichen Irrtum erlegen wären, welche Evidenz wäre groß genug, welches Genie überzeugend genug, um den neuen Weg vor dem unglücklichen Volk zu rechtfertigen? Mag kommen, was will, wir stehen in keiner frühen Weltstunde mehr, und wer will es wagen, in einer späten so Ungeheures zu beginnen? Ich wiederhole: es ist eine Antwort nur aus dem Glauben an unser Volk. Man weiß, wie andere wir noch haben, wie strahlende und zuversichtliche.

Nein, die Begegnung unseres Volkes mit der Kirche ist alles andere als ein Irrtum, und innerhalb der Geschichte unseres Volkes ist auch die Geschichte der Kirche ein wundervolles Geschenk an die Dichter, auch an die noch, die es nicht ahnen, auch an die noch, die den Namen der Kirche nie in den Zusammenhang des Geschenkes, sondern immer nur in den des Fluches bringen würden.

Nicht nur in dem äußern Bezug, daß sie ihnen Bilder über Bilder, Themen über Themen liefert, Kampf und Heldentum, Sieg und Niederlage, sondern in einem viel tieferen noch.

Jean Paul hat von Straßburg das schöne und traurige Wort geprägt, daß man in ihm den Franzosen eine ganze Stadt zur Übersetzung ins Französische überlassen habe. Nun, die Kirche hat wahrlich das Germanische nicht zur Übersetzung ins Römische angenommen, sondern zur Vollendung ins Deutsche, und das ist ihr Geschenk, aus dem auch die noch leben, die ihr fern sind und ihr innerstes Wesen nicht ahnen.

Aber auch ihr Bilderbuch — da schon einmal das Wort genannt ist — ist das bunteste, aufregendste und großartigste, das auf dieser Welt einem Schauenden in die Hand gegeben werden kann. Es sind auch schwarze Seiten darin, angefüllt mit Verbrechen und Grauen. Die

Kirche hat sie aus ihren Geschichtsbüchern nicht herausgerissen. Sie hat nur mit demütiger und dankbarer Hand darunter geschrieben: „Misericordia Domini, quia non sumus consumpti!" Sie hat keine Ausgabe „ad usum delphini" veranstaltet, und so darf sie sich wohl, nicht nur um ihretwillen, sondern auch um des Volkes willen dagegen wehren, wenn man eine Ausgabe „ad usum advocati diaboli" gewissermaßen herstellt, indem man in der primitivsten Weise gerade nur jene schwarzen Blätter zusammenstellt und sie als die Geschichte der Kirche ausgibt.

Ich glaube, daß es die Pflicht eines christlichen Deutschen in dieser Zeit ist, das in aller Klarheit auszusprechen und so Rechenschaft und Bekenntnis abzulegen. Auch hier ist ja das Gesetz der Grenze nicht als ein Gesetz der Feindschaft zu verstehen, sondern als ein Gesetz der Klarheit und Ordnung, das auch die Pflicht der Liebe in sich schließt.

Das dritte Geschenk des Volkes an seinen Dichter ist das Geschenk der Sprache. Es schließt die beiden andern Gaben in sich ein, die des Blutes und der Geschichte. Nirgends drückt sich der Rhythmus des Blutes so klar und selbstverständlich aus wie in der Sprache, und wenn wir vorhin sagten, daß der Dichter, indem er das Blut seines Geschlechtes empfängt, alle Bemühungen, alle Kämpfe, Leiden und Segnungen der Generationen empfange, so ist nun zu sagen, daß ihm dieses Geschenk zum zweiten Mal werde in der Sprache, da aber geläutert noch und geklärt, weil eben in der Sprache schon Blut und Geist sich notwendig begegnen.

Aber auch die Geschichte ist in der Sprache enthalten. So, daß man an den einzelnen Entwicklungsstadien der Sprache die Entwicklung des Volkes ablesen kann und in der fertigen, aber immer noch wachsenden, das fertige, aber immer noch wachsende Volk erkennen.

Es gibt eine kleine Dichtung, in der ein Knabe mit der blauen Kerze unter der Oberfläche der Erde den Schatz der Heimat findet: Kronen und Zepter, Bischofsstäbe, Kelche und Monstranzen. So vermag man gewiß auch mit der Leuchte der Liebe unter der Oberfläche des Sprecherdreichs den Glanz und den Reichtum der Vergangenheit zu finden, und auch hier ist es nicht nur der Glanz der Könige, sondern auch der Glanz Gottes und der Heiligen. Die Kirche mit ihren großen Predigern, mit ihren Lieddichtern und ihren emsigen und ehrfürchtigen Mönchen ist auch aus der Entwicklung der Sprache nicht fortzudenken.

So aber, in ihrer lebendig gewachsenen Fülle, hat die Sprache einem Hölderlin gedient und einem Nietzsche, einem Mörike und einem Freiligrath, einem Eichendorff und einem Körner. Sie hat ihnen gedient, oder sage ich lieber: sie hat sie gesegnet, die ihr im Geist der Ehrfurcht und Liebe, im Geist des Dienens selber begegneten. Sie ist reich genug, die Mutter Sprache, für alle ihre Söhne, für die im Norden und im Süden, für die Stillen und die Stürmischen, für die Männer und die Frauen.

Das Volk, das seine Sprache in das Herz und in den Mund des Dichters hineinlegt, überliefert ihm freilich nicht nur ein unendliches Geschenk, sondern auch eine unendliche Verantwortung. Es gibt keinen wahren Dichter, der sich ihrer nicht bewußt wäre, der sich die Zusammenhänge, die wir nannten, nicht immer lebendig erhielte.

Darin liegt auch die Verurteilung für alle die, denen die Muttersprache nicht viel mehr war als ein Idiom der Weltsprache, als ein an sich ziemlich gleichgültiges Mittel der Verständigung, der Propaganda oder der Aussage irgend welcher Art. Diejenigen, die ihre Dinge geradesogut in einem ordentlich gelernten Französisch oder Englisch hätten sagen können, haben im Grund dem lebendigen Volk nichts mehr zu sagen.

Blut, Geschichte und Sprache also sind die Geschenke des Volkes an seinen Dichter. Was hat der Dichter dem Volk zu geben? Wir nennen zuerst das Allgemeinste: die Bereicherung des Welt- und Lebensgefühls. Der Grund für diese Möglichkeit liegt in der Einmaligkeit der dichterischen Erscheinung. Der Dichter — wenn anders er dieses großen Namens würdig ist — ist das fühlende, singende Herz seines Volkes. In diesem Herzen geht die Welt mit jedem Tag neu auf, entfaltet die Schöpfung Gottes, deren Schau und liebende Bewunderung eine unserer großen Aufgaben ist, immer mehr ihre hinreißende Schönheit.

Seit Johann Wolfgang v. Goethe sein Mondlied in das deutsche Volk hineingesungen hat, seitdem also zum ersten Mal die Verse erklangen:

Füllest wieder Busch und Tal
Still mit Nebelglanz,
Lösest endlich auch einmal
Meine Seele ganz —

seitdem hat das urdeutsche Erlebnis der Mondnacht ganz neue Tiefe und ganz neues Gewicht bekommen.

Ebenso ist es bei Eichendorff mit dem Erlebnis des Wanderns und der Ferne. Wie farbig und wie mit dem Zauber unendlicher Sehnsucht erfüllt ist es seit seinen Liedern! In wie vielen Sommernächten, die die Verlockung der Ferne herzutrugen, mögen wohl seine Verse schon aufgerauscht sein:

Das Herz mir im Leibe entbrennte.
Da hab' ich mir heimlich gedacht:
Ach, wer da mitreisen könnte
in der herrlichen Sommernacht!

— mögen aufgerauscht sein und dem Sehnsüchtigen doch eine Erfüllung seiner Sehnsucht zugetragen haben, die im Lied und im Geist.

Seit Mörikes „Altem Turmhahn" aber ist die deutsche Stubenseligkeit inniger und heimeliger noch geworden, mehr noch als vorher eine Zuflucht des Leibes nicht nur, sondern auch der Seele.

So gibt es aber seit Rilke ein tieferes, geheimnisvolleres Verhältnis zu den Dingen überhaupt.

Sage dem Engel die Welt, nicht die unsägliche
...sag' ihm die Dinge!

Die Bereicherung des Welt- und Lebensgefühles aber bedeutet für das Reich des Völkischen auch eine Verlebendigung der Landschaften und Stämme über ihren äußern Bereich hinaus. Durch Storm etwa wird Heide und Meer Schleswig-Holsteins allen Deutschen geschenkt, durch Annette

v. Droste-Hülshoff das stille und träumerische Westfalen, durch Fontane die Mark Brandenburg, durch Wiechert die unendlichen Wälder des deutschen Ostens, durch Peter Dörfler das schwäbische Bauernland.

Das gleiche gilt auch für die geistigen Landschaften. Wir glauben — um gleich eines der wichtigsten Beispiele zu nennen — nicht, daß es Aufgabe des evangelischen oder des katholischen Dichters sein könnte, das eigentlich Evangelische oder eigentlich Katholische seiner Herkunft und seiner Lebenslandschaft zu verschweigen. Er soll es sagen! aber so sagen, daß es nicht trennt, sondern verbindet. Ist nicht Wilhelm Raabes evangelischer Hungerpastor ein Buch, in dem alle guten Deutschen, seien sie katholisch oder evangelisch, sich finden können? Und ist es nicht ebenso mit „Des alten Pfarrers Woche" der Annette? Wer meint, er sei es der Volksgemeinschaft schuldig, die besondere, ihm aufgetragene Weise zu verschweigen, auf die er sie verwirklicht, der macht für seinen Teil die Volksgemeinschaft arm und unehrlich. Der Dichter aber, der aus der Fülle seiner wirklichen Welt diese Wirklichkeiten nicht feige verbannt, der dient dem echten Leben und der echten Gemeinschaft seines Volkes.

Über allen dem Leben zugewandten Einzelwirkungen des Dichters aber wölbt sich groß und strahlend die Verkündigung der Lebensliebe und des Lebenswillens selber.

„Wie es auch sei, das Leben, es ist gut!"

Die zweite Gabe des Dichters an sein Volk ist die Bewahrung seiner Substanz im intensiven Sinne, oder sagen wir einfach: die Bewahrung seiner Seele. Das Volk ist immer wieder gefährdet wie der einzelne, und wenn es in seinen äußern Erfolgen bis zu den Sternen griffe, dann gälte ihm wie dem einzelnen doch immer noch die Mahnung: Was nützt es, die ganze Welt zu gewinnen und Schaden zu leiden an seiner Seele! Das Volk ist souverän, aber seine Souveränität hat ihre ewigen Grenzen in der Verantwortung vor Gott. Der Träger dieser Verantwortung aber, der Künder jener Mahnung, ist der Dichter. Weil beides im Lärm untergehen müßte, ist er zuerst einmal der Rufer zur Stille, der Weggeleiter zu den Müttern, zum Quellgebiet der Tiefe, aus dem das Volk sich erneuert. Dieser Aufgabe werden vielleicht nicht immer oder nicht einmal oft die gleichen frühen Lorbeeren geflochten wie manchen andern, aber wenn einmal die innere Geschichte des Volkes geschrieben werden wird, dann wird man erkennen, was an Rettung und Bewahrung ihrer Erfüllung zu danken ist. Weiß man nicht, was Friedrich v. Spee seiner Zeit bedeutet hat oder Paul Gerhardt? Ist es nicht wie ein Wunder, daß die zarten gläubigen Lieder des letzteren in den Schrecknissen des Dreißigjährigen Krieges aufgeklungen sind? Waren sie nicht ein tapferes Bekenntnis der gottvertrauenden Seele zu den Kräften der Stille und der Besinnung auf die letzten Dinge? Ist nicht eigentlich die Überwindung des Dreißigjährigen Krieges in einer Dichtung zustande gekommen, im „Simplicius Simplicissimus" Grimmelshausens? Gewiß, das Buch enthält noch alle Schrecknisse und Greuel des Krieges, alle Grausamkeit und Unmenschlichkeit, Laster und Schande, aber über allem geht von neuem die große heilige Ordnung auf, wachsen Glaube und Liebe einem neuen Tag entgegen. Sind nicht Goethe,

Schiller und Hölderlin in eine Zeit der größten Verflachung hineingeraten, in eine Zeit, die unter anderem wirklich auch die deutsche Sprache als ein etwas zurückgebliebenes europäisches Idiom betrachtete, das man nur allzu gerne mit dem vollendeteren des französischen vertauscht hätte? Ist nicht aber in ihnen wieder dem Volk das Wunder der eigenen Seele aufgegangen?

Nach den Freiheitskriegen hat eine sehr enge dynastische Betrachtungsweise den tieferen Erfolg dieses Kampfes zu vernichten gedroht: haben da nicht die Dichter die Flamme des Reichgedankens hoch aufschlagen lassen?

Das Reich kam, anders freilich, als jene es erträumten, und dann geriet die Seele des Volkes in all die Gefahren hinein, die mit dem Wort „Gründerzeit" angesagt werden und in den Bauten jener Zeit noch sichtbar sind. Aber da gab es dann einen Raabe und einen Fontane. Einen Raabe, der die Urkräfte der deutschen Seele: Schlichtheit, Gläubigkeit, Frömmigkeit, aufgehen ließ wie einen neuen Morgen, der in der Hochzeit des sich aufplusternden Reichtums ein Loblied auf die Armut zu singen wagte! Einen Fontane, dessen leise Ironie nie ohne Güte ist und dessen gütige Ironie also den Dingen unmerklich das rechte Maß zurückgewinnt.

Nach dem letzten Krieg aber, als die deutsche Seele am meisten vom Verderben bedroht war, da war uns ein Ernst Wiechert, ein Alverdes, ein Carossa, ein Dörfler, ein Weismantel, eine Gertrud v. Le Fort gegeben. Und wer außer Gott vermöchte zu sagen, was durch die stille Tat des Dichters in diesen Jahren alles gerettet wurde?

Das dritte Geschenk des Dichters an sein Volk ist die Bewahrung seiner Substanz im extensiven Sinne, seine beständige Zusammenfassung über den Bezirk der im Reich wohnenden Volksgenossen hinaus. Es ist das Schicksal des deutschen Volkes, daß es nicht all seine Kinder unter einem Dach haben kann, und in manchen Fällen ist es dazu noch so, daß die unter einem fremden Dach Lebenden, die doch einmal als Lehrer und Helfer zu den Fremden kamen, in ihrem Volkstum bedrängt und aufs äußerste gefährdet werden.

Da aber ist abermals der Dichter der große Retter. Stern und Fahne des Volkstums ist die Sprache. Der Dichter aber ist der Bewahrer ihrer Herztöne, derjenige, der sie sprechend und in ihr singend ihre unendliche Liebesmacht über der Fremde aufgehen läßt, wie es sonst niemand vermöchte. Die Dichter des Reiches gehören allen Deutschen, wie auch die des Auslandsdeutschtums dem ganzen Volk gehören. Diese aber gerade sagen ihr besonderes Volkstum mit besonderer Innigkeit aus, sie gliedern es fest und unauflösbar in das Gesamtvolkstum ein, sie wecken in den Deutschen im Reich das Gefühl der Brüderlichkeit, in denen da draußen das Gefühl der Geborgenheit, des Wohlaufgehobenseins in der mütterlichen Wärme des Gesamtvolkes. Sie auch bringen am stärksten zum Ausdruck, daß der deutsche Staat zwar auf Land und äußeres Gebiet, auf die äußere Zugehörigkeit von deutschen Menschen verzichten kann, nie aber das Volk selber auf ihre Herzen, auf ihre Seele.

Je inniger die Dichter ihr eigenes Volkstum verteidigen, desto eher sind

sie imstande, zur Welt zu reden. Goethe hat ganz gewiß die Welt für Deutschland erobert, wie Homer für Griechenland und Shakespeare für England, und das ist das Wunder des Geistes, daß die Eroberungen sich nicht beeinträchtigen, sondern erhöhen.

Es wird deshalb auch nur ein vorübergehender Zustand sein, wenn in den außerdeutschen Buchläden zuweilen ausschließlich die Bücher jener deutschen oder doch deutsch schreibenden Schriftsteller zu sehen sind, die darauf verzichtet haben, das deutsche Schicksal weiter auf sich zu nehmen. Vermittler zwischen den Völkern vermögen nur die zu sein, die das Geschick des eigenen Volkes tapferen und entschlossenen Herzens tragen, die für sich keine Insel der Seligen wollen, die nicht Deutschland hieße.

Wir sind am Ende. Wir haben gesehen, wie notwendig und unzerstörbar das Verhältnis von Dichter und Volk, von Dichtung und Volkstum ist. Wie können nun wir, die wir Volk sind, dem Dichter dienen, oder sage ich lieber: ihm helfen? Indem wir immer mehr und immer bewußter Volk werden. Volk, das sein Blut und die Gesetze dieses Blutes heilig hält. Volk, das seine Geschichte in ihrer unverfälschten Gesamtheit erkennt, bejaht und erfüllen will. Volk, dem seine Sprache heilig ist, das in dieser Sprache brüderliche Gemeinschaft in sich selber schafft, das in dieser Sprache sein Leid und seine Liebe singt und das endlich in dieser seiner Sprache zu Gott betet, der es erschaffen hat und der allein sein Schicksal in gütigen und mächtigen Händen trägt.

Zwischen Kosmos und Chaos

Von Erich Przywara S. J.

Mit seinem Werk „Idee und Existenz" ist Hans Heyse[1] als dritter zu den zwei Philosophen der Existenz gestoßen: Martin Heidegger[2] und Karl Jaspers[3]. Mit Martin Heidegger teilt er die Deutung der Antike und die Sichtung der Wahrheit vom Sein her. Von Karl Jaspers scheidet er sich durch seine Gegenstellung gegen Kierkegaard und seine Ablehnung jeglicher Transzendenz. Aber in der Lebenshaltung (auf die alle Existenz-Philosophie schließlich sich rückführt) geht er mit beiden einig. Jaspers betont ein Stehen „im Angesicht der hoffnungslosen Furchtbarkeit des wirklichen Daseins" (Philosophie III 82): „die Chiffre der Ver-

[1] Hans Heyse, Idee und Existenz. (363 S.) Hamburg 1936, Hanseatische Verlagsanstalt. M 12.80. — Aus dem früheren Schrifttum Heyses sind beigezogen: Einleitung in die Kategorienlehre; Inaugural-Dissertation, Leipzig 1921. Der Begriff der Ganzheit und die Kantische Philosophie, München 1927. Die Idee der Wissenschaft und die deutsche Universität. Über Geschichte und Wesen der Idee des Reiches, Königsberg 1934. (Der erste dieser beiden Vorträge entspricht der Sache nach gleichzeitig dem Aufsatz „Philosophie und politische Existenz", in: Kantstudien 1935, S. 1—12; der zweite entspricht „Idee und Existenz", ebd. S. 345 ff.) — Idee und Existenz in Kants Ethiko-Theologie, in: Kantstudien 40 (1935) S. 101—117.

[2] Vgl. diese Zeitschrift Bd. 115, Juli 1928, S. 252—262. Ebd. Bd. 119, April 1930, S. 4—7.

[3] Vgl. diese Zeitschrift Bd. 123, Juni 1932, S. 152—161.

ewigung im Scheitern wird hell, wenn ich nicht scheitern will, aber zu scheitern wage" (ebd. 223). Für Heidegger „enthüllt sich (das Nichts) als zugehörig zum Sein des Seienden" (Was ist Metaphysik? 26), und darum kann „nur auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts... das Dasein des Menschen auf Seiendes zugehen und eingehen" (ebd. 20). Für Heyse kennzeichnet sich der „Urgrund" des Seins dadurch, „daß dem Sein der Seins- und Lebensordnung in gleicher Ursprünglichkeit gegenübersteht das Chaos, der Untergang, der Verfall", wir also „nie und nirgends ‚gesichert' (sind) vor dem Blitzschlag aus dem Absoluten, den metaphysischen Gewalten des Seins" (Die Idee der Wissenschaft usw. 13). Unter dieser „Idee des heroisch-tragischen Existierens, der die Götter selbst in ihrem Untergang unterworfen sind" (Idee und Existenz 94) und darum unter der durch keine christliche oder „säkularisiert religiöse" Sicherheit aufgehobenen „Existenzangst des vom Tode bedrohten Menschen" (ebd. 177 f.), — so ist „das den tragischen Urgrund alles Daseins bejahende und sich zugleich in lichte Ordnungen emporringende Leben... der Ursprung und das Wesen des Geistes" (ebd. 300). „Das Wesen des menschlichen Existierens ... besteht in dem Erfassen und Innewerden der ewigen Gesetze des Seins und Lebens, die als lichte Welt der Ordnung dem dunklen Urgrunde entrungen und entgegengesetzt werden, in denen der Mensch sich als das erfährt, was er in Wahrheit ist" (ebd. 96).

Diese gemeinsame Lebenshaltung eines „heroisch-tragischen Existierens" zwischen „Chaos und Kosmos" (Idee usw. 94) gewinnt aber bei Heyse eine letzte radikale Konsequenz. Für Jaspers ist zwar „kein persönlicher Gott zu finden" (Philosophie III 39), aber „es ist das Wesen der Existenz, daß in ihr, zu ihr gehörig, ein Über-sie-hinaus ist" (II 145), und es „bleibt im formalen Transzendieren die Gottheit schlechthin verborgen" (III 67). Bei Heidegger läßt zwar das „In der Welt", das dem Sein als solchem eignet, keine Frage nach einem weltunabhängigen Gott zu, aber es „enthüllt sich" doch „das Wesen der Endlichkeit ... in der Transzendenz als der Freiheit zum Grunde" (Vom Wesen des Grundes 40), und „sichhineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus" (Was ist Metaphysik? 20), ja, „das Dasein muß im weltentwerfenden Überstieg des Seienden sich selbst übersteigen, um sich aus dieser Erhöhung allererst als Abgrund verstehen zu können" (Vom Wesen des Grundes 40). Für Heyse gibt es auch diese säkularisierte Form einer Transzendenz nicht mehr, — eben weil sie „säkularisiert" ist. Die platonisch-aristotelische Philosophie in der Form Augustins und Thomas' von Aquin wie die gesamte moderne Philosophie als „Säkularisationsform der antik-christlichen Synthesis" (59; vgl. 156 f.) gilt für ihn als versunken, und damit jede Rede von Transzendenz-Immanenz[4]. An ihre Stelle tritt „die Idee und der Zusammenhang der ewigen Seins- und

[4] In dieser Ablehnung nicht nur jeglicher Transzendenz, sondern der Transzendenz-Immanenz-Frage überhaupt und aller bisherigen Philosophie als säkularisiert-christlicher geht Heyse einig mit dem Neu-Positivismus der Logizisten (Schlick, Carnap). Aber während er vom „Sein im Ganzen" spricht, kennen diese nur logische Relationen.

Lebensordnung im Ganzen". „Totalität der Seins- und Lebensordnung" tritt gegen christliche (und säkularisiert christliche) „Trennung dieser Totalität in Transzendenz und Immanenz" (124). Und da Transzendenz-Immanenz in der „seelischen Innerlichkeit" erfahren werden, „durch die sich die Seele zu Gott in Beziehung setzt und ihre Ferne von oder ihre Nähe zu Gott begreift", so tritt die „letzte, jedes Opfer heischende und rechtfertigende Bindung (religio) an das Urgesetz des Seins und Lebens" (12) gegen die „seelische Innerlichkeit (Subjekt — Subjektivität)" (125). Gegen den „Spruch eines zürnenden und eifrigen Gottes" und auch gegen „das Gesetz der Liebe" tritt „das Gesetz und die Idee der kosmischen Ordnung..., die durch sich selbst gerechtfertigte ewige Ganzheit des Seins" (305). „Das Göttliche wird in der Konzeption der ewigen Ordnung des Ganzen gesucht und erlebt", indem diese „Ganzheit des Seins und Lebens ... zuletzt die beiden Grundmöglichkeiten des Seins wie des Chaos umfaßt" (305). Das Letzte ist das Schicksal. „Dieses Schicksal aber ist weder theistische Fügung, noch atheistisches Ohngefähr: sondern das Durchschreiten der Lebensordnungen, die sich die Menschen und Völker aus ihrer eigensten Freiheit und Kraft oder Unfreiheit und Unkraft, des göttlichen Grundes der Welt inne zu werden, geschaffen haben" (252 f.).

Das Besondere Heyses, im Unterschied zu Heidegger und Jaspers, ist also das „Sein im Ganzen" (132) in der „Idee der kosmischen Ordnung" (305), indem die „Idee der Ganzheit" das „Wesen der Vernunft selbst (ist), des Logos, der ratio" (88), und anderseits der „Seinsbestand des Werdens in seiner Totalität" die „Verknüpfung des Werdens mit der Idee" ist (84), und also unbedingte Einheit besteht zwischen „Theoretischem und Atheoretischem, Philosophie und Leben, Logos und Bios, Idee und Existenz" (21 usw.). So will Heyse eine Philosophie, in der Aristoteles und Kant in ihren tiefsten Ideen eins seien: die „Idee des ‚Seins als Sein' — das Sein, das ewig ist, weil es ist" bei Aristoteles, — und die „Idee der Totalität des Seins" bei Kant (288). In dieser allgemeinen Fassung ist es das Besondere Heyses schon von seiner Doktor-Dissertation her (Bern 1919 vorgelegt). Aber das Verhältnis zwischen Idee der Totalität und realer Totalität läßt eine entgegengesetzte Betonung zu. Es kann einmal gesagt werden — im Sinne einer ideativen Totalität —, daß die Idee, der Logos, in ihrer innern Einheit das eigentlich Reale seien. Es kann im Gegensatz dazu gesagt werden — im Sinne einer existenten Totalität —, daß das real Totale des Seins die Idee, der Logos sei. Die Einheit von Idee und Existenz kann einmal heißen: die Idee ist die Existenz. Und sie kann umgekehrt heißen: die Existenz ist die Idee. In beiden Fassungen ist das Über-In von Transzendenz-Immanenz wurzelhaft ausgetilgt, aber im ersten Fall zu einem radikalen Idealismus hin, im zweiten zu einem radikalen Existentialismus.

Eben so teilt sich das Schrifttum Heyses auf. — Unter dem Einfluß des Ordnungsbegriffs Drieschs und des objektiven Idealismus Hönigswalds sieht die Doktor-Dissertation „Einleitung in die Kategorienlehre" (Leipzig 1921) und das folgende Werk über den „Begriff der Ganzheit und die Kantische Philosophie" (München 1927) die eigentliche Realität

im „Logos" und in der „Idee". Die „Idee" ist „die absolute Voraussetzung alles Seins", „nicht nur das Fundament der Welt, sondern auch Gottes" (Einleitung 1). Die Korrelation zwischen Subjekt und Objekt ist hierin aufgehoben, weil die „Dinge" selber „durch die Idee" konstituiert sind und also das „Sein der Dinge ... als Gesetzes-Sein" sich darstellt (10 f.). So ist einerseits „keine Erkenntnis möglich ... ohne die Voraussetzung des absoluten Seins des Logos" (2). Anderseits gilt: „insofern" die Dinge „konstituiert sind durch theoretischen Gehalt, sind sie zugleich im Denken begründet" (14). „Der Logos selbst ist an sich und für sich in durchgängiger Bestimmtheit seiend" (3), und „das reine Gesetz des Zusammenhangs ... ist das Unbedingte selbst" (7). So liegt, wie der „Begriff der Ganzheit usw." ausführt, die „kopernikanische Wendung" der Philosophie in der Wendung von den „Phänomenen" zum „Eidos". Heyse bekennt sich mit Lask zu einem „seinstheoretischen Gehalt der kantischen Philosophie" (XIII) und entwirft demgemäß eine „Stufenfolge ganzheitlich fundierter regionaler Eidologien" (178), d. h. einen Idealismus objektiv theoretischer Gehalte. Entsprechend sieht dann auch dieser Idealismus „die maximale Synthesis der Regionen", d. h. den letzten Grund dieser in sich seienden objektiven Gehalte, in einem Ewigen Geist: dem „intellectus archetypus" Kants oder dem „actus purus" Thomas' von Aquin (132). — „Idee und Existenz" (1935) nehmen dann den gerade entgegengesetzten Standpunkt ein. Jede, auch die geringste Selbständigkeit von Theorie und Theoretischem ist letzter, folgerichtig zu beseitigender Rest des christlichen Gottes (21 ff.): „theoretische Prinzipien sind selbst abgeleitete modi existentieller Probleme" (303). War vordem das „Noumenon", d. h. das reine Wesen des konkret existierenden Dinges, das eigentliche Sein, so heißt es nun umgekehrt: „Begriff des Noumenon, das ist der Existenz" (286). Die „Idee der Wahrheit ... wird allein im Existieren frei" (33), aber nicht im Sinn einer „theoretischen" Wahrheit, sondern als „Kategorie der menschlichen Daseinshaltung", als „tiefste Form des Existierens" (57): „es geht um das Sein des Menschen als ein in der Wahrheit Sein oder in der Unwahrheit Sein" (64), und dies bemißt sich am „Zusammenhang des menschlichen Daseins mit dem Sein im Ganzen" (11).

Aber im Letzten vermag doch Heyse diese existentielle Identität nicht so rein durchzuführen wie einst die ideative. Es bleibt erstens die Spannung zwischen dem „Einzelnen als Einzelnem" und dem „Ganzen", und es ist in dieser Form die „Distanz" (χωρισμός) der „Idee", weil „die Idee ... das Ganze, die Ordnung des Ganzen" ist (86). Es bleibt zweitens die Spannung zwischen der „Idee" des „heroisch-tragischen Existierens" als der „Idee der Form" (25) und ihrer wesentlich immer neuen Verwirklichung (weil Heyse alles, was nicht reines Werden ist, als „christlich" ablehnt: 216), und so ist die „Idee der Form" „die immer wieder zu erringende kosmische Bändigung der ungeheuren und übermächtigen Gewalten des Seins" (25). Es bleibt drittens die Spannung zwischen dieser aktiven „Bändigung der ... Gewalten des Seins" und der „Bindung des menschlichen Daseins an die totale Ordnung des Seins und des Lebens" (63 u. a.). Es bleibt folgerichtig viertens die Spannung zwischen dem

(realen) „Ganzen" und der „Ordnung des Ganzen", über die Heyse tatsächlich hinweggeht, die aber unwegdeutbarer Rest ist. So aber bleibt grundsätzlich die eine Spannung, die dem Werden als Werden wesentlich ist: zwischen Idee und Verwirklichung. Dann aber bricht das verleugnete Über-In von Transzendenz und Immanenz zwischen den beiden Polen eines radikalen Idealismus und eines radikalen Existentialismus unwegdeutbar wieder auf. Und da dieses Über-In zwischen Idee und Existenz aufbricht, ist seine letzte Konsequenz unvermeidlich: zum Bekenntnis des wahren Gottes, der allein über dem werdehaften Geschöpf die wahre Einheit von Idee und Existenz ist und im Geschöpf das Ur-Sein und die Ur-Kraft aller Existenz-Werdung des Idealen[5].

Als das eigentlich Vermeinte aber steigt aus diesem Kampf zwischen radikalem Idealismus und radikalem Existentialismus das Pathos des „heroisch-tragischen Existierens" zwischen „Kosmos" und „Chaos". Es hat seinen heute wohl reinsten Ausdruck in der Kunst Josef Weinhebers. „Adel und Untergang" (Wien-Leipzig 1934), der erste seiner beiden Gedichtsammlungen der Reife, zeigt dieses Pathos in seiner unverhülltesten Spannweite: zwischen den hart und streng heroischen Stücken des Anfangs und dem wild ungebändigten Aufschrei des „Blick auf sich zurück" im Ende. „Nimm des Menschen Dunkelstes: Dies ist ewig" (18), sagen die „Antiken Strophen" grundsätzlich:

„Bittrer Becher, sei uns gesegnet! Ach, wer
leidet denn genügend — und wer denn wurde
je zu tief gehöhlt, dem die streng gespannte
Saite erbebte?" (19.)

Aber in den „Selbstbildnissen" wütet die Verzweiflung:

„Unfrei und feige: Vierunddreißig Jahre
der bittren Armut trag' ich auf dem Rücken.
Ein Joch, nicht abzuschütteln, eine wahre
und ganze Hölle: Flammen, Martern, Tücken....

Den Glauben und die Hoffnung und die Liebe,
ich mußte sie erdrosseln und begraben.
Im wüsten Trauerspiel der Geltungstriebe
als Mörder darf ich meine Rolle haben" (124 f.).

Das große Mittelstück, die „Heroische Trilogie", hat zum ersten und zweiten Teil den erhaben-herben Hymnus des Heroischen:

„Wir haben nichts als diesen Weg der Schmerzen,
den Weg des Opfers zu dem Opfersteine.

Der Kampfgewohnte wird ein Lächeln finden;
der Weise mit dem adeligen Herzen
die Stirn des Opfers mit dem Kranz umwinden" (73).

Aber in der Mitte steht als zweiter Teil das Grauen von Ottakring, dem Elendsviertel von Wien:

[5] Vgl. vom Verfasser Analogia entis I (München 1937).

„Ein ganzes Volk von Ausgestoßnen läßt
sich kunterbunt, orgiastisch wallend gehn" (59).

Und die innerste Mitte des ganzen Bandes bildet der erbarmungslose Widerspruch zwischen dem „Gesang vom Manne" (7—12) und dem „Gesang vom Weibe" (26—36): auf der einen Seite eherner Ruf ins „Dienst tun" (10), auf der andern Seite Versklavung und Fluch des rein Animalischen (wo hinein aller Adel der Frau zornig zerrissen wird, — um doch unwiderstehlich durch alle Entehrung durchzubrechen: „Dein Unsterbliches will ich ergründen": 28). So steht zuletzt auf der einen Seite der Dienst der reinen Schönheit (in der Reihe „Das reine Gedicht"):

„Hochher schimmernde Burg, die sich der Himmel baut!
Zwischen Baum und Gebüsch, hinter dem schwarzen Berg
steigst gewaltig du auf, golden die Türm' umsäumt,
Herrin über des Abends Reich" (77).

Die andere Seite aber ist die Einsamkeit:

„Heb aus dir den firnigen Wein,
gieß aus ohne Ruhm!
Jede Sehnsucht läßt allein
und jedes Heldentum.

Gürte dich so: Du hast zu gehn
zeitlos durch Unrecht und Recht;
und wenn der Gott ruft, ja aufzustehn
wider ein ganzes Geschlecht!" (130.)

Hieraus gebiert sich Größe und Dunkel der „Späten Krone" (München 1936). Im Eingang und im Schluß steht Michelangelo, wie sein Motiv bereits in „Adel und Untergang" anklang:

„Ich lebte von der Glut, die mich umglitt...
Ich ging in Trotz bis an den Rand der Nacht" (Adel usw. 96).

Der Eingang ist eine Symphonie von Sonetten um ein Sonett Michelangelos an Vittoria Colonna, das für Weinheber das Motiv des reinen Dienstes birgt:

„Was sind denn Namen? Schall. Und wenn sie alle
vergingen: Lebten nicht die großen Werke
ihr eigen Leben über unserm Leben?

Durch uns hindurch wirkt Gott in dem Kristalle,
und alle Ehr' sei, aller Ehrfurcht Stärke,
dem Bildwerk vor dem Bildenden gegeben!" (11.)

Der Abschluß ist ebenso eine Symphonie von Sonetten: um das dritte Sonett Michelangelos an die Nacht. Es wird das Gegenbild zum reinen Dienst:

„Wer könnte annoch dich besingen, Nacht?
Ich habe dich geschaut und dich bedacht.
Mich hat das große Grauen stumm gemacht.

O Nacht, die schrecklich in mein Dunkel schreit!
O Nacht, die mich mit Lust zum Ende weiht!
O Nacht, du holde, wenn auch finstre Zeit!" (127.)

Dienst und Nacht binden sich so in eins:

„Die Nacht ist groß. Ich stehe und verrichte
den Dienst im aufgelösten Heiligtume....

Die Nacht ist groß. Ich stehe und verrichte
den Dienst im leergewordnen Heiligtume" (109).

Aus diesen Eins geschieht der Anruf an den „kommenden Menschen":

„Mensch der Mitte, dich sing' ich!
Zwischen Elend und Prunk, Empörung und Dulden
wirst du zurückgehn in dich, ein Ebenbild Gottes.
Ruhend in dir
werden die Dinge beruhn und werden dich lieben,
und beglückt wirst du sein in der
Kraft des Befreiten, und dienen" (78).

In das Geheimnis dieses Menschen, in den alle zerrissene Tragik zwischen Kosmos und Chaos sich löst, führen die Linien des Bildes der „Schönheit", wie Theodor Haecker es zeichnet[6]. Die verzweifelte Härte des Dienstes überwindet sich, da das Ringen um das „Werk" nur erscheint als Dienst am seligen „Umsonst" der Schönheit: „Schönheit ist gratis, auch wenn die Arbeit und die Mühe darum, was sehr oft geschah und geschieht, geradezu ‚unmenschlich' war" (53). Schönheit in sich „offenbart ... das Überfließen des Seins" (43) und ist so „eine Weise der natürlichen Offenbarung des Glanzes der Liebe" (49), ja umgekehrt ist das „Wort Gnade, gratia, χάρις ... ursprünglich und unmittelbar daheim, nicht im Wahren und Guten, sondern im Schönen" (44 f.), und darum liegt das „Mehr" des Schönen „in der symbolhaft natürlichen Analogie des Wesens der reinen Gnade" (48). Das Schöne wird also auf der einen Seite zur natürlichen Offenbarung des „Gott alles in allem": da es „ausschließlich von der Gnade des Schöpfers kündet, ausschließlich von dem alles mitreißenden Überfließen des Unerschaffenen göttlichen Seins, ausschließlich auf dem höchsten Gipfel und im tiefsten Abgrund des Seins von Seiner gloria" (52). Eben darum ist aber, auf der andern Seite, das Schöne, in seinem geschöpflichen Sein so sehr das „Fragile" (Solger): „Nichts ist scheinbar hilfloser und ohnmächtiger in dieser Welt als Schönheit, nichts ist in der Sichtbarkeit verletzlicher als sie, darum aber auch fällt nichts leichter zum Raub des bösen Geistes als sie. Es gibt keine dämonische Wahrheit, es gibt keine dämonische Gutheit, aber es scheint wohl zu geben eine dämonische Schönheit" (78).

Diese Spannweite zwischen „natürlicher Offenbarung des Glanzes der Liebe" (49) und dieser ausgesetzten Fragilität öffnet einmal das tiefere Geheimnis der Geschlechter. „Liebe, welche die Liebe liebt", tritt im

[6] Theodor Haecker, Schönheit. Ein Versuch. (152 S.) Leipzig 1936, Jakob Hegner. M 5.80.

Geheimnis des Schönen gegen das „mysterium iniquitatis" des „Willen, welcher seinen Willen will als nackten Willen" (47). Das wird die natürliche Grundlage des liebenden „Gefallens zu Gott hin". Hierin aber hat die Frau „in einem höheren Maße als der Mann eine Wesenheit des Geschöpflichen überhaupt und steht zur Schönheit als einer Eigenheit des Seins in unmittelbarer Beziehung" (58), — wie sie eben darum aber auch (was Haecker nicht berührt, aber was wesenhaft dazu gehört) als das „schwache Geschlecht" unmittelbar zur „Fragilität" der Schönheit gehört. Dann aber gilt folgerichtig: „der Mann ist nur der Zeit nach vor dem Weibe, dem Wesen nach ist sie sogar vor ihm, wenn auch nicht ohne ihn", und „der Mann muß, als Geschöpf zu Gott hin gerichtet, etwas vom Weibe haben. Der Mann muß, um ganz den Sinn der creatura, des Geschöpflichen zu erfüllen, ‚gefallen' wollen" (58), — damit aber auch der „Fragilität" nicht mit dem Stolz des „Stoikers" und „wiedererstandenen Pelagianers" widerstehen wollen, sondern im Wort des zweiten Korintherbriefes stehen: „Wenn ich kraftlos bin, bin ich mächtig" (12, 10). — Dieselbe Spannweite enthüllt aber auch das Geheimnis der letzten Schwermut des Schönen. „Kein echter Dichter hat je die Schönheit dieser Welt geleugnet und — je verleugnet ihre Schwermut. Eine Schwermut, die doppelgründig ist und ein geheimnisvolles Paradox: der Schmerz, daß die Schönheit dieser Welt vergänglich ist, und die Einsicht, daß sie auch gar nicht wert ist, nicht vergänglich zu sein" (67). „Die Schönheit des Augenblicks kann nicht heben die Schwermut dieses Äons, sie ist ihr verfallen. Aber der Geist des Menschen ist ruhelos angelegt auf das IST und sehnt sich nach dem Augenblick, der ‚verweilt', weil er ‚schön' ist und ewiger Liebe wert" (68 f.).

So also führt zum letzten und tiefsten Mal das Ringen zwischen Kosmos und Chaos in das tiefere Geheimnis des Religiösen, nein: des Christlichen und Katholischen schlechthin. Dasselbe Wörtlein Fiat ist das stolzharte Wort des Schaffens eines Kosmos aus dem Chaos und im Chaos: „Es werde!" Dasselbe Wörtlein Fiat ist das herb-abgerungene Wort des Verzichts, da die Schönheit jeglichen Kosmos' zuletzt tiefer die „Fragilität" offenbart: „So mag es denn geschehen." Gott aber selber wird Kosmos im Chaos von Sünde und Tod und Hölle, da die „Ganz-Schöne" (tota pulchra) in der „Niedrigkeit der Magd" (Luk. 1, 48) das Fiat zu diesem Kosmos spricht, als Fiat des restlosen Aufgehens in die Liebe-Gott, die „alles in allem" wird (1 Kor. 15, 28), da sie „zu Nichts und Umsonst" wird (Phil. 2, 7): „Mir geschehe nach Deinem Wort!"

Liquidation des Mittelalters

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Neben den hohen Zeiten des Urchristentums und seiner ersten Jugendblüte hat immer das Mittelalter in seinem volksverbundenen Leben, seiner Kunst, seinen Domen, seiner Wissenschaft tiefste Bedeutung in katholischer Wertung besessen. Längst hat auch die konfessionell auf anderer

Seite stehende Forschung mit den Märchen abgerechnet, die die Zeit der Glaubensspaltung und die folgende religiöse Polemik aufbrachten. Wir wissen heute, daß die große Volksverbundenheit der mittelalterlichen Religion zwar Übertreibungen nach beiden Seiten mit sich brachte. Wir wissen aber heute ebensogut, daß die Religiosität ihre letzten Quellen gerade in dieser ihrer Volksnähe hatte. Wir wissen, wieviel Tiefes und Religiöses hier der Humanismus zerstörte, wieviel Enthusiasmus er brach, wieviel Schlichtes, Gotthingegebenes er vernichtete.

Wie sich immer in Blütezeiten des Christentums das ganze Leben frühlingsfrisch gestaltete, so auch im Mittelalter. Das Christentum als Weg, Wahrheit und Leben des Menschen zu Gott umspannt seine Totalität. Was Wunder, wenn es so auch das Gesamtgeistesleben in seinen Bann und Kreis hineinzieht, es von seiner Seite durchpulst und sich auch von ihm durchtränken läßt. War es doch immer christliche Auffassung, die letztlich erst durch die Reformation gespalten wurde, daß die Welt auch nach dem Sündenfall der Stammeltern Wegweiser und Leuchte zu Gott ist, daß sie ihr nach dem Pauluswort des Römerbriefes (1, 20 f.) der Finger zu dem Unsichtbaren des Ewigen blieb, so daß die Heiden unentschuldbar sind, wenn sie Gott in der Natur und aus der Natur nicht finden. Ja, das Urchristentum hat im Kampf gegen die mächtigen Irrlehrer der Marcioniten und den heidnischen Polytheismus immer als letzten Grund der Wahrheit und Echtheit der christlichen Gottesverbindung und Lebensauffassung auf dieses Gotteszeugnis der Natur hingewiesen. Ließ sich doch nur so allein zeigen, was wesentlich vor jeder Offenbarungsannahme liegt: daß überhaupt ein Gott lebt, der offenbaren kann. So war bereits im Urchristentum die Verbindung zwischen Theologie und Philosophie eng — bei aller Ablehnung des heidnischen Elementes der Philosophie. Das Wort Justins belegt dies stärker als viele Einzelsätze: eingeboren ist jedem Menschengeschlecht der Same des Logos (Apol. II 8, 1). Gewiß machte die Auseinandersetzung der christlichen Gedanken mit den heidnischen zu gleicher Zeit auch eine Ablehnung bestimmten philosophischen Denkens notwendig. Die pantheistische Gedankenwelt und die vielfach auch moralisch wie aszetisch andere Denkweise war dem Christentum fremd. So war es die große Aufgabe, der sich bereits die Apologeten, dann im verstärkten Maße die großen Väter der alexandrinischen Schule bis hin zu Augustin unterzogen: das natürliche tiefere Eindringen in die Geheimnisse der Natur und des Menschen und Menschenlebens für die Religion fruchtbar zu machen und umgekehrt aus dem Glaubensgut neues Licht für diese Geheimnisse zu suchen: also fruchtbare Auseinandersetzung und gegenseitiges Geben und Nehmen, da beides letztlich aus der gleichen Quelle floß: Gottes Zeugnis in Natur — in Offenbarung[1].

Selbstverständlich haben hier die Gedankengänge einzelner philosophischer Systeme in der Art des systematischen Aufbaues christlicher Wahrheiten mitgewirkt. Ein Augustin ist ohne neuplatonisches Denken uner-

[1] Vgl. H. Weisweiler, Die göttliche Tiefe des Menschen: Scholastik 11 (1936) S. 499.

faßbar. Und doch ist er nie ein „Neuplatoniker" als Christ gewesen. Der Neuplatonismus ward ihm nur die Denkform mancher ewiger Wahrheiten seines Christentums. Er ist ihm Durchgangspunkt zu Gott, wie es Clemens von Alexandrien[2] in anderem Zusammenhang einmal von der Sinneswahrnehmung ausführt: „Der Glaube schreitet durch die Sinneswahrnehmung hindurch, läßt die Meinung links liegen, drängt zum Irrtumslosen hin und ruht in der Wahrheit."

Die Form augustinischen Denkens, die unbestritten eine vertiefte Erfassung der christlichen Glaubenswahrheiten wie zugleich auch der natürlichen Schöpfung brachte, wurde die Grundform abendländischen Denkens. Es ist noch jüngst an anderer Stelle[3] gezeigt worden, wie sie in die Scholastik überging, ja wie aus ihr die Scholastik und damit das mittelalterliche theologische und philosophische Weltbild wurde. Das fiel wiederum zusammen mit einer neuen großen Blütezeit des christlichen Gesamtlebens, wie es der sieghafte Investiturstreit mit sich brachte. Auch unsere deutschen Stifte, Klöster, Abteien und Klosterschulen sind dabei in bisher ungeahntem Maße beteiligt, und eine unserer deutschen Bibliotheken, die Bayerische Staatsbibliothek in München, verwahrt in nicht weniger als 25 kostbaren Handschriften diesen Schatz des werdenden mittelalterlichen Weltbildes. In unendlicher Kleinarbeit haben hier die Gelehrten aller Länder mit unsern eigenen Landsleuten die Stücke christlicher Denkarbeit der ersten Jahrhunderte nicht nur in Katenen gesammelt, sondern zu einem einheitlichen Bild der ersten großen theologischen Summen des Mittelalters und der Weltgeschichte geformt. Aus unsern deutschen Kulturzentren seien hier nur einige Namen als Träger dieser Entwicklung genannt: in Bayern die Abteien von Windberg, St. Emmeram, Prüfening, Wessobrunn, Raitenhaslach, Ranshofen, Alderspach, Ebersberg, Benediktbeuern, Schäftlarn und St. Nikolaus bei Passau. In Franken: die Domschule zu Bamberg und die dortige Benediktinerabtei auf dem Michelsberg, Heilsbronn und Ebrach. In Österreich: die Salzburger Domschule und die Abteien St. Peter, Heiligenkreuz, Admont und Klosterneuburg. In Südwestdeutschland sind die berühmtesten Namen: Zwiefalten, Weingarten und Weißenau. Von hier kam die Kenntnis wohl auch in die benachbarte deutsche Schweiz, in der heute die Züricher Zentralbibliothek die erste Quelle aus diesem Kulturkreis besitzt. Im Rheinland konnten in Trier St. Matthias und St. Paulin neben dem Kloster der Insel Niederwerth bei Koblenz, St. Pantaleon zu Köln und St. Veith zu M.Gladbach als Stätten des neuen Strebens festgestellt werden: im westfälischen Kulturkreis seine größte Abtei: Werden. Mitteldeutschland schließt den Kreis in deutschen Landen. Die Universitätsbibliothek zu Leipzig bewahrt zwei Handschriften auf, von denen die eine aus dem alten Benediktinerkloster zu Chemnitz stammt.

---

[2] K. Prümm, Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien: Scholastik 12 (1937) S. 17.

[3] H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken. Ein Beitrag zur Verbreitung der ältesten scholastischen Schule in deutschen Landen (Münster 1936).

Mit dieser augustinisch-neuplatonischen Denkform war besonders seit der Entdeckung der gesamten Werke des Aristoteles, stärker noch nach dem Bekanntwerden der arabisch-aristotelischen Philosophie, die zweifellos mehr erdhaft gebundene des andern großen Schulgründers Athens, Aristoteles, einhergegangen — schon lange vor Thomas, der jedoch ganzen Ernst mit ihrem Einbau machte, wenn freilich auch unter starker Beibehaltung augustinischen Gedankengutes, wie es die traditionsgebundene Einstellung und der Kampf gegen übereifrige Geister der Pariser Artistenfakultät selbstverständlich machte. M. Grabmann hat vor einigen Jahren in seiner Schrift: Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung (München 1931/32) darauf aufmerksam gemacht, wie schwer dieser Kampf war und wie große Verdienste sich der Fürst der Scholastik dadurch erworben hat, daß er nicht den „Aristotelismus" übernahm, sondern ihn nur benutzte, wie einst Augustin den Neuplatonismus, um in ihm und durch ihn tiefer in Natur und Übernatur einzudringen. Daß ihm der Aristotelismus nicht mehr war, hat er in seiner schlichten und doch so großen Art im Beginn seiner Summa theologica (q. 1, a. 1) ausgedrückt, wenn er von der moralischen Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung auch für jene Wahrheiten spricht, die dem menschlichen Verstand an sich nicht unzugänglich sind: „Auch zur Erkenntnis der Wahrheiten, die von der menschlichen Vernunft über Gott erfaßbar sind, war es notwendig, den Menschen durch göttliche Offenbarung zu unterrichten. Denn die Wahrheit über Gott würde, durch den Menschenverstand allein untersucht, nur von wenigen, nach langer Zeit und unter Beimischung vieler Irrtümer dem Menschen erkennbar sein. Und doch hängt von der Erkenntnis dieser Wahrheit das ganze Heil des Menschen, das in Gott liegt, ab. Damit er so besser und leichter zur Wahrheit gelange, war es also notwendig, ihn durch göttliche Offenbarung über das Ewige zu unterrichten. Daher wurde es erforderlich, neben den philosophischen Disziplinen, die durch die Vernunft erforscht werden, auch die heilige Wissenschaft durch Offenbarung zu erhalten."

Man kann es wohl kaum treffender sagen, daß so auf der einen Seite der Philosophie kein beherrschender Einfluß auf die Theologie eingeräumt wird, ohne sie auf der andern einfachhin als unnütz beiseite zu schieben. Dieses letztere hat Thomas u. a. noch klarer in seiner Summa contra gentiles ausgedrückt, wenn er in der Einführung (q. 1, c. 9) die Art seines Vorangehens darlegt: „Zuerst wollen wir jene Wahrheiten besprechen, die sowohl der Glaube kennt, wie die Vernunft untersucht. Darüber werden wir beweisende und belegende Gründe vorlegen, die teils aus den Werken der Philosophen teils aus denen der Heiligen gesammelt sind. Dadurch wird die Wahrheit befestigt und der Gegner überführt. Dann gehen wir, um von den mehr offenbaren Wahrheiten zu den verborgeneren fortzuschreiten, zu Darlegung der Lehren über, die den menschlichen Verstand übersteigen. Hier lösen wir die Einwände der Gegner und erklären aus Beweisgründen und der Autorität, soweit sie Gott gegeben hat, die Glaubenswahrheiten." Die Philosophie ist also Beweisgrund nur bei den natürlichen Wahrheiten; aber auch hier wird schon die Offenbarung mit-

herangezogen. Diese ist alleinige Quelle für die Glaubensgeheimnisse, bei denen die Philosophie nur die Einwände lösen oder aus der Natur genommene Beispiele und Konvenienzgründe beibringen kann. Auch der letzte Grund, warum ein solcher positiver Gebrauch der Philosophie in der Theologie möglich ist, wird von Thomas hier angegeben (Kap. 8): die irdischen Dinge, von denen die Philosophie ausgeht, enthalten die Fußspur des ewigen Gottes und über Gott etwas zu erfahren, ist auch dann noch ganz beglückend, wenn es in kleinem und schwachem Maß nur geschehen kann.

Es ist also bei Thomas das gleiche gegenseitig gebende und nehmende Verhältnis von Theologie und Philosophie, wobei, wie früher, der Theologie die Vorrangstellung, wie sie der Offenbarung gebührt, eingeräumt wird. Damit ist jeder Überschätzung des „heidnischen Weltbildes" vorgebeugt, sowohl in seiner Gesamtheit wie in einzelnen Fragen — etwa der Anthropologie, der Auffassung vom Menschen. Da gerade diese Einzelfrage in letzter Zeit zur Diskussion gestellt wurde, ist es vielleicht angebracht, an ihr die Stellung des Doktor angelicus in einem konkreten Einzelbeispiel zu zeigen.

Jos. Pieper hat in seinem neuen Buch[4] auf den Eingangssatz des hl. Thomas zum zweiten Teil seiner Summa theologica hingewiesen: Weil der Mensch geschaffen ist als Ebenbild Gottes, darum bleibt jetzt, nachdem von Gott, dem Urbild, gehandelt worden ist, noch übrig, von seinem Abbild zu reden, vom Menschen. — Der Mensch, das Abbild Gottes! Tiefer führt Pieper diese Ideen des englischen Lehrers an Hand der Summa theologica, wenn er mit Thomas das christliche Menschenbild des Hochmeisters der Scholastik auf sieben Thesen bringt, in denen Thomas auf Grund der drei göttlichen und vier Kardinaltugenden das Bild vom Menschen zeichnet: „Erstens: der Christ ist ein Mensch, der — im Glauben — der Wirklichkeit des dreieinigen Gottes inne wird. Zweitens: der Christ spannt sich — in der Hoffnung — auf die endgültige Erfüllung seines Wesens im ewigen Leben. Drittens: der Christ richtet sich — in der göttlichen Tugend der Liebe — mit einer alle natürliche Liebeskraft übersteigenden Bejahung auf Gott und den Mitmenschen. Viertens: der Christ ist klug, das heißt, er läßt sich den Blick für die Wirklichkeit nicht trüben durch das Ja oder Nein des Willens, sondern er macht das Ja oder Nein des Willens abhängig von der Wahrheit der wirklichen Dinge. Fünftens: der Christ ist gerecht, das heißt, er vermag in Wahrheit „mit dem andern" zu leben; er weiß sich als Glied unter Gliedern in der Kirche, im Volk und in aller Gemeinschaft. Sechstens: der Christ ist tapfer, das heißt, er ist bereit, für die Wahrheit und für die Verwirklichung der Gerechtigkeit Verwundungen und, wenn es sein muß, den Tod hinzunehmen. Siebtens: der Christ hält Maß, das heißt, er läßt es nicht zu, daß sein Haben-wollen und sein Genießen-wollen zerstörerisch und wesenswidrig wird."

Wir brauchen nicht auf den Unterschied dieses Menschenbildes von

[4] Joseph Pieper, Über das christliche Menschenbild.

dem des Meisters der Aristotelischen Philosophie, das rein natürlich ist, keine Beziehung zu Gott und zu Christus kennt und somit in rein natürlicher Ethik stehen bleibt, hinzuweisen. Bei Thomas findet sich im Gegensatz dazu kein rein natürliches Menschenbild, noch viel weniger ein „heidnisches Menschenbild". Dennoch hat Thomas zur Bildung seines Menschenbildes von Aristoteles viele Fingerzeige erhalten. Fast in allen Quaestionen seiner Summe kommt er an der einen oder andern Stelle auf den „Philosophus" zu sprechen. So gleich zu Anfang des zweiten Teiles, also dort, wo die Abhandlung über den Menschen beginnt. Hier im ersten Artikel der ersten Quaestio gibt ihm der „Philosophus" aus dem zweiten Physikbuch die These an die Hand, daß das Ziel der Beginn und Grund aller Handlungen des Menschen und daher sein Tun zielstrebig ist.

Es war für dieses Werk des Heranziehens der alten griechischen Philosophie ein großes Glück, daß nicht nur der Einbau platonischer und neuplatonischer Gedanken vor Augustin und durch Augustin vorangegangen, sondern dieses augustinisch-neuplatonische Gedankengut auch bereits in den großen Summen vor Thomas zu einem theologischen Gesamtsystem aufgebaut war. Nur so konnte der große Wurf des genialen Aquinaten zum Einbau des stärker erdgebundenen Aristotelischen Systems in dieser Vollendung gelingen. Es war aber ein ebenso großes Glück für die christliche Theologie, daß daneben besonders im Franziskanerorden die augustinische, vor allem durch Bonaventura ausgebaute Richtung weiterbestand. Das führte in den Auseinandersetzungen der Schulen, die ja nicht nur negativ beurteilt werden dürfen, zu einem immer tieferen Eindringen in das gemeinsame göttliche Gedankengut. Es gab auch hier Tiefstände, Leerläufe, zu starkes Folgen. Aber wir dürfen ja schließlich das Große ob des Kleinen und Kleinlichen nicht übersehen, wenn wir Ideengeschichte treiben wollen.

Niemand wird leugnen, daß unter andern, längst bekannten Gründen auch ein Tiefstand echter theologischer Wissenschaft zur Reformation beitrug. Er wurde aber in der Gegenreformation wie mancher Tiefstand im sonstigen religiösen Leben erfolgreich überwunden. Die Neuherausgabe des Trienter Konzils durch die Görresgesellschaft hat der erstaunten Welt in den letzten zwei Jahrzehnten immer deutlicher gemacht, wieviele große Geister sich unter den Theologen und Bischöfen der Kirchenversammlung fanden. Das wäre nie der Fall gewesen, wenn der Verfall der Theologie vor der Reformation so allgemein gewesen wäre, wie er oft dargestellt wird. Allzu sehr hat man sich da wohl vom unheilvollen Einfluß des Nominalismus täuschen lassen. Die Konzilstheologie stand auf der Höhe der Zeit — die Schulstreitigkeiten traten bewußt und gewollt vor der großen Zeitfrage zurück. Sie allein findet in den Konzilsdekreten ihre Beantwortung — ihre wirklich wegweisende Beantwortung. Der junge Orden der Gesellschaft Jesu hat neben und an der Seite der alten theologischen Schulen seine jugendfrische, begeisterte Kraft in den Kampf geworfen. Von „Auflösung der nachreformatorischen Theologie" spricht man heute und meint damit vor allem die Jesuitentheologie. Freudig und froh wird der Orden wohl diese Bezeichnung seiner Theologie aufnehmen

als eine, wenn auch ungewollte, Anerkennung eines zeitgemäßen theologischen Strebens. Was diese „nachreformatorische Theologie" eines Suarez, Gregor von Valencia, Vasquez, Ruiz, Molina, Fonseca, Ripalda, Lugo, Esparza, Lessius, Tanner, Haunold, um nur einige Namen zu nennen, groß werden ließ, war nichts anderes, als was einst die Vorfahren getan: die göttliche Offenbarung aufleuchten zu lassen im Licht der Zeit — nicht in Auflösung der Vergangenheit, auch nicht der philosophischen Seite der Vergangenheit, sondern in ehrfurchtsvoller Fortführung derselben. Denn sie waren alle der Meinung, daß sie diese ihre göttliche Zeitaufgabe nur vollenden könnten fußend auf der Vergangenheit. In klassischer Weise hat das z. B. der heilige Kirchenlehrer Bellarmin in seinen Kontroversen gegen die Reformatoren ausgeführt, in denen er immer und immer wieder in Ehrfurcht auf sie hinweist und aus ihr in zeitgemäßer Deutung und Prägung seine Beweise nimmt.

Ihr Sinn ist somit keine „Auflösung", sondern Fortführung der Vergangenheit. Das heißt also keine bloße „Repristination", wie sie teilweise von denselben Kreisen gefordert wurde, von denen heute der Ruf nach Rückkehr zum „Urchristentum" kommt. Die Kirche ist lebendiger Leib Christi, und der ihr von Christus gegebene Geist ist nicht nur ein Geist, der sie rein negativ vor Irrtum in den unfehlbaren Entscheidungen schützt. Es ist der lebendige Gottesgeist, der das Leben seiner Kirche immer wieder von neuem jugendfrisch durchpulst. Leben aber heißt Vorwärtswachsen, heißt wohl auch still reflektierend rückwärts schauen, heißt aber vor allem mit den Kräften der lebensvollen Vergangenheit froh der Gegenwart und Zukunft leben.

Wir haben am deutschen Protestantismus den Fluch des Überbordwerfens der Vergangenheit erlebt. Zuerst im orthodoxen Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts den Fluch allzu konservativer, rein repristinierender und daher lebensferner Lehre. Dann seit dem Ende des 18. und 19. Jahrhunderts den Fluch des Gegenteils: das Ausgeliefertsein letzter und tiefster religiöser Wahrheiten an jede neue philosophische Zeitströmung. Es sei nur an den Wandel des Christusbildes erinnert: das fromme pietistische — das Schleiermachersche des religiösen Gefühls — das idealistische — das biblizistische — das kenotische — das historisierende — das religionsgeschichtliche — das bibelkritische — das psychologische — das kulturprotestantische, um nur einige Phasen und Bilder zu nennen, die einander folgten im Sturmwind der philosophischen Ansichten des Jahrhunderts. Davor hat uns auch die „Philosophia perennis" bewahrt, das in jahrhundertelanger mühsamer Arbeit aus der Schöpfung von Gott der Kirche gegebene irdische Kleid.

Das „Menschliche" der Kirche ist an dieser Verbindung von Glaube und Vernunft erneut sichtbar. Die Philosophie ist viel von dieser menschlichen Form — sie trägt ihre Mängel —, sie trägt aber auch ihr Leben. Man wird nie ob der Ausdrucksform den Inhalt vergessen dürfen, der in ihr niedergelegt ist, nicht nur protestantisch subjektiv, sondern auch objektiv. Aber man wird umgekehrt auch die Form lieben und verehren — besser noch sie verehrend ausbauen helfen wie alles Menschliche in der

Kirche, das durch die Aufnahme in das Göttliche der Kirche auch selber aus der Magdstellung emporgehoben ist — nicht freilich, um dadurch absoluten Wert zu erhalten, aber doch um als Form des Wirkens des Geistes Gottes nicht zerbrochen, sondern weitergeführt zu werden im kraftvollen Leben der Kirche dem Herrn entgegen.

Die religiöse Lage im heutigen Ägypten

Von Wilhelm Bönner S. J.

Als sich einige der ersten Anhänger des Propheten auf der Flucht vor den Quraischiten dem christlichen König von Abessinien zu Füßen warfen, sprachen sie: „O König, wir lebten in Unwissenheit, Götzendienst und Unkeuschheit; die Starken bedrückten die Schwachen; wir sprachen die Unwahrheit; wir verletzten die Pflichten der Gastfreundschaft. Da erhob sich ein Prophet, einer, den wir seit unserer Jugend kannten, mit dessen Abstammung und Lebensweise, Treue und Wahrheit wir alle wohl vertraut sind. Er lehrte uns einen Gott verehren, die Wahrheit sprechen, Treue halten, unsern Verwandten helfen, die Rechte der Gastfreundschaft erfüllen und uns von allem Unreinen, Gottlosen und Unrechten fernhalten. Er befahl uns, zu beten, zu fasten und Almosen zu geben. Wir glaubten an ihn, wir folgen ihm.“[1] Diese Worte heben den hohen sittlichen Ernst des ursprünglichen islamischen Monotheismus gut hervor und enthüllen zugleich das Geheimnis der Erweckung und Werbekraft, die er bis heute auf primitive Menschen auszuüben vermag.

Aber der Prophet hat nicht nur eine neue Religion geschaffen, er hat mit ihr ein allumfassendes soziales System so innig verquickt, daß es an dem Charakter der mohammedanischen Offenbarungsreligion teilhat und nicht ohne weiteres in die sich überstürzenden Entwicklungen des 20. Jahrhunderts hineinpaßt. Die weltliche Überlegenheit der europäischen Lebensformen scheint das soziale System des Propheten Lügen zu strafen, und damit nach Ansicht islamischer „Modernisten“ den Propheten selbst. Das ist die Tragik des erwachenden Ägyptens, Tragik nicht am wenigsten für den katholischen Beobachter des uralten Kulturlandes.

Die Sphinx, die den Reisenden am Bahnhof von Kairo grüßt, scheint sich aus ihrem rätselvollen Schlafe zu erheben. Noch suchen konservative Eiferer, besonders aus dem Kreise der Universität Al Azhar, mit kluger Anpassung den Islam als eine Theokratie auch staatlicher Geltung auszulegen, während seit dem Weltkriege die Presse und immer mehr auch die Studentenschaft der modernen ägyptischen Universität einen rein religiösen und auch im Religiösen meist sehr liberalisierten Islam vertritt. Gegenüber der früher sprichwörtlichen Unduldsamkeit des Mohammedaners berufen sie sich zur Verteidigung des Verfassungstextes vom 22. Oktober 1930: „Die Freiheit des Gewissens ist absolut. Der Staat beschützt ... die freie Ausübung jeder Religion...“, auf Koranstellen, in denen ebenfalls religiöser Zwang ausgeschlossen (2, 257) und vom Moslem

[1] Nach Earl of Cromer, Das heutige Ägypten II (Berlin 1908) 127.

gefordert wird, daß er sogar mit eigener Lebensgefahr Kirchen, Klöster und Synagogen schütze (22, 41). Im selben Sinne wirkt neuerdings auch das Beispiel des gefeierten Königs Ibn Saud von Arabien, der in allen religiösen Vorschriften unerbittlich sein will, aber im Technischen dem europäischen Fortschritt zum Ärger der Wahabiten Ostarabiens weit die Tore öffnet.

In Ägypten ist man einstweilen nicht gesonnen, nach dem Vorbilde der fast atheistisch geleiteten Türkei Islam und Staat völlig zu trennen. Die nationale Bewegung hat seit dem Jahre 1882 sogar in allen ihren Phasen und Führern stark und ausdrücklich auf den Islam und die gläubigen Teile des Volkes zurückgegriffen, die im Fellachentum das Beste verkörpern. Diese großen Massen sind heute allerdings noch zu stumpf und ungebildet, um von diesen Gegensätzen wesentlich berührt zu werden. Aber es ist auf die Dauer nicht zu vermeiden, daß die innere Zerrissenheit auch weiter ins Volk dringt, zumal da die äußere mohammedanische Lebensform auch hier immer mehr schwindet. Die europäische Kultur wird sozusagen als wertvoller, sittlicher und lebensnäher erfahren. Schließt man das Volk davon ab, so hemmt man seine Entwicklung; bringt man das Volk damit in Berührung, so untergräbt man langsam seinen Glauben. Das ist das Dilemma.

Da die europäische Kultur wesentlich auf christlichem Boden gewachsen ist und von christlichen Ideen getragen wird, ist es letztlich das Christentum, das den Sieg über den Halbmond davonträgt. Aber das ist kaum jemand bewußt. Der europäisch oder eigentlich französisch denkende Ägypter, wie er einem in Kairo und Alexandrien begegnet, ist praktisch Agnostiker, wenn er sich auch diese Bezeichnung sehr verbitten würde. Von ernsteren Mohammedanern hört man oft Worte tiefster Trauer über diese Entwicklung der Dinge.

Kairo hat über fünfhundert Moscheen, und es ist wohl keine, in der man nicht zu allen Tageszeiten betende Männer sähe, in den Abendstunden Hunderte von Männern. Das Volk ist noch religiös, aber alle bezeugen, daß wenigstens die äußern Formen des Islams dahinschwinden, und damit stirbt er auch selber langsam ab. Hier wäre also wohl für das Christentum etwas zu hoffen. Es ist ja im Lande alteingesessen. Die christlichen Kopten, die Nachkommen der alten Ägypter, wie der Name schon sagt, bilden heute ungefähr ein starkes Zwanzigstel der Bevölkerung. Sie haben jahrzehntelang die blutigsten Verzweiflungskämpfe für ihren Monophysitismus gegen die Melchiten, die Königlichen von Konstantinopel, geführt und trotz tausendjähriger Bedrückung durch die Mohammedaner sich ihr Christentum gerettet. Aber in vielem ist das Koptentum vermohammedanisiert und wohl ebenso erstarrt wie der Islam. Sieht man vom Dogma ab, von dem der Kopte nicht viel weiß, so unterscheidet sich das koptische Landvolk Oberägyptens kaum von seinen mohammedanischen Mitbürgern. Nur am Kreuz im Ort erkennt man das Christentum. Die Priester und Mönche dieser Schismatiker sind meist recht ungebildet. Die Gültigkeit der Taufe ist zum mindesten zweifelhaft. Die Anpassung an die mohammedanische Umwelt ist so weit gegangen, daß man von ihr mancherorts

Beschneidung, Hochzeits- und Begräbnisfeierlichkeiten übernommen hat; einige schismatische Klöster haben sogar den traurigen Ruhm, bis vor wenigen Jahrzehnten die ganze Welt des Islams mit Eunuchen für den Harem versorgt zu haben. Von dieser Form des Christentums kann der Islam also wenig gewinnen; viele Kopten sind schließlich offen zu ihm oder zu den protestantischen Kirchen übergetreten. Gebildete Kopten beklagen sehr den Tiefstand ihrer Kirche und ihrer Priester. Sie hatten sich deshalb aus eigener Initiative zu einer Reformbewegung zusammengeschlossen, so daß vielfach Laien im Gottesdienst predigen und auch z. B. der Leiter des koptischen Priesterseminars in Kairo ein Laie ist. Man hatte auch einen engeren Anschluß an die griechisch-orthodoxe Kirche gesucht und wollte die Theologiestudenten an die gute Universität von Athen schicken. Die neue Lage der koptischen Schwesterkirche in Abessinien aber und der Einbruch des Liberalismus in die gebildeten Kreise der Kopten haben die frohen Hoffnungen früherer Jahre stark herabgestimmt. Der durch Lektionen überladene, stundenlange Gottesdienst wirkt sehr ermüdend und trägt zusammen mit den fast 200 Fasttagen des Kirchenjahres wohl auch dazu bei, daß ein froheres kirchliches Leben nicht recht aufkommen will.

Die andern schismatischen Kirchen, die der Griechen und Armenier, haben für das religiöse Leben des Landes weniger Bedeutung, da ihre Mitgliederzahl gering ist und sie, abgesehen von der griechisch-orthodoxen Kirche, nicht straff genug organisiert sind. Besonders die Griechen haben prächtige Staatsschulen, doch wird vom Geistlichen kein Religionsunterricht erteilt, und die religiöse und anscheinend auch die sittliche Erziehung der Kinder ist ziemlich dürftig. Man hat überhaupt den Eindruck, daß der sonst angesehene griechische Priester sich nicht viel um seine Herde kümmert, wenigstens wenn man die katholische Seelsorge nördlicher Länder gewohnt ist. Da die erste heilige Kommunion und die heilige Firmung dem Kinde gleich nach der Taufe gespendet werden und regelmäßige Sonntagsmesse und häufigerer Sakramentenempfang nicht gebräuchlich sind, bietet sich bis zur Eheschließung kaum ein Anlaß, mit dem Priester in Berührung zu kommen. Das einigende Band dieser schismatischen Kirchen ist wesentlich das nationale. Ehen zwischen ihren Mitgliedern und mit Italienern sind häufig und wirken bei dem herrschenden religiösen Indifferentismus ungünstig. Im allgemeinen schaden die schismatischen Kirchen dem Ansehen des Christentums, und es entspricht durchaus nicht der Erfahrung, daß ihr liturgisch reicherer Gottesdienst auf die Orientalen anziehender wirke als der schlichtere lateinische. Die Stimmung der Griechen gegenüber der katholischen Kirche ist ziemlich ablehnend, eher neigt man zu einem Anschluß an die anglikanische Kirche.

Von ungleich größerem Einfluß auf das religiöse Leben in Ägypten sind die verschiedenen protestantischen Kirchen, trotz der geringen Zahl ihrer Anhänger. Abgesehen von der englischen Armee und den übergetretenen Kopten, die mit ungefähr 40 000 angegeben werden, mögen vielleicht 10 000 Protestanten im Lande sein. Seit der Vormachtstellung der Engländer ist ihr Einfluß gewaltig gestiegen, und nach der Aufhebung der

Kapitulationen wird er noch mehr zunehmen. Aus nationalen Gründen war die englische Regierung den zahlreichen, meist französischen Ordensschulen nicht hold, und durch einen sehr geschickten Schachzug wird es ihr auch ohne viel Aufsehen gelingen, deren Einfluß einzudämmen. Sie hat nämlich dafür gesorgt, daß die europäischen Lehrkräfte der ägyptischen Staatsschulen fast alle Engländer sind, und da nach dem Fall der Kapitulationen ein starker Druck ausgeübt werden wird (wie man jetzt schon deutlich merken kann), daß die ägyptischen Kinder die Staatsschulen besuchen müssen, wächst damit zugleich der englische Einfluß auf Kosten des französischen und leider auch des katholischen. Die beiden stattlichen Universitäten der Amerikaner in Kairo und Minjah (Oberägypten) sind zu kulturellen Mittelpunkten von ausschlaggebender Bedeutung geworden. Die Katholiken haben ihnen nichts Gleichwertiges an die Seite zu setzen, zumal da die Universität der französischen Jesuiten in Alexandrien die starken Kriegsverluste nicht wettmachen konnte. Die Bedeutung der amerikanischen Anstalten liegt nicht in gelegentlichen Übertritten von Mohammedanern oder Kopten, sondern in der Tatsache, daß sie den Auflösungsprozeß des Islams wesentlich, und zwar im ungünstigsten Sinne beschleunigen. Die Absolventen verlassen ihre Schulen als religiöse Skeptiker, und was noch vom Glauben der Väter geblieben ist, wird bei der Fortsetzung des Studiums in Amerika oder in Frankreich völlig vernichtet. Noch schlimmer wirken die vom französischen Staate bevorzugten Institute der französischen Laienmission. Sie wurden um die Jahrhundertwende von sehr einflußreichen jüdisch-freimaurerischen Kreisen im ausdrücklichen Gegensatz zu den zahlreichen Ordensschulen gegründet, und wenn sie auch nicht annähernd deren 40 000 Schüler erreichen, so tragen sie doch eine antireligiöse Stimmung und sehr liberale Anschauungen in weite Kreise des Landes. Die Schulen der orthodoxen Juden sowie die protestantischen Schulen der Engländer wenden sich ähnlich wie die der Deutschen wesentlich nur an Stammesverwandte.

Bei weitem die stärkste Gruppe nach den schismatischen Kopten bildet die katholische Kirche mit ihren verschiedenen unierten Riten. Im verflossenen halben Jahrhundert hat sie ihre religiösen und kulturellen Leistungen ansehnlich gesteigert. Seit der hl. Franz von Assisi im Jahre 1219 das Kreuzfahrerheer besuchte, das unter König Johann von Jerusalem Damiette belagerte, haben die Beziehungen der Franziskaner zum nahen Orient keine Unterbrechung mehr erfahren. Von Ägypten aus wurde die Kustodie des Heiligen Landes errichtet, so daß ein Teil Ägyptens auch heute noch als Terra sancta zu ihr gehört und dort das rote Jerusalemkreuz auf weißem Grunde an Festtagen über der Residenz des lateinischen Bischofs flattert. Die Arbeit der Franziskaner galt wesentlich der Seelsorge unter den italienischen und französischen Kaufleuten, und obgleich im Laufe der Jahrhunderte viel Martyrerblut den Boden benetzte — das letzte im Jahre 1835 —, harrten sie unentwegt auf ihrem schweren Posten aus, bis durch die Expedition Napoleons ein neues Zeitalter für Ägypten anbrach und unter der Herrschaft des großen Mehemed Ali eine Wendung zum Besseren eintrat. Heute ist die kirchliche Leitung der lateinischen

Katholiken Ägyptens in drei Apostolische Vikariate zusammengefaßt. Das älteste hat seit fast hundert Jahren seinen Sitz in der alten Patriarchalstadt Alexandrien. Von den beiden neueren untersteht eines der Lyoner Missionsgesellschaft, eines französischen Franziskanern. Die Apostolische Präfektur von Oberägypten, die schon im Jahre 1697 „in adiutorium Coptorum" errichtet wurde, untersteht heute als Franziskanermission dem Apostolischen Vikar von Alexandrien. Im Gegensatz zu der Gebietsteilung des lateinischen Ritus und der unierten Kopten, die mehrere Diözesen bilden, haben die katholischen Oberhirten der unierten Griechen, Syrer, Maroniten, Armenier und Chaldäer Personaljurisdiktion über das ganze Land. Durch den Apostolischen Delegaten steht die Hierarchie aller Riten in lebendiger Verbindung mit dem Papste.

Es gibt in Ägypten ungefähr 170 000 katholische Christen, die zur Hälfte Lateiner, und zwar überwiegend Franzosen und Italiener sind. Zahlreiche männliche und weibliche Genossenschaften der verschiedensten Nationen und Riten leiten Schulen und Krankenhäuser. Die französischen Schulbrüder allein haben über 20 000 Schüler in ihren zum Teil prachtvollen Anstalten. Ähnlich wie die Jesuiten haben sie durch ihre früheren Schüler einen gewissen Rückhalt im Volke gewonnen. Den katholischen Schulen und Pensionaten werden wegen der guten Erziehung gerne auch mohammedanische Kinder anvertraut. Groß-Kairo zählt heute an die hundert katholische Kirchen und Kapellen, in allen größeren Orten des Landes sind Kirchen, Schulen und Missionsstationen. Die katholischen Geistlichen und Schwestern sind sehr geachtet. Ihr religiöser Einfluß erstreckt sich allerdings im wesentlichen nur auf die Katholiken, abgesehen von der koptischen Mission, in der hauptsächlich Franziskaner und Jesuiten mit schönem Erfolg an der Bekehrung der Schismatiker arbeiten. Man zählt heute ungefähr 43 000 unierte Kopten. Der schon angedeutete Schulzwang zu Gunsten der ägyptischen Staatsschulen scheint dieses Werk leider ernstlich zu bedrohen. Denn da die Kopten ägyptische Staatsbürger sind, sieht man für den Augenblick keine Möglichkeit, das Hauptwerk der katholischen Koptenmission, die ungefähr 50 Elementarschulen, für koptische Kinder zu retten. Die Seelsorge unter den europäischen Christen ist schwierig, weil das Menschenmaterial, das in den großen Städten zusammenflutet, nach Herkunft, Interessen und nationalen Gegensätzen inmitten recht freier gesellschaftlicher Formen, die sich der Europäer im Orient leichter erlauben kann, einer religiösen Beeinflussung nicht günstig gestimmt ist. Doch kann jeder, der guten Willens ist, hier seine religiösen Pflichten ebenso erfüllen wie in der heimatlichen Diaspora.

Wohin werden nun alle diese mohammedanischen, christlichen und weltlichen Strömungen wohl treiben? Für russisch-kommunistische Experimente ist der Boden Ägyptens bisher unempfänglich, wie man auch den radikalen Bestrebungen der Türkei ziemlich skeptisch gegenübersteht. Das Gesetz verhängt über den Kommunisten sofortige Landesverweisung. Und dennoch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, wenn man die Typen gelegentlicher Demonstrationen beobachtet, daß es einer geschickten kommunistischen Propaganda, die sich bei den moham-

medanischen Völkern gern in ein religiös-nationales Gewand kleidet, leicht gelingen wird, in den Großstädten eine gefügige Masse zu schaffen. Werden sich aber — das scheint mir die Kernfrage zu sein — ohne das Christentum auf die Dauer in Ägypten jene sittlichen Kräfte finden lassen, die notwendig sind, um die ersehnte europäische Zivilisation durchzuführen? Aus den europäischen Verhältnissen selbst kann man darüber noch kein abschließendes Urteil gewinnen, denn der europäische Freidenker lebt in einer Tradition, die ihm unbewußt und vielleicht auch ungewollt außerordentlich viel Christliches gibt. Er wird meist der Ansicht sein, daß die Hauptsätze der christlichen Moral jedenfalls die Grundlage bilden müssen, um die Beziehungen von Mensch zu Mensch in der modernen Gesellschaft zu regeln. Ja er wird als Ideologe, der sich von der Kirche mit ihrer objektivierten Erfahrung und Menschenkenntnis losgelöst hat, nicht selten die sittlichen Forderungen theoretisch überspannen.

Dem ägyptischen Freidenker fehlt das alles. Beim Durchgang durch die europäische Bildungsmühle verliert er gewöhnlich das religiös Wertvollste des Islams: die Überzeugung vom Dasein eines liebenden Schöpfers. Aus den Ruinen seines Glaubens wird er nur das Privileg mitnehmen, leichtsinnig zu leben und Christ und Moslem geringzuschätzen. Er bewegt sich in einer Umgebung, die erschreckend dazu neigt, Gewalt, Haß und Rache zur Grundlage der menschlichen Beziehungen zu machen. Ich habe nirgendwo Menschen gesehen, bei denen Gewissenlosigkeit so anscheinend selbstverständlich alle Schichten der Bevölkerung durchsetzt wie im Tal des Nils. Überraschend schnell schleicht sich unverhüllte Selbstsucht ein, wenn die Hoffnung besteht, ungestraft zum Ziele zu kommen. Die Seele des Volkes ist durch jahrhundertelange Knechtung und Ausbeutung verderbt, und übelste Elemente europäischen Gaunertums haben ein Jahrhundert lang der Achtung des Europäers und Christen schwersten Abbruch getan. Der aufkommende Nationalismus ist zum großen Teil nur ein materialistischer Nationalegoismus ohne wirkliche Tiefe und ethischen Schwung. Was dem Ägypter am meisten nottut, ist nicht Geistesbildung, sondern Charakter. Das selbständige Ägypten wird trotz vielen guten Willens alle Mühe haben, die sittliche Kraft aufzubringen, die seine politische Stellung fordert. Der Einfluß der britischen Besatzung ging wesentlich dahin, der einheimischen Regierung die sittliche Note zu geben, ohne die eine europäische Lebens- und Wirtschaftsform unmöglich ist. Die Jahre unter Lord Cromer, da sich die englische Kontrolle bis in die Steuererhebung des Dorfes erstreckte, werden heute noch vom Fellachen als das goldene Zeitalter Ägyptens gepriesen. Es herrschte Gerechtigkeit.

Bisher wird der Geist des Christentums von den mohammedanischen Kreisen wenigstens äußerlich abgelehnt. Die hier sichtbaren orientalischen Formen des Christentums und viele seiner europäischen Vertreter bieten auch wirklich wenig Anziehendes. Gewiß wirken die christlichen Konfessionen mit ihren mächtigen Universitäten, zahlreichen höheren Schulen, großen Krankenhäusern und herrlichen Kathedralen viel Gutes

für das religiöse Leben ihrer Gläubigen, viel Gutes auch für die europäische Zivilisation, aber um einen neuen Glauben, ein neues religiöses Leben in mohammedanischen, durch Ausbeutung verderbten, völlig anders empfindenden Seelen zu erzeugen, reicht das alles für gewöhnlich nicht aus. Da ist schon besser die kleine Ordensschwester, die in der Armenapotheke die ansteckenden Eiteraugen der schmutzigen, braunen Menschen reinigt und pflegt. Ihr küssen sie die Hand und sagen: „Du bist so gut wie die Jungfrau Maria."

Der mohammedanische Händler zieht mit seinem warenbepackten Esel in die südlichen Negergebiete. Fünfmal am Tage breitet er im Gewirr des Marktes seinen Teppich aus und betet nach Mekka gewandt seine Suren. Man sieht ihn staunend und fragt, und er erzählt: „Wir lebten in Unwissenheit, Götzendienst und Unkeuschheit ... Da erhob sich ein Prophet ... Er lehrte uns einen Gott verehren ... Wir glaubten an ihn, wir folgen ihm." Und nach einigen Jahren ist das Dorf mohammedanisch. So vollzieht sich seit Jahrhunderten die gewaltige Ausbreitung des Islams in Afrika.

Wenn man aber das Leben und Treiben der zahlreichen europäischen Christen in Ägypten sieht, wird man leicht an das Wort des Herrn erinnert von den Menschen, die den Schlüssel verloren haben. Die Seele des Ägypters gehört dem tiefreligiösen Menschen, der ihn an Güte oder wenigstens an Gerechtigkeit glauben lehrt.

Umschau

Um Volk und Nation in der Heilsordnung

Man tut nicht recht, wenn man Versuche jüngerer Theologen, die Stellung von Volk und Nation in der übernatürlichen Heilsordnung aufzuweisen, als etwas wie Mode- oder gar Konjunkturtheologie abfertigt. Die wachsende Erkenntnis von der kosmischen Bedeutung Christi („In ihm ist alles erschaffen, was im Himmel und was auf Erden ist: Sichtbares und Unsichtbares, Throne, Fürstentümer, Herrschaften und Mächte; alles ist durch ihn und für ihn erschaffen. Er steht an der Spitze von allem, und alles hat in ihm Bestand"[1]), insofern als auch die gesamte Naturordnung auf ihn hin angelegt ist und deswegen auch in ihrer Geschöpflichkeit zu ihm hindrängt und seufzt[2], hat zu der heute stark erörterten Frage geführt, inwieweit man auch von einer unmittelbaren „Erfüllung" der nichtmenschlichen Kreatur durch Christus sprechen kann. Natürlich bleibt wahr, daß im Menschen, der in seiner Leib-Seelenhaftigkeit gleichsam die ganze Schöpfung, die der Materie und die des Geistes, darstellt („homo quodammodo omnia"), die außermenschliche Schöpfung irgendwie geheiligt und mittelbar erfüllt wird; aber die Frage geht darum, ob und wie man auch von einer unmittelbaren „Erfüllung" derselben sprechen kann. Wer diese Frage bejaht, sähe z. B., wie in der heiligen Eucharistie das Brot, der Repräsentant der Nahrung, die das Leben zu erhalten berufen ist, zur Entfaltung eines geheimnisvollen letzten Sinnes kommt: nicht nur irgendwie Leben, sondern ewiges Leben zu spenden. „Wer von diesem Brote ißt, wird leben in Ewigkeit."[3] Oder wie im Taufwasser, das zum Träger heiligen Pneumas wird, gleichsam alle Wasser geheiligt werden und ihren Sinn vollenden in einer weit über ihre Natur hinausgehenden und doch schon irgendwie in ihr angelegten

[1] Gal. 1, 16.
[2] Röm. 8, 23.
[3] Joh. 6, 51.

Möglichkeit übernatürlicher Aktivierung. Die Frage nach solcher Erfüllung wird nicht nur an die untermenschliche Kreatur, wie Nahrung, Wasser usw., gerichtet, sondern auch an die den Menschen umgebenden Gemeinschaften, wie Familie, Sippe, Volk, Nation, Reich, Staat, Menschheit. Kann man auch hier von einem unmittelbaren Einbau derselben in die übernatürliche Ordnung reden?

Ein Ansatzpunkt zu solchen Untersuchungen wäre unseres Erachtens zunächst bei der Familie gegeben. Ist sie doch die natürliche Urgemeinschaft und durch ein besonderes Sakrament in die übernatürliche Gliedschaft am Leibe Christi eingebaut. Hier wären die typischen Gesetze des Einbaues menschlicher Gemeinschaften in die übernatürliche Heilsordnung zu ergründen. Vielleicht, daß auch in der mittelalterlichen „Theologie vom Reiche" Ansätze gegeben sind. Sah man doch im Reich eine Art von Vermählung des Volksgeistes mit Christus und in der Königskrönung fast etwas wie ein dafür eingesetztes Sakrament. „Die Tatsache dieses öffentlichen Aktes selbst schon bedeutete für die ganz im Liturgischen lebende Zeit viel mehr als ein pomphaftes Zeremoniell und Repräsentationsschaustück. Sie ist das sichtbare Zeichen und mindestens in diesem Sinn das Sakrament der Verbindung von Religion und Reich."[4] Die Untersuchungen, mit denen wir uns im Folgenden beschäftigen, setzen bei der Gemeinschaft des Volkes bzw. der Nation an.

Vom Zeitgeschehen her, das dem Theologen die jeweilig neuen Fragen stellt, ist das zu begreifen. Wie es zu dem die Welt erschütternden Prozeß des Volkwerdens kam, ist hier nicht darzulegen. H. Zatschek, Professor an der deutschen Universität in Prag, ist jüngst[5] dem Werden des Volksbewußtseins nachgegangen. Er verfolgt es in seiner Entstehung in Italien, Frankreich, Böhmen, Polen, England und Deutschland. Zusammenfassend glaubt er feststellen zu können, daß „auch schon im Deutschland des Mittelalters ein (völkisches) Selbstbewußtsein vorhanden war, das in seinem Wesen nicht voll erfaßt wäre, wollte man es nur als Reichsbewußtsein deuten" (77). Nicht so sehr Fremdherrschaft wie etwa anderswo (Italien) oder Bedrohung durch Überwanderung (Slawische Völker) oder die Tatsache, daß der Weg zu hohen Zielen durch ein fremdes Volk versperrt war (Frankreich des Mittelalters), habe dem mittelalterlichen deutschen Volksbewußtsein sein Dasein und seine Eigenart gegeben. Es zeige im Mittelalter eine gewisse seiner selbst sichere Machtgesättigtheit. Heute sei das anders geworden, und zwar nicht nur beim deutschen, sondern bei allen europäischen Völkern. Und damit kommt auch Zatschek zu der Feststellung, daß das moderne Volksbewußtsein des heutigen Abendlandes durch eine gewisse Bedrohtheit gekennzeichnet sei.

Man kann die Lage etwa wie folgt zeichnen. Irgendwie stehen Völker vor der Notwendigkeit eines gemeinsamen, jede Autarkie sprengenden Zusammengehens. Aber der Gesellschaftszerfall, wie er der Französischen Revolution folgte, die alles auf den blutleeren Nenner „Mensch" schreiben wollte, steht warnend vor ihnen. Die neue technische Landschaft Europas, wie sie vor den Völkern liegt und in die sie hinein müssen — denn in einer absoluten Autarkie kann kein Volk verharren —, kann ohne Gefahr der Zertrümmerung und Atomisierung von dem einzelnen und den Völkern nur dann betreten werden, wenn sie sich in den urgegebenen Organismen der gewachsenen Volkseinheiten stark zusammengeschlossen haben. Es wiederholt sich unseres Erachtens im großen, was wir um die Jahrhundertwende im Phänomen der deutschen Jugendbewegung erlebten. Wie da die Jugend vor den drohenden Zersetzungsmomenten großstädtischer Zivilisation zu den Erneuerungsquellen echten gewachsenen Menschentums in Natur, Volk und Volkstum vordrang, ähnlich müssen die Völker sich vor dem, was vor ihnen sich auftut, erst auf ihre letzten unveräußerlichen Urkräfte besinnen, sich ihres Selbstandes, ihrer Autonomie bewußt werden. So ist es wohl gemeint, wenn

[4] Al. Dempf, Sacrum Imperium (München 1929, Oldenbourg) S. 147.

[5] H. Zatschek, Das Volksbewußtsein, Sein Werden im Spiegel der Geschichtsschreibung. kl. 8⁰ (105 S.) Brünn 1937, R. M. Rohrer. Kart. M 2.50.

Adam dem Buch seines Schülers Franke[6] im Vorwort die Feststellung vorausgehen läßt, daß es heute in einer unerhört neuen Weise um Volkwerdung geht. Vom deutschen Menschen von heute gelte geradezu: „Volk ist ihm autonomer Selbstzweck, jene Mitte des Seins, um die das Einzelleben kreist, auf die es wesenhaft angelegt ist und ohne die es nicht existieren kann" (5). Von diesen Voraussetzungen ausgehend, unternimmt Franke den doppelten Versuch, zunächst zu zeigen, wie „die Offenbarung des Alten wie des Neuen Bundes nicht so sehr auf das Heil des einzelnen, denn auf die Bereitung einer übernatürlichen Gemeinschaft, des Gottesvolkes, zielte" (6). Darüber hinaus wird der Nachweis versucht, „daß die im Blute Christi hergestellte übernatürliche Gemeinschaft ihren natürlichen Zusammenhängen nach wiederum völkisch unterbaut ist", „es ist in einem ähnlichen Sinn wie das Volk Israel... jedes Volk... auserwähltes Volk und vermag sich deswegen in seiner Eigenart erst dadurch zu vollenden, daß es seine Anlagen und Kräfte der Fülle Christi vermählt" (7). Wenn wir die Absicht des Verfassers mit seinen eigenen Worten wiedergeben: sein Anliegen ist „die biologische Volkwerdung in eine metabiologische, in ein ganz starkes Lebendigwerden der Wirklichkeit des Gottesvolkes einmünden zu lassen" (10). Der Schlüssel zur Aufschließung jener innersten Lebensbezogenheiten zwischen Volk und Christentum ist ihm neben der Lehre des hl. Ambrosius von der „Salus publica" insbesondere die Liturgie. Daher die Wärme, gelegentlich fast die Sakralität der Sprache, mit der die Gedanken entfaltet werden, die hier kurz angedeutet seien. „Fülle der Zeit" besage, daß nicht nur die einzelnen, sondern auch die Völker ihre Erfüllung finden, ist doch „das mystische Drama von Golgatha die öffentlichste und feierlichste Angelegenheit der Völkergeschichte" (25). Dementsprechend habe, in verchristlichender Umdeutung des vorgefundenen Kultes der „Salus publica" (vom Verfasser übersetzt mit „volkseigenem" Heil), der große Bischof Ambrosius nachgewiesen, wie das, was als Ahnung in diesem Kult enthalten war, Wirklichkeit wurde in Christi Opfertod, der „causa salutis publicae", über die Taufe als dem „sacramentum salutis publicae" und dann besonders durch das Osterfest, das „festum salutis publicae" (42). Ambrosius sage, daß „die Kirche in den Völkern wie die Seele in den einzelnen sich dem Gott Logos als dem ewigen Bräutigam vermähle" (57), so daß nach dem Verfasser ohne diese Erfüllung mit dem Pneuma Christi „kein Volk das Recht hat, sich Volk Gottes zu nenen, weil es nur durch die Kraft Christi, das Pneuma Christi die Existentialität der göttlichen Sohnschaft erhält" (64). „Darum wird es zu einem innern Gesetz, daß jede natürliche Volkwerdung ... über sich selbst hinausstrebt, daß mit ihr eine religiöse Sehnsucht verbunden ist, nach letztmöglicher Erfüllung, nach einer Volkwerdung als Gottesvolk." Hier liege auch der Grund, weswegen Volkwerdung nach dem Mythus rufe. Franke greift also hier Stapels Lehre vom Nomos (natürlich unter Ablehnung der Gleichstellung des alttestamentlichen geoffenbarten Gesetzes mit dem natürlichen Nomos der Naturvölker) auf (88). „Christus kommt als Erlöser nicht einer irgendwie abstrakten Menschenidee, sondern der aus Blut und Geist geformten Menschheit. Und so nimmt die Kirche jedes Volk in seiner Einmaligkeit, in seiner eigenständigen Existenz auf, erhält und adelt die Sonderheit, indem sie diese zur Dienstleistung am ganzen mystischen Bau, zur Gliedschaftsleistung am ganzen mystischen Leib Christi aufruft ..., diese aber wirkt bereichernd, aufbauend, verbindend" (106/107). So kommt es zum Gottesdienst des Volkes nicht nur im Sinne des Dienstes am Volk, sondern auch des Dienstes des Volkes (Genetivus obiectivus und subiectivus), anderseits auch zur Möglichkeit des Versagens, des Abfalles, zur sich wiederholenden Sünde der „Perfidia Iudaeorum", die aber auch die Zersetzung der völkisch natürlichen Substanz in sich schließe (vgl. Bolschewismus, der als Abfall von Christus gleichzeitig auch Volkszersetzung bedeute). Also bleibt die Wahl zwischen verurteilendem Endgericht oder dem Sichunterstellen unter das Königtum Christi, der

[6] Hermann Franke, Das Heil der Völker, Salus publica. 8° (160 S.) Paderborn 1937, Ferd. Schöningh. Geb. M 3.30.

in der Endzeit alles, auch die Völker, dem Vater zuführen wird.

Man wird manchen Einzeldarlegungen und der These, daß irgendwie auch die Völker sich in die von Christus gekrönte Heilsordnung hineinzustellen haben, weithin zustimmen. Wer an die Einheit des ersten und zweiten Artikels des Apostolischen Glaubensbekenntnisses glaubt, wird bereit sein, so etwas wie einen „appetitus naturalis" auch der Gemeinschaften über sich hinaus, letztlich zu Gott hin, der uns in Christus begegnet, anzunehmen. Es wäre interessant zu vergleichen, wie weit solche Gedankengänge irgendwie verwandt sind mit den bedeutsamen Ausführungen Blondels über die Notwendigkeit der Ergänzung (surcroit) aller menschlichen Aktion, hier der Volkwerdung, wie sie Grausem[7] im Anschluß an eine Bewertung von D'Eypernons Buch „Le Blondelisme" kurz darlegt. Die fortschreitende Analyse der menschlichen Handlung in ihren verschiedenen Stufen ergibt nach Blondel als Bedingung, damit sie ihrem initiativen Antrieb entspreche und ihr volles Gleichgewicht finde, die Notwendigkeit einer Ergänzung (surcroit), die, obwohl notwendig, ganz außerhalb des Bereiches menschlicher Macht liegt und nur eine freie Gabe Gottes sein kann. So sei der Mensch — und entsprechend hier in unserer Fragestellung das Volk — schließlich vor die Entscheidung gestellt, sich unterzuordnen oder, wie es von Blondel wundervoll formuliert wird, „ohne Ende zu wollen, ohne das Unendliche zu wollen".

Was hier mehr aus reflexer Erkenntnis und tiefer Analyse menschlicher Aktion heraus wächst, käme mit auf Aufstellungen hinaus, wie wir sie jüngst von M. Hieronimi, einem Sprecher völkisch erwachter junger Generation, hörten[8]. In Hieronimis Buch, das sich in seinen Streit-Spott- und Bekenntnisbriefen an junge Menschen seiner Generation wendet, bricht immer wieder, trotz aller bewußten Ablehnung, ja Bekämpfung des Christentums (man denkt unwillkürlich an die Blondelsche Unterscheidung von volonté voulue und volonté voulante), eine Schau durch, die mit Sätzen wie etwa folgenden im Brief an einen Hitlerjungen gekennzeichnet ist: „Handle! Und zwar in dem Bereich, der Deiner Hand am nächsten ist ... im Bereich des Volkes." Darüber hinaus sei zwar vorläufig nicht zu gehen! Und doch heißt es weiter: „Ich weiß, Du hast manchmal das Gefühl, Du schöbest vor Dein Weiterdenken einen Riegel, wenn Du Dich weigerst, über das Volk hinaus zu blicken. Es ist viel Richtiges in diesem Gefühl" — und nun beachte man das von uns Gesperrte: „Vielleicht aber ist es einstweilen noch besser, Du unterdrückst es." Und weiter: „Damit Du Dich aber nicht in eine menschliche oder völkisch vereinzelte Selbstherrlichkeit hineinsteigerst, ist es gut, wenn Du immer behältst: Völker sind Prismen, in denen Gott sich verschieden bricht, aber es ist immer derselbe Gott" (103). Oder im Brief an einen jungen Offizier: „Du sprichst von der Fahne unseres Volkes, mit der Du in den Tod zu gehen geschworen hast, und fragst gequält und unsicher: ‚Hat sie nicht nur einen sehr vergänglichen Wert? Was ist sie vor Gott?' Wiederum zeigst Du damit, daß Du Dich nicht selber belügst und daß Du zu uns gehörst. Denn keine Frage wird so oft von uns gestellt wie gerade diese.... Wir hören den Mißton in manchen Reden, die aus Fahnen sozusagen Gott geboren werden lassen, die von Ewigkeiten sprechen und in Wahrheit dennoch nur Zeitlichkeiten meinen, wenn auch stolze und große.... Die Fahne ist zwar ein Mittel Gottes, ein ‚Mittel zur Ewigkeit', nicht aber Gott und Ewigkeit selber.... Mehr als alles ist die Fahne. Ohne Gott aber oder vergöttlicht ist sie nichts!" (114.)

Also das Volk drängt irgendwie auch nach dem bewußt zu vollziehenden Einbau in Gott. Daß dieser Einbau sich nur über den menschgewordenen Logos vollzieht, wird für jeden Christen außer Frage stehen. Inwiefern aber die weitergehende These Frankes von der unmittelbaren Heimholung der Volksgemeinschaft zu Recht besteht, wird mit seinen Ausführungen nicht einsichtig gemacht.

Der Taufbefehl (Matth. 28, 19) mit dem Herrenauftrag, alle „Völker" zu taufen, darf sicher nicht in diesem engeren Sinn interpretiert werden, zumal

[7] Scholastik, IX. Jg. (1934) S. 116/117.

[8] Junger Deutscher vor Gott. Von Martin Hieronimi. 8° (128 S.) Frankfurt a. M. 1937, Diesterweg. Kart. M 2.40.

wenn man ihn mit der Markusstelle (16, 15), die das Evangelium an „alle Kreatur" ergehen läßt, und der tatsächlichen Aufnahme der „Völker" am ersten Pfingsttage (Apg. 2, 41) vergleicht. Alles das spricht für die unmittelbare Begegnung des Evangeliums mit dem einzelnen, und über ihn erst — also mittelbar — mit dem Volk.

Wie schwer, ja schier unmöglich sich das Gegenteil beweisen läßt, wird noch klarer bei einem andern Versuch solcher „Theologie des Volkes", wie ihn Walther Kampe[9] darlegt. Das Buch liest sich nicht so leicht wie das Frankes, erscheint uns aber für die Klärung der Frage bedeutsamer. Nicht nur wegen der Person des Verfassers, für den die dort behandelten Dinge nicht nur Theorie sind. Hat er doch, um sein Thema nicht nur mit dem Verstande, sondern auch mit dem Herzen zu studieren, sich als priesterlicher Helfer, freiwillig die Heimat verlassend, seinen volksdeutschen Brüdern in Bessarabien mit Arbeit und Person zur Verfügung gestellt. Dazu kommt, daß er nicht in einer gewissen Allgemeinheit für eine Synthese von Volk und Christentum eintritt, sondern die Dinge in wissenschaftlicher Sorgfalt mit dem Rüstzeug der traditionellen Theologie zu bearbeiten versucht. Daraus ergibt sich von selbst die Dreiteilung seines Werkes im Aufbau, zunächst „Wesensdarstellung von Volk und Nation" (also Versuch einer begrifflichen Erfassung der in Frage stehenden Gegebenheiten), anschließend: „Das Volk in der natürlichen Gesellschaftsordnung" und dann „Das Volk in der übernatürlichen Ordnung".

Beim Versuch, die Begriffe Volk, Nation, Staat abzugrenzen, werden zunächst die volkbildenden Merkmale zusammengetragen und dann definiert: „Volk im Vollsinn ist eine Gruppe von Menschen, die auf Grund gemeinsamen Bluterbes und gemeinschaftlich auf gleichem Boden erlebten Schicksals ein bestimmtes leib-seelisches Gepräge trägt, das sich in einem gesellschaftlich geschlossenen Raum durch besondere, ihm eigentümliche Formung gemeinschaftlich besessener Kulturgüter verwirklicht" (32). „Als solches ist das Volk ein Gliedstück der Menschheit, das die metaphysische Idee des Menschseins auf individuelle Weise in sinnfälliger Verwirklichung ausprägt" (a. a. O.).

In Analogie zum Einzelmenschen (!), bei dem wir von Natur, von Person und von Amt sprechen, glaubt Kampe den Unterschied, den wir der dreifachen Benennung Volk, Nation, Staat zu Grunde legen, dartun zu können. Person besagt bekanntlich mehr als Natur, besagt, daß die betreffende Natur in sich subsistiert und so — gemäß dem scholastischen Grundsatz „actiones sunt suppositorum" — Träger einer Handlung und eines Amtes sein kann. Ähnlich füge „Nation" dem zu Grunde liegenden „Volk" so etwas wie Selbstand, Subsistenz hinzu. „Totalität (nach innen: Hinrichtung auf den gesamten Wertkosmos im Gegensatz zu den nur auf einzelne Wertgebiete gerichteten partikulären Gemeinschaften der Stände) und Selbstmächtigkeit, Eigenstand (nach außen: souveräne, autarke Kulturgemeinschaft, nicht in einer höhern Einheit stehend wie Familien und Volksstämme) sind die zwei Momente, die die Subsistenz, das Auf-sich-gestelltsein, den Selbstand des Volkes ausmachen, die es zur Nation, zur geistigen Gesamtperson bestimmen" (38, 39). Wegen der ausschlaggebenden Bedeutung dieser Auffassung von Volk als einer Art Gesamtperson für alle weiteren Folgerungen sei nochmals mit Kampes Worten wiederholt: „Unsere Überlegung hat... ein Dreiecksverhältnis: Volk—Nation—Staat ergeben, das in analoger Entsprechung zu der Individualbeziehung: Natur (Wesen)—Person—Amt steht. Aus der Natur des Volkes als totalitären Geistwesens in der völligen Hinrichtung auf den Gesamtkosmos hat sich ein modal unterschiedener Seinsmodus ergeben, der das Volk in seinem Selbstand als geistige Gesamtperson Nation begründet, kraft dessen es Träger des Staatsamtes ist" (42, 43).

Diese Analogie, wonach Volk so etwas wie Gesamtperson darstellt, ist unseres Erachtens die kritischste Stelle in der Kampeschen Auffassung, zumal im Weiteren das zunächst mehr Analoghafte fast verschwindet und mit dem Volk

[9] Die Nation in der Heilsordnung. Eine natürliche und übernatürliche Theologie vom Volk. Von Walther Kampe. 8° (190 S.) Mainz 1936, Grünewald. Geb. M 4.80.

wie mit einer wirklichen Gesamtperson gearbeitet wird. Volk ist dem Verfasser Kampe der Urgrund aller andern Vergesellschaftungen, gleichsam der Mutterboden, der jede andere Gemeinschaft trägt (57), Volk der Urträger von Sittlichkeit, Sitte und Recht. „Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das sittliche Gesetz, wie es uns in der von Gottes Weisheit geordneten und gegliederten Schöpfungsordnung als göttlicher Wille entgegentritt, selbst ein aufgegliedertes Ordnungsgefüge ist und nicht ein starres System von Universalvorschriften, wie sie das Naturgesetz der Aufklärung aufstellt. Fußend auf den allgemein gültigen Grundsätzen, die wir aus der Menschennatur selber evident herauslesen können, ergibt sich eine Reihe von Teilsätzen, die sich aus den Sonderverhältnissen der beruflich und völkisch gegliederten Menschheit ergeben" (64). Auch in Bezug auf die Religion sei das Volk, nicht der Staat Träger des Gemeinschaftskultus und begründe eine religiöse Einheit, „die alle übrigen profanen Kulturbezirke mitumfaßt und adelt" (74). Kampe ist sich der Konsequenz dieser Auffassung bewußt, wenn er schreibt: „Diese Überlegungen zeigen, mit welcher Folgerichtigkeit die... bewußte Einstellung auf rein natürliche Ebene zum Gedanken der ‚Nationalkirche' führen muß" (74).

Mit dem Kommen Christi wird der religiöse Auftrag der Nationen erfüllt, indem sie sich ihm einzugliedern haben und damit zur „Übernation" erhöht werden, ähnlich wie die Individual-Menschennatur im Christen zur Übernatur geführt wird. Dabei werde nichts von den natürlichen Anlagen der Nation zerstört, ja, „die Natur des Volkes erhält erst in dieser Einigung eine Erhöhung, die sie der Vergänglichkeit entreißt und dem Ewigen einverleibt" (156). Im Mythus von einem göttlichen Stammherrn ahnen die Völker etwas von dem, was in dem Mysterium des lebendigen Hineingenommenwerdens in Christus in der Fülle der Zeit Wirklichkeit geworden ist. Freilich sei ein Unterschied zwischen Mythus und Mysterium. Mit Christus tritt eben das Ewige in die Zeit. „Wohl ist auch der heidnische Mythus ein Versuch, den Sinn der Geschichte zu enträtseln, aber ihm gelingt doch nur, etwas wesentlich Ungeschichtliches über die Geschichte zu stellen, ohne beides miteinander zu verbinden. Der ungeschichtliche Mythus eines Volkes ist keineswegs ewig, sondern durchaus zeitlich, jeder Versuch aber, ihn zeitlich zu lokalisieren, würde sofort seine Ungeschichtlichkeit aufweisen" (124). Anders das Mysterium. „Es kommt von der Ewigkeit und kehrt in die Ewigkeit zurück, aber an einem geschichtlichen Ort tritt es in die Zeit und bindet die Zeit in die Ewigkeit" (122).

Trotz vieler anregender und zu weiterem Nachdenken treibender Gedanken wird man auch die Grundthese Kampes nicht bewiesen finden. Zu einer so umfassenden Theologie des Volkes, wie sie hier versucht wird, scheint der Ansatz noch nicht gefunden zu sein. Gemeinschaften wie Volk, Nation, Reich usw. sind keine eigentlichen eigenständigen Personen wie der Mensch, und deswegen bleiben hier alle Vergleiche in Analogien stecken. Das aber bringen Kampe und Franke ihren durch Volkstum und Eingliederung in Christus verbundenen Brüdern zum erneuten Bewußtsein, daß Volk und Nation irgendwie auf Christus angelegt sind. „Eine völlige Loslösung von dem in Christus geoffenbarten Gott müßte auch das metaphysische Sein der in der Kirche einmal geheiligten Völker zerschlagen, denn es gibt wohl Heidenvölker, die vor Christus und auf ihn gerichtet stehen, nach Christus ist aber keine andere Naturreligion, kein natürliches Sein mehr in seiner Unversehrtheit möglich" (129).

Das ist die innerste Verpflichtung, mit der der Christ nicht nur um der Kirche willen, sondern auch aus verantwortlicher Verbundenheit und Liebe zum angestammten Volk sich gedrängt fühlt zu dem, was noch im Sterben der große Marschall als letzten Wunsch aussprach: „Sorgen Sie, daß in Deutschland Christus gepredigt werde!"

Theo Hoffmann S. J.

Katholische Wertung deutscher Literatur

Da sich Umstellungen im Geistigen naturgemäß langsamer vollziehen als im Wirtschaftlichen oder im Politischen, liegt der Quellgrund der deutschen Dichtung auch heute noch da, wo ihn Otto

Millers gedankenvolles Buch „Der Individualismus als Schicksal" (Freiburg 1933) mit einer Unsumme von geistesgeschichtlichen Tatsachen abgesteckt hat: in der fruchtbaren Spannung zwischen der Einzelpersönlichkeit und der Gemeinschaft (S. 318). Wer den ordnenden Ausgleich dieser stürmisch ringenden Kräfte mit Otto Miller (S. 15) in der katholischen Philosophie des Aquinaten sucht, ist weder unmodern noch undeutsch. Millers ganzes Buch ist ein glänzender Beweis dafür. So war ja auch vor hundert Jahren das katholikenfeindliche „Junge Deutschland", das gebieterisch die Dichter von der reinen Kunst in den Dienst der Politik rief, gewiß nicht deutscher als die katholische Literaturbetrachtung der damals unter großdeutscher Fahne neu auf den Plan tretenden „Historisch-politischen Blätter". Davon kann sich nun jeder durch die sorgfältige Untersuchung Josef Brunners (Die Literaturkritik in den Historisch-politischen Blättern, 1838—1923, Ohlau 1935) leicht überzeugen. Und nicht bloß dieses letzte Jahrhundert, alle Jahrhunderte unserer Geschichte erheben sich gegen die Auferweckung des sonderbaren Zweifels, ob es angeht, eine wahrhaft katholische Dichtung als durchaus deutsch gelten zu lassen.

Mit viel mehr Grund ließe sich fragen, ob heute aus dem deutschen Volke ein Dichter hervorgehen kann, der imstande wäre, sich allem Christlichen innerlich fernzuhalten. Es ist ja eine Tatsache, die kein Kenner der Geschichte leugnet, daß es vor dem Christentum wohl Germanentum, aber nicht Deutschtum gab, und daß sehr verschiedenartige Stämme gerade durch die Gemeinsamkeit ihres christlichen Empfindens zum deutschen Volksbewußtsein gekommen sind. Daher beruft sich Werner Bergengruen in einem Sammelbuche deutscher und christlicher Bekenntnisse mit Recht auf die Abfuhr, mit der Richard Euringer die Frage: „Hat das Christentum das Deutschtum verfälscht?" schlagend erledigt hat: „Nein. Es hat das Deutschtum verwirklicht."[1] In diesem Bekenntisbuche vereinigen sich dreiundzwanzig deutsche Männer und Frauen der Gegenwart, alle von literarischem Gewicht, meistens Dichter, einige Kulturphilosophen, katholische und andere Christen sehr ungleicher Färbung, und beweisen mehr noch durch Gehalt und Form ihrer Beiträge als durch ausdrückliche Versicherungen, daß es für einen heutigen Deutschen unmöglich ist, „aus dem Bereiche der christlich geformten Kultur auszuscheiden". Denn dazu müßte er, sagt Bergengruen, „alles vergessen, was er je gelernt, gehört, gelesen und gesehen hat, ja, was ihm ohne sein Wissen und Wollen von Generationen seiner Vorväter überliefert worden ist. Er müßte auf einer einsamen Insel sein Leben von vorn beginnen. Aber ich meine, auch das würde ihm nichts helfen. Nicht einmal seine Kinder würden so völlig zu Heiden werden können, wie ihm das vorgeschwebt haben mag, vielmehr wäre zu einem solchen Rückbildungsprozeß wohl eine ziemliche Reihe von Generationen notwendig" (13). Wenn aber die christliche Kultur mit dem jetzigen Deutschtum so innig verwachsen ist, versteht es sich von selbst, daß die christliche Religion, die doch Weckerin und selbst in der ödesten Kirchenferne immer noch belebende Gestalterin der christlichen Kultur ist, dem deutschen Wesen ebenfalls nicht fremd sein kann. Wie sollte ihm also gerade das katholische Christentum widersprechen, mit dem es von der Kindheit zur Manneskraft herangewachsen ist, in dem tausend Jahre lang alle Deutschen ihre seelische Heimat gefunden haben, und das auch heute noch die Hälfte der Deutschen Mitteleuropas umschließt!

Selbstverständlich muß der Katholik wünschen, daß seine Religion sein ganzes Volk und sogar die ganze Menschheit umschlösse; denn er ist ja überzeugt, daß die wahre Gottesverehrung die höchste irdische Aufgabe ist, daß nach Gottes Willen jeder Mensch diese Aufgabe in der katholischen Kirche erfüllen muß, sobald er ihre Wahrheit erkennt, und daß der letzte Sinn der Weltgeschichte im Ringen um diese Erkenntnis liegt. Nach der Richtung auf dieses höchste Ziel muß der Katholik schließlich alle Kultur, daher auch alle Dichtung bewerten. Er weiß aber, daß jede Wissenschaft

[1] Die Stunde des Christentums. Eine deutsche Besinnung. Herausgegeben von Kurt Ihlenfeld. 8° (312 S.) Berlin-Steglitz 1937, Eckart-Verlag. Geb. M 5.60.

und jede Kunst, wie das Vatikanische Konzil ausdrücklich lehrt (Denzinger 1799), schon dadurch, daß sie sich nach ihren innern Gesetzen entwickelt, die ja auf Gottes Wesen zurückgehen, ganz von selber zu Gott führt. Insofern braucht auf sehr weiten Strecken literarischer Würdigung, ja in der Gesamtbeurteilung sehr vieler Dichtungen zwischen Katholiken und Nichtkatholiken kein wesentlicher Unterschied zu bestehen, wie das auf beiden Seiten die besten literaturwissenschaftlichen Veröffentlichungen bestätigen. Wo sich aber aus religiösen Gründen folgerichtig eine verschiedene Beurteilung ergibt, ist die Erklärung dafür in denselben Unzulänglichkeiten menschlicher Veranlagung, menschlichen Erkennens und Wollens zu suchen, die auch sonst in wissenschaftlichen, staatlichen, wirtschaftlichen Fragen eine völlige Einheit aller europäischen und außereuropäischen Deutschen verhindern und doch eine lebendige Gemeinschaftsarbeit mit dem Ziele immer besserer Verständigung, zumal innerhalb desselben Staates, nicht unmöglich machen. Verschleierung oder gar Preisgabe der erkannten religiösen Wahrheit, also des höchsten seelischen Besitzes, wäre beim Katholiken wie beim Protestanten charakterlos, aber beide werden die Weisung des Bayernkönigs Ludwig I. gutheißen, an die Götz von Pölnitz in seiner aufschlußreichen Einleitung zum 16. Bande der kritischen Görresausgabe erinnert: es könne nicht geduldet werden, daß „der Religionsfriede unter den im Königreiche bestehenden christlichen Kirchengesellschaften durch böswillige Angriffe gestört, ... der Streit über abweichende Glaubenslehren in das Gebiet der Parteiwut und der Leidenschaft herabgezogen und auf solche Weise unchristliche Gesinnung gepflanzt und gefördert, der unter dem Schirme der Gesetze stehende Rechtszustand verletzt und die innere Eintracht untergraben werde“ (XXXVIII)[2].

Aber nicht nur widerspricht eine katholische Wertung der Literatur in keiner Weise dem deutschen Wesen, nicht nur verträgt sie sich durchaus mit einem den natürlichen Rechten aller Volksgenossen und den praktischen Möglichkeiten geschichtlicher Entwicklung Rechnung tragenden Fortschreiten zur deutschen Einheit, sondern sie kann dem gesamten Kulturleben Deutschlands einen besondern Gewinn bringen. Es ist doch Tatsache, daß nicht bloß der Laie, der sich in literarischen Dingen einigermaßen umsieht, vor einer verwirrenden Mannigfaltigkeit der Beurteilung steht. Der Kenner vermag einen wesentlichen Teil dieser Unstimmigkeiten auf die Gegensätze zwischen den ästhetischen und überhaupt den philosophischen Systemen zurückzuführen. Dabei wird er sich aber auch als Nichtkatholik, wenn er alles ruhig abwägt, kaum der Erkenntnis verschließen, daß sich an innerer Geschlossenheit und geschichtlich bewährter Lebenskraft kein System mit den durch die katholische Scholastik von den Griechen bis auf die Gegenwart ausgebauten philosophischen Grundgedanken messen kann. Insofern verspricht eine von diesen Erkenntnissen geleitete Literaturbetrachtung Aufschlüsse, die von anderer Seite nicht mit gleicher Sicherheit zu erwarten sind. Und das gilt nicht bloß für den irgendwie metaphysischen Gehalt dichterischer Werke, wenngleich sich bei seiner Würdigung am häufigsten der Vorteil einer von altersher die Grenzen der Jahrhunderte und der Völker einheitlich verbindenden Philosophie erweisen wird, die jeden nationalen Wert gelten läßt und jeden wahrheitsgemäß im Zusammenhang mit der gesamten Menschheit erfaßt. Aber auch auf die literarische Form fällt von der Scholastik eigenes Licht. In den fleißigen, von Professor Obenauer herausgegebenen Untersuchungen von Schwinger und Nicolai über „Innere Form und dichterische Phantasie“ (München 1935) spricht Schwinger (S. 5) vom Einfluß der scholastischen causa formalis auf Giordano Brunos Begriff der Form, verfolgt aber, wo er von Giordano Bruno ausführlicher handelt (S. 76f.), diese Spur nicht weiter. Und doch wäre hier wohl mehr Klarheit zu gewinnen gewesen als durch die von Schwinger gerühmte Prägung des Neuplatonismus oder die Krügers im Briefe an Schiller

[2] Die Einleitung ist auch gesondert erschienen: Joseph Görres und die Pressepolitik der deutschen Reaktion. Von Götz Freiherrn von Pölnitz. 8° (LXIV S.) Köln 1936, Bachem. Kart. M 1.80.

(S. 8of.). Wie die Scholastiker im Anschluß an Aristoteles (Physik, Buch 2, Kap. 3 u. 7) als Form eines Naturdinges das bezeichnen, wodurch der Stoff zu diesem natürlichen Sein innerlich bestimmt wird, so ist in einem Kunstwerke die Form alles das, wodurch der Stoff innerlich zu diesem künstlerisch wirkenden Sein wird, also Auffassung, Gliederung, Stimmung, aber ebenso die literarische Gattung eines Gedichtes, der Versbau und jedes Stilmittel. Dieser Formbegriff ist demnach umfassender und einheitlicher als die andern, und er bringt sofort zum Ausdruck, daß auch die angeblich äußere Form das innere Sein des Kunstwerkes wesentlich mitbestimmt, weshalb dann die ohnehin schwankende Scheidung zwischen äußerer und innerer Form für die Ästhetik unerheblich wird.

Damit ist nicht geleugnet, daß die Katholiken an dem allgemeinen Menschenlos des Zurückbleibens der Leistung hinter der Theorie auch in der Literaturpflege ihren Anteil haben. Zu Zeiten ist er sogar ungebührlich groß gewesen, was ebenso aus der bereits erwähnten Schrift von Brunner hervorgeht wie aus den das gesamte Gebiet von der Romantik bis zur Gegenwart gewissenhaft durchleuchtenden und reich belegten Untersuchungen Oskar Katanns („Katholische Literaturbetrachtung. Wesen und Genesis", Wien 1934). Aber seit einigen Jahrzehnten zeigt sich eine Aufwärtsbewegung so deutlich, daß sie auch von der nichtkatholischen Kritik oft festgestellt worden ist. Lebensfrisch und weltkundig führt durch dieses neue Blühen ein kleines Buch von Rall[3]. Da es mit dem 20. Jahrhundert beginnt, darf die geschichtliche Einordnung hinter eine lose Zusammenfassung der Einzelerscheinungen nach Stilverwandtschaften zurücktreten. Die Entbehrlichkeit einiger Namen besagt wenig gegenüber dem Erweis einer stattlichen Zahl katholischer Meister sprachlicher Darstellung, die literarisch und national vollberechtigt im Schrifttum ihrer Zeit stehen. Mit Recht geht Rall auch den Ausstrahlungen des Katholizismus auf die Kunst nichtkatholischer oder sehr spät zum katholischen Bekenntnis gereifter Dichter nach. Immerhin liegt dabei die Gefahr der Verwechslung dessen, was bloß den Künstler zur Gestaltung lockte, mit dem, was er auch als Mensch ehrfürchtig bejahte, gefährlich nahe, solange der Eindruck der Werke nicht durch sichere Nachrichten über das Leben ihres Schöpfers ergänzt wird. Bei Stefan George verbieten diese Nachrichten unbedingt seine Zuordnung zu katholischen Dichtern, bei Rilke steht der auch von Rall wiederholten Behauptung, er sei „als Katholik gestorben" (61), der genaue Bericht bei J. R. von Salis („R. M. Rilkes Schweizer Jahre", Frauenfeld 1936) gegenüber, daß er zwar katholisch begraben worden ist, aber während seiner letzten Krankheit außer dem Arzt und dem Pflegepersonal niemand sehen wollte und auch in seinem Testament ausdrücklich angeordnet hatte, priesterlicher Beistand sei fernzuhalten. Ebenso wäre das Persönliche wohl stärker, als Rall (S. 8f.) für gut findet, in den Fällen zu berücksichtigen, wo ein Dichter zwar ernsthaft katholisch ist, aber infolge seiner besondern Veranlagung oder aus berechtigter Rücksicht auf äußere Verhältnisse seine religiöse Haltung in seinen Werken weder ausdrücklich verleugnet, noch ausdrücklich bekennt. Nach der vorhin angeführten Lehre des Vatikanischen Konzils entspricht ja unter solchen Umständen der „weltliche" Gottesdienst dem katholischen Gedanken besser als ein in die gegebenen Verhältnisse nicht passender Versuch, ausgesprochen katholisch zu wirken. Bedeutet es denn, um nur aus der Vergangenheit ein Beispiel zu nennen, nichts für den Anteil der deutschen Katholiken an der Literatur, daß sie einen Lyriker wie Martin Greif, der in seinen Werken gar nicht als Katholik erscheint, nach seinem Glauben voll zu den Ihrigen zählen dürfen?

In dem Sinne also, daß jeder Dichter, der aufrichtig katholisch sein will und sich schon deshalb seiner Verantwortung gegenüber seiner Religion und seinem Volke bewußt ist, nun ganz nach dem Zuge seiner Begabung, ob sie ihn zu Tempelfeiern, ob sie ihn zu Maskenbällen führt, frei die Welt gestaltet, ist weiterer Fortschritt der katholischen Dichtung zu suchen, nicht durch unbedingte Verpflichtung zur innern Ein-

[3] Deutsches kathol. Schrifttum gestern und heute. Von Dr. Theodor Rall. 12° (260 S.) Einsiedeln 1936, Benziger. Geb. M 3.80

stellung auf das Göttliche im Erdenleben, „nicht durch absichtsvolle Kontroversund Tendenznovellen", wie es altmodisch und immer noch richtig Eichendorff ausgedrückt hat, „sondern einzig durch die stille, schlichte, allmächtige Gewalt der Wahrheit und unbefleckten Schönheit" (Brunner 64). Und damit im katholischen Publikum die Fähigkeit der Aufnahme wirklicher literarischer Werte und zumal die Fähigkeit ihrer Auslese aus der Masse des Unbedeutenden wachse, sollte in viel weiterem Umfange als bisher die von Oskar Katann in seinen „Aufgaben des positiven Katholizismus auf literarischem Gebiete" (Innsbruck 1935, S. 25) von neuem betonte Forderung literarischer Ausbildung des Klerus verwirklicht werden. Je mehr die Laien die Möglichkeit katholischer Blickführung auf dem Gebiete der literarischen Erziehung verlieren, desto wichtiger wird für den Geistlichen auch diese Seite seelsorglicher Betreuung. Denn gerade in der wandelreichen Welt dichterischer Gestaltung kann der geistig aufgeschlossene Katholik lernen, daß der feste Boden, auf dem er, wie Miller sagt (164); „mit seiner katholischen Existenz steht", nicht eine Kultur ist, sondern seine Kirche: die aber „hat schon manche Kulturen mitgelebt, hat sie niedergehen sehen und ist geblieben".

Jakob Overmans S. J.

Calderons Welttheater in Einsiedeln

„Allzu leicht und bequemer als zulässig fände man sich mit der Sache ab, wenn man in den Einsiedler Spieltagen lediglich eine besonders wirksame Calderon-Aufführung sähe, die überall möglich und daher zufällig in diesem Raume stand. Für wesentlich und beispielgebend halten wir hier das Wiedererwachen einer alten Spielgemeinschaft und die Rückbesinnung der ältesten christlichen Kultstätte des Landes auf die künstlerischen Pflichten, die von je mit dem Dienste der Gottheit verbunden waren." So urteilt Josef Nadler, gewiß ein Berufener.

Einsiedelns Theaterkultur reicht bis ins 12. Jahrhundert zurück. Haben auch die mittelalterlichen Mysterienspiele, die von der dramatischen Darstellung des Festevangeliums an hohen Feiertagen ausgegangen waren, zur Zeit der Glaubensspaltung ihr Ende gefunden, so hat sich hier auch die neue Blüte der geistlichen Spiele, das Barockdrama des 17. und 18. Jahrhunderts, aus der Liturgie entwickelt, nämlich aus den prunkvollen Aufzügen der Barockprozessionen. Meist waren es einfachere oder figurenreichere Pantomimen, die im Zusammenhang mit den kirchlichen Aufzügen am Skapulierfest, am Himmelfahrtstage, am Rosenkranzfest, am Fest der Engelweihe dargestellt wurden. Das Spiel lag in den Händen kirchlicher Bruderschaften und fand meist im Freien statt, manchmal in eigens gebauten Theatern. Außer in Wien und München ist nirgends vor solchen Zuschauermassen gespielt worden wie zu Einsiedeln: nicht selten sahen 10 000—20 000 Menschen zu.

Auch heute noch haftet den dortigen Festspielen eine eigene Ursprünglichkeit an: sie sind gewissermaßen nur die theatralische Ergänzung zu den regelmäßigen religiösen Festen des Kirchenjahres, die ja alle mit großem Glanz und feierlichen Aufzügen begangen werden. Darum würde man es auch gar nicht als Profanierung oder Stilbruch empfinden, wenn in der letzten Szene des Welttheaters anstatt des „Meisters" mit den eucharistischen Symbolen etwa der Abt in Pontifikalgewändern mit dem Allerheiligsten aus der Kirche heraustreten würde.

Calderons Spiel ist ja die Frucht einer kultischen,wahrhaft„gottes-dienstlichen" Grundhaltung: wie jedes geistliche Spiel eine echte „Katharsis" bewirken will, den Zuschauer im christlichen und darum wörtlichen Sinn zwingen will, „in sich" zu gehen, so führt Calderons „Welttheater" den Zuschauer in das Gesamtproblem christlichen Daseins überhaupt, des „Menschen auf Erden"; trägt doch jeder von uns etwas in sich von diesem „König", diesem „Reichen", diesem „Bettler", diesem „Landmann", dieser „Schönheit"; alles ist so ins allgemein Menschliche gehoben, daß die „Rolle" in einem gewissen Sinne nicht mehr bloß Rolle ist, sondern das eigene, vielleicht verborgene und nicht eingestandene Menschsein spielt. Und über allen thront „der Meister, unser Vater", begleitet von den Symbolen der Dreifaltigkeit. Der Lohn für die Spieler, die ihre

Rolle gut gemacht, ist die Einladung zum „großen Gastmahl", — eine wunderbare Verbindung des eucharistischen und des endzeitlichen Gedankens.

Wenn Hofmannsthal in seiner Bearbeitung, wie sie 1922 in Salzburg aufgeführt wurde, nicht nur die eucharistische Eigenart des Sevillaner Fronleichnamsspiels, sondern auch die problemlos-gläubige Grundeinstellung überhaupt vernachlässigt oder aufhebt, so muß man schon mehr von einer Ver- und Zerarbeitung reden. Gewiß sind seiner Fassung manche Vorzüge zuzubilligen: größere sprachliche Glätte — allerdings um den Kaufpreis mancher Trivialität, namentlich in den Partien des „Vorwitzes", — oder die feine Einführung des Wirkens der Zeit, die alle Spieler plötzlich altern läßt. (Hofmannsthal hatte eine Vorliebe für das Zeitproblem; man denke an die Reflexionen der alternden Feldmarschallin am Ende des 1. Rosenkavalier-Aktes!) Aber was hier und an vielen Stellen als psychologische Tiefe gemeint war, wirkt sich beim Spiel als psychologisierende Zerfaserung aus. Das Stück wird mit Reflexionen beladen, die seiner einzigartigen Größe und Eindruckskraft nur schaden. Wenn er vollends die Rolle des Bettlers benützt, um das ganze soziale Problem seiner Zeit aufzuwerfen, ohne es irgendwie der Lösung näher zu bringen, wenn er bei der Gerichtsszene jeden ernsten ewigen Urteilsspruch ängstlich vermeidet, so steht zuletzt vor uns zwar ein interessantes Zeitbild, aber vom Geiste Calderons ist auch kaum mehr ein Hauch zu spüren.

Ganz anders die Eichendorff-Fassung, die man in Einsiedeln zu Grunde legt. Hier ist alles Wesentliche von Calderon, Gedanken- und Bildgut, gewahrt; die kurzzeilige gereimte Sprache mutet zwar beim Lesen zunächst etwas primitiv an, erweist sich aber um so geeigneter für den Vortrag im freien Raum. Der Raum! Eigentlich war in Salzburg das Innere der herrlichen barocken Kollegienkirche eine selten glückliche Voraussetzung für den Erfolg, aber durch die „Humanisierung" des Spieles selbst konnte sich dieser so günstige religiöse Rahmen nicht genügend auswirken. Die Naturbühne in Bad Godesberg 1926 gab mit ihren gewaltsam in die Landschaft hineingestellten gotischen Kulissen eben nur „Kulisse". Dem Ideal viel näher kamen die Aufführungen am Portal der Wiltener Stiftskirche (Innsbruck) vor einigen Jahren. Hier aber, in Einsiedeln, ist schon der Raum Symbol: durch das verstreute Dorf mit seinen winkligen Gassen geht es gegen Osten bergan zum Heiligtum — ein Weg durch die Welt zu Gott. Dazu die prachtvolle Barockfassade Kaspar Moosbruggers als Hintergrund, großartig und schlicht zugleich, eine unvergleichliche Spielbühne vor dem Kirchentor, siebzig Meter breit und fünfzig Meter tief, eingerahmt durch die zwei Viertelskreise der Arkaden, die den sanft ansteigenden Platz umgreifen, besonders günstige Hörbarkeit, und über allem der nächtliche Himmel (das Spiel beginnt erst um neun Uhr abends)! Das Heiligtum im Hintergrund ist aber nicht bloß eine „Kulisse" besonderer Art, sondern wirklich Anfang und Ende des Spieles. Aus der Kirche heraus kommen der Meister und seine Engelscharen zu Beginn, da die Welt zum Spiel aufgerufen wird; von dorther kommen sie ein zweites Mal zum eucharistischen Hochgesang und zum Gericht, und dorthin ziehen alle durch das Tor der Ewigkeit wieder ein. Auch geistig ist die Klosterkirche Ausgangspunkt des Spieles: es wäre nicht denkbar ohne den geistigen Hintergrund einer tausendjährigen Klostergeschichte. Von dorther hat das Volk die Anregung aufgenommen und sie in die Tat umgesetzt.

Das Volk: denn das Spiel wird nicht von einer Gruppe Berufsspieler getragen, knüpft sich an keinen wie immer gearteten Starnamen, sondern wächst in schlichter Namenlosigkeit aus der Volksgemeinschaft des Dorfes, der Waldstadt heraus. Genannt wird nur — mit Recht — der Spielleiter: Dr. Oskar Eberle-Luzern, und als Spieler: das Volk von Einsiedeln. Wirklich das Volk; denn bei jeder Aufführung sind an die siebenhundert Menschen beteiligt. Eine solche Volksbewegung kann nicht, auch wenn man wollte, aus rein geschäftlichen Beweggründen erklärt werden. Gewiß spielt die Sorge ums tägliche Brot auch in Einsiedeln, dem Wallfahrts- und Fremdenort, ihre Rolle, aber sie allein würde nicht die vielen Hundert zu einer Einheit zusammenschweißen, wie es die Spielgemeinschaft tatsächlich tut. Wir haben hier noch einen der immer sel-

tener werdenden Fälle jener religiösen Spiele, die in starker, ursprünglicher Weise an ihren Boden gebunden sind und auf ihm zu vollendeter Eigenart emporwachsen, ohne von den weltlichen Kräften, von dem Trieb nach Industrialisierung unserer Zeit verschlungen zu werden. Und nur darum ist es möglich, daß jeder Zuschauer sich das Urteil von Prof. Dr. Faesi zu eigen machen kann: „Wenn das Spiel der Einsiedler Laien selbst dasjenige der berufsmäßigen Prominenten von Reinhardts Salzburger Welttheater an unmittelbarer Überzeugungskraft übertrifft, so eben darum, weil der Ernst und die menschliche Echtheit eines solchen Gemeinschaftswirkens dem Zuschauer unwillkürlich wesensandere Maßstäbe aufdrängen, als er auf den professionellen Theaterbetrieb anzuwenden gewohnt ist."

Georg Straßenberger S. J.

Besprechungen

Religiös-ethische Bildung

Herrlichkeit Gottes. Grundgedanken katholischer Frömmigkeit. Von Peter Herzog S. J. (270 S.) Paderborn 1937, Ferd. Schöningh. In Leinen M 4.20

Die Frömmigkeit unserer Zeit orientiert sich an der Wirklichkeit. Die Schrift zeigt den dreipersönlichen Gott als letzte Wirklichkeit, die im geschöpflichen Bereich in Jesus Christus ihre vollkommene Erscheinung findet. In Jesus Christus erfüllt sich die persönliche Beziehung zwischen Gott und Mensch. Auf Grund des Ausgleichs der Spannung zwischen Gemeinschaft und Einzelpersönlichkeit in der Wirklichkeit des einen Christus ergibt sich, daß persönliche Frömmigkeit in ihrer letzten Meinung den Christen in die Frömmigkeit Christi hineingestaltet. Aber die Gemeinschaftsfrömmigkeit des ganzen Christus ist im eminenten Sinn persönliche Frömmigkeit, weil sie vom dreipersönlichen Gott her bestimmt ist. Der Sinn christlicher Frömmigkeit ist in dem Buche nicht als Problem behandelt, sondern wird in sachlicher Feststellung entwikkelt. P. Herzog S. J.

Der Religionsunterricht. Von Michael Pfliegler. I: Die Teleologie der religiösen Bildung. 8° (298 S.) — II: Die Psychologie der religiösen Bildung. 8° (295 S.) — III: Die Methodik der religiösen Bildung. 8° (343 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia. Kart. je M 5.30

Mit seinem großen dreibändigen Werk über den Religionsunterricht hat uns Michael Pfliegler eine in vielen Jahren ausgereifte Systematik geschenkt, die nicht nur für den Religionslehrer eine notwendige Hilfe zur Besinnung und Vertiefung in seiner Arbeit bildet, sondern obendrein in eine wahrhaft universale Überschau der Geschichte religiöser Jugendbildung und ihrer Gesetzlichkeiten einführt. Wir sehen in diesem Werke eine teils überraschende, teils längst erwartete und hochwillkommene Ergänzung des Pflieglerschen Schrifttums mit seinen lebendigen Anregungen für die religiöse Bildungsarbeit unserer Zeit.

Gerade die hier zu Tage tretende Beschränkung auf die schwierige, aber grundlegende Arbeit des religiösen Schulunterrichtes zeigt den Verfasser als Meister in seiner erzieherischen Lebensarbeit, deren Sinngehalt, seelische Gesetzmäßigkeit und bewußt künstlerische Gestaltung in den drei Bänden des Werkes allseitig, geschichtlich verstehend, in sachlicher Bedingtheit und zeitgemäßer Anwendung behandelt wird. Die Grundauffassung des Werkes klingt an in den weckenden Worten der Einführung (I 7): „Religionsunterricht wird im Rahmen der Schule erteilt. . . . Anderseits wird es immer so bleiben müssen: der Religionslehrer ist als Bote Gottes gesandt in die Welt, auch in die heutige Schule. . . . Lebt die Atmosphäre der Kirche nicht um die Schule, ist ihr Atem nicht spürbar für jeden, auch für den, der sich ihr verschließen will, dann steht der Religionslehrer auf einem Vorposten als Einsamer. Das ist der bitterste Fall. Aber er muß standhalten im Namen Gottes!" R. Leder S. J.

„Denn Dein ist das Reich..." Sieben Rufe in die Zeit. Hrsg. von Dr. Michael Höck. 8° (118 S.) München 1937, Kösel & Pustet. In Leinen M 3.80

Diese „Sieben Rufe in die Zeit" wollen ein Bekenntnisbuch junger katholischer Laien sein. Und wahrhaftig, sie sind Ausdruck des reichen Lebens aus dem Glauben, und zwar aus der Fülle des Glaubens, aus dem Gesamtbesitz seiner Wahrheiten als ein großes Ganzes gesehen und gelebt, wie er in den letzten Jahrzehnten der Reichtum nicht zuletzt der jungen katholischen Generation ward. Ist das Buch für den Laien ein Anruf, seine eigene Gläubigkeit nach ihrer Tiefe und Weite zu messen, so ist es für den Priester eine ernste Mahnung, die Verantwortung seines hohen Amtes nie hoch genug zu fassen und unermüdlich sich in ihm zu vertiefen. Was im Abschnitt „Heilige Herrschaft" gesagt wird, gehört mit zum Besten über das Verhältnis von Priester und Laien, nicht zuletzt weil es eben aus gebildetem Laienmund gesprochen wird. Das Buch selbst, in dessen Mitte der Beitrag von Dr. Höck, des Priesters, „Die Sorge um die Seele", steht, ist Ausdruck solch heiliger Ordnung. Möge jedem Leser etwas jener schöpferischen Kraft zuwachsen, von der Josef Baudrexel, im abschließenden Beitrag, das Buch zur vollen Höhe führend, spricht.

C. Noppel S. J.

Katholische Moraltheologie. Unter besonderer Berücksichtigung des Codex Iuris Canonici sowie des deutschen, österreichischen u. schweizerischen Rechtes kurz zusammengestellt von P. Dr. Heribert Jone O. M. Cap. 8° (688 S.) 8. Aufl. Paderborn 1936, F. Schöningh. M 6.—; geb. 7.50

Das weitverbreitete Handbuch entspricht seinem Zwecke, knapp und klar über die Leitsätze und die praktische Anwendung der katholischen Moraltheologie zuverlässigen Aufschluß zu geben. Die Kürze bringt es mit sich, daß im wesentlichen die Ergebnisse, nicht ihre nähere Begründung geboten werden. Das Urteil ist klug und maßvoll, die sprachliche Darstellung auch für den gebildeten Laien verständlich.

M. Pribilla S. J.

Die Kunst, anständig zu sein. Von Arkas. 8° (260 S.) Einsiedeln 1936, Benziger. M 3.60; geb. 4.60

Keine Anstandslehre über die einzelnen Regeln des Umgangs mit Menschen, sondern eine philosophische Unterhaltung über den Anstand, der als seelische, ethisch begründete Haltung gewertet und zu Sitte und Manieren, Ehre und Kameradschaft, Pietät und Ritterlichkeit in innere Beziehung gebracht wird. In dieser hohen Auffassung ist Anstand eine strenge Zucht, die Selbstbeherrschung und Opferbereitschaft, Bescheidenheit und Güte einschließt, und wer ihn übt, dürfte nicht weit vom Reiche Gottes sein. Der so gezeichnete Anstand verfolgt zwar keine selbstsüchtigen Zwecke, ist aber doch nicht völlig zwecklos (16); denn er dient dem Wohle der menschlichen Gemeinschaft. Zuweilen entsteht der Eindruck, daß viele Worte um eine klare Sache gemacht werden; doch das hängt mit dem Plauderton zusammen, der nicht wie ein „Schlafmittel" wirken, sondern gleichsam spielend allerhand Weisheit dem Leser vermitteln will und tatsächlich über eine ganze Reihe lebenswichtiger Dinge treffliche Einsichten bietet, die man in einem Büchlein über den Anstand nicht erwartet. Bemerken wir noch, daß das Wort von der „anima naturaliter christiana" Tertullian, nicht Augustinus (250) zugehört.

M. Pribilla S. J.

Anstandsbuch für Anständige. Vom Gestern und Heute des guten Tons. Von Ernst Heimeran. 8° (197 S.). München 1937, Heimeran. Geb. M 4.80

Das Buch bietet neben Plaudereien über den Anstand von heute eine lange Reihe von Zitaten aus Anstandsbüchern des 15.—20. Jahrhunderts, die zum Teil ganz ergötzlich zu lesen sind, zum Teil aber auch selbstverständliche und bekannte Dinge wiederholen. Den Abschluß bildet ein genaues Verzeichnis, das etwa 200 deutsche Quellenwerke zur Anstandsgeschichte vom 15. Jahrhundert ab bis heute umfaßt und eine Hilfe für die Kultur- und Sittengeschichte unseres Volkes darstellt.

M. Pribilla S. J.

Beeinflussungen einst und jetzt

Rasse und Religion. Von Christel Matthias Schröder. gr. 8° (XVI u. 310 S.) München 1937, Reinhardt. Geh. M 8.—, Leinen M 9.30

In reinem Wahrheitsdrang, selbständig, mit großem Fleiß macht sich Schröder an den schwierigen Stoff. Nur dessen Überfülle bestimmt ihn, sich auf Inder, Perser, Griechen, Römer, Germanen, Israeliten, Chinesen und Japaner zu beschränken. Ausgehend von der Rassengeschichte dieser Völker, von dem Verhältnis zwischen Rasse und Seele, von der Einstellung der genannten Völker zur Überwelt kommt er zum Schluß, daß zwischen Rasse und Gottesverehrung kein unmittelbarer Zusammenhang besteht, ein Schluß, den ja eigentlich die gesamte Menschengeschichte mit ihren weithin sich verbreitenden Welt- und Überweltanschauungen und gottesdienstlichen Bräuchen aufdrängt. Feinere Einflüsse des Rassischen auf die Art, wie und von welcher Seite her eine Lehre namentlich mit dem Gemütsleben aufgefaßt, wie eine Tugend vorzugsweise erstrebt und geübt wird, auf Stil und Betätigung der Frömmigkeit werden nicht geleugnet, leider auch nicht untersucht, obgleich gerade hier wirkliche Ergebnisse zu erwarten wären. Unangebracht erscheint die Sicherheit, mit der für die Indogermanen die Ostheimat behauptet wird, zum Teil auf den fadenscheinigen Grund hin, die Streitäxte der Schnurkeramiker stammten von jenen Nordkaukasiens ab, was nach Menghin (brieflich) wegen der Verschiedenheit ihrer Gestalt unannehmbar ist. Andere Verfasser werden wohl zu hart beurteilt, so Lenz, Güntert und Clauß. Gewiß wird niemand bei Güntert die einseitige Anerkennung der Nordrasse, seinen Mangel an Verständnis für andere Rassen ernst nehmen, und an Clauß mißfällt die Vernachlässigung fremder Forschungsweisen neben der von ihm selber aufgebrachten. Man kann aber doch wohl nicht behaupten, daß Lenz und Güntert die durch v. Eickstedt vorgeschlagene, von Schröder anerkannte „systematische, vorsichtig eingehende Analysierung der Kulturphänomene von Völkern gleichen oder hochgradig ähnlichen Rassebaus“ einfach vernachlässigt haben, daß sie etwa nur die zum deutschen Volke gehörenden Nordrassigen beachten. Als zweite Forschungsweise soll nach v. Eickstedt eine zugezogen werden, die sich im Grunde mit der von Clauß deckt. Warum geht Schröder nicht auf die polnischen rasseseelenkundlichen Forschungen ein, die immer verschiedene, an gleichem Ort, unter gleichen Bedingungen lebende Rassen zum Gegenstand haben und sich mit den wissenschaftlichen deutschen und französischen Ergebnissen zufriedenstellend decken? Almgrem leugnet nirgends, daß er nur einen Teil der nordischen Göttergestalten (die „Vanir“, Baldr) erklärt, und für deren vom Verfasser für wahrscheinlich gehaltenen morgenländischen Ursprung gibt er die einzige annehmbare Erklärung. Der Wert und die Ursprünglichkeit der eddischen Überlieferung wird durch völkerkundliche Forschungen immer von neuem bestätigt. Nicht junge, christliche oder klassische, sondern uralte Kulturströme und -kreise schaffen hier Licht. Daß der doch ganz gewiß dem vorderasiatischen sterbenden Fruchtbarkeitsgott verwandte Dionysos altolympisch und indogermanisch ist, wird sich auf die Dauer nicht halten lassen. Schröder weist die Wege, auf denen die Wahrheit gesucht werden muß, aber seiner Führung vertrauen wir uns lieber nicht an, ohne unsere eigenen Augen gut aufzutun.

G. Lehmacher S. J.

Einfluß des Christentums auf das Corpus Iuris civilis. Eine rechtshistorische Studie zum Verständnisse der sozialen Frage. Von Constantin Hohenlohe. 8° (X u. 225 S.) Wien 1937, Hölder. S 28.—

Die Gedanken, die der Wiener Universitätsprofessor hier in großangelegter Studie ausführt, sind den Lesern seiner Werke nicht mehr unbekannt (vgl. die Besprechung seiner „Grundlegenden Fragen des Kirchenrechts“ in dieser Zeitschrift 122 [1932] 359 f.). Mit der ganzen Kühnheit, die ihm eigen ist, wendet er sich gegen die bisher in der Wissenschaft des römischen Rechts fast allgemein vertretene Anschauung, die christliche Lehre habe auf die Ausgestaltung des römischen Corpus kaum einen Einfluß ausgeübt, und wenn sich auch in der spätkaiserlichen Gesetzge-

bung Anklänge an christliches Denken fänden, so seien das doch nur vereinzelte, unbeachtliche Stellen und als Degenerationserscheinungen des klassischen Römerrechts zu bewerten. Gegen diese Auffassung sind in jüngster Zeit verschiedene Stimmen laut geworden, nicht zuletzt in der neuen katholischen Rechtsschule Italiens, die mit den Namen Contardo Ferrini, Salvatore Riccobono, Evaristo Carrusi, M. Roberti, Biondo Biondi und Emilio Albertario verknüpft ist. Sie untersuchten systematisch den Einfluß der Patristik auf das kaiserliche Recht und konnten, unterstützt von den Interpolationsforschungen, einen kraftvollen Einfluß des Christentums auf die Ausbildung des spätrömischen Privatrechts feststellen. Da durch die Rezeption des Corpus Iuris Civilis das römische Recht in Inhalt und Geist die Grundlage fast aller modernen Privatrechte geworden ist, und da eine einseitige Betonung des sogenannten klassischen Rechts den Eindruck erweckte, als ob alles römische Recht notwendig individualistisch und unsozial und daher an den sozialen Schwierigkeiten unserer Tage mitschuldig sei (vgl. diese Zeitschrift 125 [1933] 379 ff.), ist auch die Bedeutung dieser Studie sofort ersichtlich: sie will eine Ehrenrettung des römischen Rechtes darstellen, indem sie den eingeengten Blick vom klassischen auf das christlich beeinflußte Recht lenkt, und eine Ehrenrettung des Christentums, indem sie dem geradezu kühnen Versuch nachgeht, das römische Recht, diesen großen Heiden, noch in seinen alten Tagen zu taufen. Daß die Kirche ihr Werk nicht vollenden konnte, daß eine spätere Zeit an den glücklichen Anfängen nicht weiterbaute, kann man dem Christentum nicht zur Last legen. — Das Buch ist mit einer warmen Begeisterung geschrieben, die den Verfasser manchmal so beflügelte, daß er weiter ausgreift, als die nüchterne Wissenschaft gerade noch gestattet. Einzelheiten können hier nicht behandelt werden. Jedenfalls verdient das Werk, dem ein ähnliches über Christentum und Germanenrecht folgen soll, unsere ganze Aufmerksamkeit.

J. Zeiger S. J.

Spuren indogermanischen Glaubens in der bildenden Kunst. Von Josef Strzygowski. gr. 8° (XV, 496 S. u. 362 Abb.). Heidelberg 1936, Carl Winter. M 29.50

Auch das vorliegende Buch gilt der Idee, der Strzygowskis ganzes Lebenswerk gewidmet ist: der ausschlaggebenden Bedeutung des hohen Nordens für die Entwicklung der europäisch-asiatischen Kunst und Kultur. Es nötigt Bewunderung ab, mit welch vitaler Überzeugung und Zähigkeit Strzygowski für diese „seine Idee" gearbeitet hat. Das sollten auch die anerkennen, die im übrigen weder seine Lehre noch seine Methode bejahen können. Leider wird das ja durch die selbstbewußte und polemische Art des Verfassers etwas erschwert. Die große Mehrheit der Fachkollegen ist augenscheinlich der Ansicht, daß durchschlagende Beweise nicht erbracht sind. Das läßt auch für das neue Werk fürchten, denn es ist wieder ein echter „Strzygowski": großzügige Arbeitsweise, die den Blick zu weiten und das Ganze zu umspannen sucht, und unbedingter Einsatz für den Norden gegen den Süden. Nur wirken die Schwächen diesmal vielleicht noch stärker als sonst, weil der Verfasser, wie ja der Titel schon ankündigt, sich in diesem Buche besonders stark weltanschaulich betätigt. Damit steht dann allerdings die mehrfach hervorgehobene Einschränkung auf das kunsthistorische Gebiet als Quelle im Widerspruch; denn die Ergebnisse überschreiten entschieden das, was eine solche Methode hergeben kann. Dabei verführt ihn seine tief eingewurzelte Abneigung gegen „Kirche, Hof und Bildung", die verabscheuungswürdigen Träger südlichen Machtwillens nach seiner Auffassung, zu großartigen Einseitigkeiten. Was über Gotterlebnis und Gottesvorstellung der Indogermanen vorgetragen wird, ist kaum aus dem kunsthistorischen Material, das in großem Ausmaß erst rückschließend gewonnen werden muß, zu belegen. Vielmehr scheint es, daß der wesentliche Unterschied zwischen einem als persönlicher Geist gedachten Gott und dessen menschlicher Darstellung nicht immer klar auseinandergehalten wird. Noch erstaunlicher ist es, was sich der Verfasser unter „Entstehung der Seele im hohen Norden" vorstellt. Diese Art materialistischen Denkens sollte doch als überwunden gelten. Von Chri-

stentum und Kirche zeigt dieses Buch ebenfalls derart oberflächliche Vorstellungen, daß man sich fragt, ob denn die jahrelange Beschäftigung mit christlicher Kunst nicht ein vertiefteres Studium dieser Dinge nötig gemacht hätte. Sehr gut ist betont, daß gerade das Christentum es war, das in der Gotik dem nordischen Menschen zur Blüte seines innersten künstlerischen Wollens verhalf. Aber es wird dabei übersehen, daß dieses Christentum wesentlich kirchlich war, wie überhaupt Christentum wesentlich kirchlich ist. Auch Dürer, der reinste Exponent indogermanischen Glaubens nach Strzygowski, war ein kirchlicher Christ. Nur hat eben die Kirche wenig mit dem merkwürdigen Machtgebilde zu tun, das in der Vorstellung Stzygowskis dem indogermanischen Geiste so widerstreitet. Wir unterlassen es, auf gelegentliche Ausfälle des Verfassers im einzelnen einzugehen. Die Wahrheit hat das gewöhnlich nicht nötig. Sie bedürfte auch nicht der Schwarz-Weiß-Zeichnung, in der das Verhältnis Süd-Nord gegeben ist. Als Gesamteindruck ergibt sich, daß ein solches Werk, auch als Versuch, verfrüht erscheint. Das Gebiet ist so riesengroß und das zur Verfügung stehende Material relativ so klein, daß man keine genialen Bogen über ganze Erdteile und ganze Jahrtausende schlagen kann. Wird gar noch mit solchen Bogen ein ganzer Bau aufgeführt, dann faßt man zu seiner Tragfähigkeit schwerlich Vertrauen.

E. Kirschbaum S. J.

Zur Frage des Naturrechts bei Martin Luther. Von Franz X. Arnold. 8° (VIII u. 133 S.) München 1937, Max Huber. M 6.80

Daß in der protestantischen Theologie der Naturrechtsgedanke überwiegend Ablehnung gefunden hat, ist bekannt. Zuletzt hat K. Holl Luther als Gegner und Leugner natürlichen Rechts hingestellt. Demgegenüber unternimmt Arnold in einer sehr gut disponierten Studie aus den Quellen den Nachweis, daß Luther keineswegs das Naturrecht verwirft. Ich halte den Beweis für gut gelungen. K. Holls Mißverständnis liegt zumal darin, daß er Luthers Verwerfung natürlicher Vernunft für die Heilsaufgabe gleichsetzt mit Leugnung des natürlichen Rechts. Luther kennt eine allgemeine Naturoffenbarung als theologia naturalis, eine sittliche Naturanlage als Grundlage der natürlichen Sittlichkeit, die natürliche Vernunft als Norm für weltliche Ordnungen. Das natürliche Sittengesetz und die natürliche Gerechtigkeit dürfen freilich nicht mit einem rationalistisch-aufklärerischen und demokratisch-revolutionären Naturrechtsbegriff verwechselt werden, wie es K. Holl passiert. Es gibt nach Luther ein überpositives Recht als Brunnquell des positiven Rechts, das alle Zeiten und Nationen umfaßt und das durch die aristotelisch verstandene Epikie gemildert wird. Natürlich ist es von höchstem Interesse, daß der in den Gedanken des Nominalismus und Occamismus gebildete Luther bezüglich des Naturrechts weithin thomistisch denkt. Freilich ist sich der Verfasser bewußt, daß bei allem Einklang doch auch tiefgehende Unterschiede zwischen Luther und der katholischen Tradition bestehen. Naturrechtliche und geoffenbarte Ordnungen werden bei Luther so stark auseinandergerissen, daß praktisch doch die Grundlage des thomistischen Naturrechts verlassen und anderseits die Voraussetzung zur Konstruktion eines rationalistischen Naturrechts gegeben war. Meines Erachtens dürfte aber die folgerichtige Durchführung des Naturrechtsgedankens doch auch immanente Schwierigkeiten für Luthers Lehre von der Erbsünde und der Verderbnis des Menschen in sich tragen, so daß von hier aus die Ablehnung des Naturrechts in der lutherischen Theologie sehr verständlich ist.

J. B. Schuster S. J.

Staatsgedanke und Religionspolitik Peters des Großen. Von Robert Stupperich. 8° (110 S.) Königsberg 1936, Osteuropa-Verlag. M 5.80

In drei großen Kapiteln behandelt Dr. Stupperich in urkundenmäßig wohlbegründeter Weise sein Thema. Das erste Kapitel gibt eine knappe Darstellung des Verhältnisses von Staat und Kirche im russischen Mittelalter. Es folgt eine Schilderung des Kampfes des neuen Staates mit der alten Kirche zur Zeit Peters des Großen. Die religiöse Grundhaltung Peters, die eine durch die westliche Neuzeit stark beeinflußte Variante der altrussischen Frömmigkeit

darstellt, wird eingehend dargelegt. Ebenso sein Eingriff in die kirchliche Verfassung und die daraufhin erfolgenden negativen und konstruktiven Gegenwirkungen der altrussischen Partei. Das dritte Kapitel enthält eine Darstellung der dem Zaren eigenen Konzeption des Verhältnisses von Staat und Kirche sowie eine Schilderung der Verwirklichung dieser Gedanken.

Die Abhandlung stellt einen wertvollen Beitrag zur russischen Geistesgeschichte dar. Peters Lösung, die im Grunde genommen ganz einseitig vom Staate und auch hier nur vom Regenten ausgeht, stellt einen in größtem Ausmaße durchgeführten Vorversuch eines Staatskirchentums dar. Dieser Versuch hat dabei vor vielen andern das voraus, daß er nicht nur ein Gedankengebilde blieb, sondern in die Tat umgesetzt wurde und somit alle jene dem lebendigen Leben eigenen Folgeerscheinungen mit sich führte, die dem rein spekulativ voraussehenden Verstande verborgen bleiben mußten.

Peter ging von der Grundvoraussetzung aus, daß nicht nur die Kirche den Zeiten ihr Gesicht gebe, sondern auch das Angesicht der Kirche sich mit den Zeiten ändern müsse. Freilich sah er nicht immer, daß es doch das Angesicht der Kirche bleiben muß. Es war somit unter Peter dem Großen im Grunde genommen nur die nie zu Ende geführte Auseinandersetzung zwischen geistlichem und weltlichem, beiderseits berechtigtem Geltungs- und Gestaltungswillen, die von neuem einen Schritt weitergeführt wurde. Der petrinische Versuch unterschied sich in doppelter Weise von allen bis dahin in der Neuzeit erfolgten. Er wurde fürs erste auf breitester Grundlage viel folgerichtiger durchgeführt, als dies in dem staatlich zerrissenen Westen je möglich gewesen wäre. Zum andern wurde er zum ersten Male im russischen Osten auf der Grundlage der neuen Geistigkeit — wie Stupperich sagt: auf der Grundlage des Naturrechtes — durchgeführt. Dem stand eine Kirche gegenüber, die an äußern Machtmitteln schwach und innerlich nicht stark war. Vor allem aber hatten ihre Vertreter kaum Verständnis für die veränderte Grundhaltung der europäischen Menschheit. Die von Peter unternommene Vergewaltigung der Kirche hat sich schließlich an Peters Staat und Peters Kirche tragischerweise so gerächt, daß beide daran zu Grunde gegangen sind.

Dr. Stupperich hat mit seiner wissenschaftlich gut begründeten Darstellung zugleich Erkenntnisse vermittelt, die das Gesamtgeschehen der Menschheit nützlich beleuchten. Es würde sich lohnen, etwa den deutschen Ritterorden im Baltikum nach denselben Grundgedanken auf dem Hintergrunde westlicher und östlicher Geisteshaltung im Mittelalter und beim Anbruch der Neuzeit zu betrachten.

A. M. Ammann S. J.

Recht und Sittlichkeit in Pestalozzis Kulturtheorie. Von Mathias Jonasson. [Neue deutsche Forschungen, Abteilung Pädagogik, herausgegeben von Hans Wenke] 8° (195 S.) Berlin 1936, Junker und Dünnhaupt. M 8.50

Diese eindrucksvolle Studie legt die „Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechtes" als systematischen Konzentrationspunkt der Lehre Pestalozzis zu Grunde. Der sogenannte Naturzustand, das Recht, die Sittlichkeit, endlich als Hauptteil das gegenseitige Verhältnis von Recht und Sittlichkeit bilden die wichtigsten Probleme der Arbeit. Ich sehe ihren Wert besonders im Schlußabschnitt: der Staat des sozialen Rechts; er bringt eine gute Gegenüberstellung von Pestalozzi und Hegel. Es ist zu begrüßen, daß der Verfasser offen den Finger auf die Wunde legt und ehrlich sagt, daß Hegel die Schuld wegdisputiert. Unter dieser Rücksicht steht Pestalozzi weit über Hegel. Allerdings wäre Pestalozzis Gedanke noch wirksamer, wenn sich durchschlagend zeigen ließe, wie Pestalozzi über die freimaurerische Idee einer Religion der reinen Vernunft hinaus zu einem persönlichen Gott gelangt ist.

J. B. Schuster S. J.

Der Einfluß der Maschine auf die Arbeitslosigkeit. Ein Beitrag zur Wirtschafts- und Sozialreform. Von Hermann Hagen. 8° (304 S.). Stuttgart 1935, Boorberg. Kart. M 4.90

Der Hauptwert dieser materialreichen und systematisch aufgebauten Untersuchung liegt für die katholische Sozialethik in der entschiedenen Voranstellung des objektiv gegebenen volkswirtschaftlichen Ziels unter gleichzeitiger sorgfältiger Herausarbeitung der durch die Maschinisierung des Wirtschaftsprozesses gegebenen konkreten Förderungen und Gefährdungen dieses Ziels in der gegenwärtigen deutschen Wirtschaftslage. Für eine Wirtschaftsethik wie die katholische ist die menschliche Arbeit die einzige aktive Ursache des volkswirtschaftlichen Erzeugungsvorgangs, selbstverständlich die menschliche Arbeit in ihrer gesellschaftlichen Einbettung in naturhaften Siedlungs- und Berufsräumen. Alles andere, auch der technische Fortschritt, ist demgegenüber bloße Instrumentalursache des volkswirtschaftlichen Geschehens. Die „verfeinerte" Technik, von der der Verfasser mit Recht eine Lösung der Not „Mensch—Maschine" erwartet, kann den Sinn dieser ihrer „Verfeinerung" nur darin sehen, die Technik wieder zum Instrument der personalen Verbundenheit des im Staatszweck geeinten wirtschaftenden Volkes zu machen. Der Sozialethiker wird daher zustimmen, wenn die vorliegende Untersuchung zur Forderung nach einer steuerlichen „Zügelung" — besser wohl „Ordnung" — des Maschineneinsatzes kommt. Schon Paul Jostock sprach 1932 auf der ersten Sozialen Woche des Volksvereins für das katholische Deutschland in seinem Referat über „Konjunkturpolitik und Krisenabwehr in der berufsständischen Ordnung" von der „vorbeugenden Einwirkung, die mit wirtschaftspolitischen, sozialpolitischen und vor allem auch steuerpolitischen Maßnahmen arbeiten kann" (vgl. Wirtschafts- und Sozialpolitik in der berufsständischen Ordnung, Köln 1933, J. P. Bachem). Jedenfalls zeigt diese hochinteressante, das Problem des Maschineneinsatzes in allen seinen Verwurzelungen konkret anfassende wirtschaftstheoretische Untersuchung, wie wenig eine auf abstrakte Preisrelationen methodisch ausschließlich eingestellte sozialökonomische Theorie für die Sozialethik im katholischen Sinne fruchtbar ist, wie sehr aber eine auf das volkswirtschaftliche Ganze als eine im volkswirtschaftlichen Sozialzweck verbundene Einheit gerichtete Theorie die Sozial- und Wirtschaftsethik befruchten kann.

G. Gundlach S. J.

Fire on the Earth. Von Paul Hanly Furfey. 8° (159 S.) New York 1936, The Macmillan Company. $ 2.—

Wer das Problem „Kirche in der Welt" grundsätzlich und praktisch betrachten will, greife zu diesem Buche. Nicht weniges geht auch den deutschen Katholiken an, vieles ist den amerikanischen Verhältnissen eigentümlich, aber deshalb auch wieder für uns Deutsche von hohem Interesse. Das Kapitel über katholisches Leben und Politik, ferner jenes über katholische Grundsatztreue in den einzelnen Berufen und in den Fragen der allgemeinen Lebensführung und schließlich das Kapitel über die praktische Bewährung eines Programms katholischer Lebensordnung enthalten Ausführungen, die immer wieder an Erfahrungen des deutschen Katholizismus der näheren und ferneren Vergangenheit erinnern und uns für die Gegenwart an fremdem Beispiel klarmachen, daß die Kirche unter keinen Umständen der Auseinandersetzung mit brennenden Fragen des privaten und öffentlichen Lebens sich entziehen kann. Denn wie sehr auch in diesem Buche mit Recht die Akzente auf eine vom Übernatürlichen her gespeiste Innerlichkeit gelegt werden, so kommen doch die naturhafte Inhaltsfülle des Lebens und die praktisch-organisatorische Seite katholischer Lebensformung bis hin zu Plänen einer katholischen Heimstättensiedlung voll zum Ausdruck. Man hat den Eindruck, daß drüben ein am privaten und öffentlichen Leben arbeitender, tief innerlich und geistig verwurzelter katholischer Gestaltungswille erwacht ist, der vielleicht einmal, weil nicht allzu beschwert durch historisch gewordene Formen, Großes und auch Vorbildliches dem Katholizismus der übrigen Welt zeigen wird. Manche Beurteilungen profaner Verhältnisse sind wohl in der Formulierung allzu negativ ausgefallen, während umgekehrt die Möglichkeit einer Meisterung der Negerfrage durch die Kirche mit einem wohl nicht von allen amerikanischen Katholiken geteilten Optimismus gesehen ist.

G. Gundlach S. J.

Philosophie

Denken und Sein. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie. Von Josef de Vries S. J. (Mensch, Welt, Gott. Ein Aufbau der Philosophie in Einzeldarstellungen, herausgegeben vom Berchmans-Kolleg in Pullach, 2. Bd.) gr. 8° (X u. 304 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. M 4.40; geb. 5.60.

Das Buch ist der ersterscheinende Band einer neuen Sammlung von Einzeldarstellungen der scholastischen Philosophie, die die Professoren des Berchmans-Kollegs in Pullach bei München an die Stelle der alten Lehmenschen Lehrbücher setzen wollen. Daß eine bloße Überarbeitung des Lehmen den Anforderungen der Zeit nicht mehr entsprechen konnte, liegt auf der Hand. In den vierzig Jahren seit seinem ersten Erscheinen hat ein eifriges Studium der großen scholastischen Überlieferung zu einem tieferen Eindringen in Geist und Wesen dieser Philosophie geführt. Ferner sind wir der Überzeugung, daß die scholastische Philosophie ihren innern Reichtum und ihre Lebenskraft dadurch offenbaren muß, daß sie in den Gegenwartsfragen steht und ihre großen Grundgedanken an ihnen schöpferisch weiterentwickelt. So wird auch das zu Erstarrung und Niedergang führende bloße Weitergeben überlieferter Lehrstücke am besten vermieden; Schulstreitigkeiten, soweit sie überlebt sind, treten von selbst zurück, soweit sie aber eine überzeitliche Bedeutung haben, werden sie aus den festgefahrenen Bahnen befreit.

Der Titel der Sammlung („Mensch, Welt, Gott") soll darauf hinweisen, daß der wesentliche Gang philosophischer Besinnung stets ein Aufstieg „von unten nach oben", von der Welt zu Gott, ist und daß wiederum die philosophische Erschließung der Welt in der Hauptsache ihren Ausgang vom Menschen nimmt. Daß daneben in zweiter Linie auch ein teilweises Begreifen des Menschen von der Welt her und ein tieferes Erfassen der Welt von Gott her möglich ist, soll damit nicht geleugnet sein.

Eine Neugestaltung der Erkenntnislehre war vielleicht das dringendste Erfordernis. Viele ausgezeichnete Einzeluntersuchungen der letzten zwanzig Jahre haben den üblichen Rahmen der neuscholastischen Gesamtdarstellungen der Erkenntnistheorie längst gesprengt. Das in der Hauptsache negative Verfahren der kritischen Beurteilung der verschiedenen „Ismen", wie es vielfach angewandt wurde, kann auch nicht ganz befriedigen. So haben wir einen positiven Neuaufbau des Ganzen gewagt, der unter Ausnutzung der geleisteten Einzelarbeiten und in beständiger Auseinandersetzung mit modernen Fragestellungen und Lösungsversuchen eine Erkenntnistheorie im Geiste der aristotelisch-thomistischen Philosophie von Grund aus in geschlossener Einheit aufzubauen sucht.

Diese Arbeit steht nach der Absicht des Verfassers vor allem im Dienst der Metaphysik, ja sie ist im Grunde selbst eine metaphysische Angelegenheit, wie schon der Titel des Buches andeuten soll. Nur so ist auch der Erkenntnistheorie ihr Daseinsrecht und ihr menschliches Interesse gesichert, während eine Erkenntnistheorie, die frei von jedem metaphysischen Einschlag nur Vorstellungs- und Gedankeninhalte analysieren will, mit Recht der Geringschätzung verfallen ist, ganz abgesehen davon, daß es nie gelungen ist und nie gelingen kann, sich von aller Metaphysik frei zu halten; es treten nur an Stelle klar als solcher erfaßter metaphysischer Grundlagen unbemerkte und unbegründbare metaphysische Voraussetzungen.

Die letzten metaphysischen Fragen gehen jedenfalls nicht auf Wissen allein um des Wissens willen. Der Wert der Wissenschaft wird nicht mehr fraglos hingenommen, vielfach sogar die Erkenntnis überhaupt als lebensfeindlich abgelehnt. Demgegenüber galt es, auf die Lebensbedeutung echter Erkenntnis und Wissenschaft nachdrücklich hinzuweisen.

Anderseits mußte vor einer Überschätzung der Erkenntnistheorie, wie sie sich hie und da noch in neuscholastischen Kreisen zeigt, gewarnt werden. In der Erkenntnistheorie handelt es sich um das schwierige Unternehmen, die Grundlagen unserer natürlichen Gewißheit bis ins Letzte zu reflexem, ausdrücklichem Bewußtsein zu bringen. Von dem Gelingen oder Nichtgelingen dieser Bemühung hängt die natürliche Gewißheit in lebenswichtigen Fragen nicht ab. Namentlich in die Erörterungen über die Außenweltserkenntnis ist zuweilen eine unnötige Schärfe hineingekommen, weil

man diese Unterscheidungen zu wenig beachete.

Im einzelnen haben wir uns ehrlich bemüht, keiner wesentlichen Schwierigkeit auszuweichen, und im Interesse der Wahrheit uns nicht gescheut, schon fast zu Schlagworten gewordenen Modeströmungen entgegenzutreten. Das Eintreten für den „mittelbaren Realismus" in der Frage der Außenweltsgewißheit wird vielleicht hier und dort in scholastischen Kreisen Befremden erregen. Obwohl wir der Frage keine entscheidende Bedeutung beimessen, konnten und wollten wir einer eindeutigen Antwort nicht aus dem Wege gehen. Es war aber gerade ein nüchterner Wirklichkeitssinn und Abneigung gegen rein begriffliche Konstruktionen, was diese Antwort schließlich so ausfallen lassen mußte.

J. de Vries S. J.

Mensch und Begriff. Beitrag zur Theorie der logischen Bewältigung der Welt durch den Menschen. Von Werner Schingnitz. gr. 8° (XXXIV und 668 S.) Leipzig 1935, Hirzel, Kart. M 18.—

Wie Schingnitz mit Recht betont, ist das begriffliche Denken nicht bloß für Wissenschaft und Technik, sondern auch für Weltanschauung und Religion von größter Bedeutung. „Nur der Begriff vermag der Weltanschauung geformte Dauer zu sichern." Darum setzt sich der Verfasser für das Recht des Begriffs und der Logik ein. Er geht der Bedeutung des begrifflichen Denkens für den Menschen in den verschiedenen Lebensgebieten, namentlich in Wissenschaft und Technik, nach.

Freilich, ein formales, fast inhaltleeres Denken kann wenig fruchten, um so mehr aber der möglichst erfüllte „welthafte" Begriff. Die immer wiederholte Forderung nach welthaftem Denken gibt dem breit angelegten Werk seine Eigenart. Die einseitige Ausrichtung an den positiven Wissenschaften bringt es nun mit sich, daß Schingnitz sich den erfüllten Begriff nur als einen Begriff denken kann, der möglichst reich an empirischen Bestimmungen ist. Daß es metaphysische Begriffe geben kann, deren verhältnismäßige Einfachheit keineswegs Leere besagt, sondern die uns, wenn auch nur in analogen Denkformen, eine Wirklichkeit erschließen, deren Seinsfülle in höchster Einheit alle Vielgestaltigkeit dieser Welt unendlich überragt, das ist Schingnitz nicht klar geworden. Gegenüber der Möglichkeit einer über die Welt hinausragenden Erkenntnis äußert er sich sehr zurückhaltend. Religion ist ihm, jedenfalls zunächst, nur „Bindung" an die Welt.

Trotzdem bietet das gründliche Werk dem Philosophen, namentlich dem Logiker und Wissenschaftstheoretiker, viele wertvolle Anregungen.

J. de Vries S. J.

Wissenschaft und Weltanschauung. Natur und Geist als Probleme der Metaphysik. Von Aloys Wenzl. 8° (XII u. 374 S.) Leipzig 1936, Meiner. M 15.—; geb. M 18.—

Es beweist gewiß eine selbständige Haltung gegenüber den Modeströmungen der Zeit, wenn Wenzl entgegen allem Relativismus und Irrationalismus sich zur Idee einer rationalen Metaphysik bekennt. Gegenüber dem Irrationalismus der Lebens- und Rassenphilosophie, nach der eine blutmäßig bedingte „Weltanschauung" aller Wissenschaft zu Grunde liegt, wählt er freilich den am schwersten zu verteidigenden Standpunkt, wenn er nun seinerseits an einer „induktiven Metaphysik" im Sinn E. Bechers und Drieschs festhält; hier soll ja nicht bloß ein „Weltbild" aus den Ergebnissen der Einzelwissenschaften zusammengefügt, sondern die „Weltanschauung" selbst letztlich aus den Erfahrungswissenschaften rational gerechtfertigt werden.

Der Plan des Werkes ist also folgender: Auf der Grundlage eines kritischen Realismus und der Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften von der toten, der organischen und der seelischen Wirklichkeit soll durch Hypothesenbildung höherer Ordnung eine möglichst wahrscheinliche Theorie der Gesamtwirklichkeit gewonnen werden. Zunächst führt dieser Versuch zu einer tieferen Erfassung der einzelnen Seinsbereiche, d. h. zu Naturphilosophie und philosophischer Psychologie. Hier können wir den Ergebnissen Wenzls in weitem Maß zustimmen. Er verteidigt den Vitalismus, die Willensfreiheit, die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele gegenüber dem Parallelismus. Im letzten, eigentlich metaphysischen Aufbau wird dann alles Räumliche als Erscheinung und Aus-

druck seelischer Wirklichkeit gedeutet. Die vielen seelischen Elementarwesen, die als Organismus erscheinen, unterstehen einer führenden Zentralstelle; diese ist wieder einer höheren seelischen Ganzheit eingeordnet usw. So kommt es schließlich zur Annahme einer „Weltseele". Die Transzendenz Gottes gegenüber der Welt wird so schwerlich gewahrt werden können. Auch das Problem des Übels, mit dem Wenzl ringt, erschwert ihm den Weg zur Anerkennung der unbedingten Seinsüberlegenheit Gottes.

Soweit es sich um rational begründbare Erkenntnisse letzter Wirklichkeit handelt, scheint uns die entscheidende Frage zu sein: Muß nicht eine „induktive Metaphysik", soweit sie überhaupt durchführbar ist, das Metaphysische notwendig auf die Ebene des Physischen herabziehen? Wenzls Metaphysik ist freilich tatsächlich nicht rein induktiv. Die Erwägungen des ersten, „phänomenologisch-ontologischen" Teils sind für den Gesamtaufbau entscheidend. Eine Vertiefung dieser eigentlich philosophischen Besinnung könnte weiter führen als alle Breite der Empirie. Wenn wir von der metaphysischen Zielsetzung der empirischen Teile absehen, können wir freudig anerkennen, daß sie überaus wertvoll sind als verhältnismäßig leicht verständliche und doch auf gründlichster Kenntnis beruhende Zusammenfassung der naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse und Theorien. Auch von ersten Fachleuten sind gerade diese Teile mit höchstem Lob bedacht worden. Daher hat das Buch dem Naturphilosophen viel zu bieten. Sehr beachtenswert sind auch die Ausführungen zur Begründung des kritischen Realismus.

J. de Vries S. J.

Christliche Kunst

St. Wendelin. Leben und Verehrung eines alemannisch-fränkischen Volksheiligen. Von Dr. P. Alois Selzer S. V. D. Mit 64 Tafeln, Abbildungen und drei geographischen Karten. 8° (XXXII u. 376 S.). Saarbrücken 1936, Saarbrücker Druckerei und Verlag. Geb. M 15.—

Von dem hl. Wendelin, einem Heiligen der frühmerowingischen Zeit, wissen wir nur sehr weniges, was Anspruch auf geschichtlichen Wert hat. Näheres erfahren wir über ihn erst durch seine spätmittelalterlichen und nachmittelalterlichen Biographien, die jedoch alle ausgesprochen legendenhaft sind, und das um so mehr, je jünger sie sind. Die ersten Spuren seiner Verehrung begegnen uns im frühen 11. Jahrhundert; sie erlebt im späten Mittelalter, der Zeit, aus der auch seine ältesten Legenden stammen, eine erste, in der Barockzeit eine zweite Hochblüte. Mittelpunkt und Ausgangspunkt des Wendelinuskultes war von jeher St. Wendel, wo sich das Grab des Heiligen befand und wo noch heute seine Gebeine fast vollzählig aufbewahrt werden. Von dort verbreitete sich die Verehrung in den kurtrierischen Landen, in der Pfalz, in Baden, in der nördlichen, vordern, zum Bistum Konstanz gehörenden Schweiz, im ehemals deutschen Elsaß, in Schwaben und Franken, anderswo in Deutschland aber nur in geringerem Ausmaß. Über die Grenzen Deutschlands hinaus bürgerte sich der Kult bloß dort ein, wohin ihn deutsche Ansiedler aus der Heimat mitbrachten, wie in Ungarn und Nordamerika. In das römische Missale, das römische Brevier und selbst in das römische Martyrologium hat der hl. Wendelin nie Aufnahme gefunden, in Diözesanproprien des Missales und des Breviers nur ganz vereinzelt. Von einem liturgischen Kult des Heiligen kann darum nur in sehr beschränktem Ausmaß die Rede sein. Um so ausgesprochener wurde sein Kult zu aller Zeit von den breiten Schichten des gläubigen Volkes, zumal von dem Ackerbau und Viehzucht betreibenden Landvolk und den Hirten gepflegt und fand in Bruderschaften, Wallfahrten, Andachten und anderem Brauchtum, in der Errichtung von Kirchen, Kapellen und Altären sowie besonders in überaus zahlreichen zu Kultzwecken oder zur häuslichen Erbauung geschaffenen volkstümlichen Darstellungen des Heiligen seinen Ausdruck. Es ist sehr lehrreich, was uns die vorliegende, auf eingehendsten und umfassendsten Forschungen sich gründende, in der Hauptsache den Gegenstand erschöpfende Arbeit über alles das zu berichten weiß. Wer immer über den geschichtlichen hl. Wendelin, den legendären Heiligen, den Ausgang, die Verbreitung und die Art seines Kultes so-

wie die Ikonographie des Heiligen sich unterrichten will, wird hier ausgiebigsten Aufschluß erhalten. Die dem Werk beigefügten Tafeln geben vornehmlich Darstellungen des hl. Wendelin aus dem 14. Jahrhundert und der Folgezeit wieder; die angefügten Karten vermitteln ein kartographisches Bild der Verbreitung und Verehrung des Heiligen vor 1400, von 1400 bis 1600, von 1600 bis 1800, und nach 1800. J. Braun S. J.

St. Leopold. Festschrift des Augustiner-Chorherrnstiftes Klosterneuburg zur 800jährigen Gedenkfeier des Todes des Heiligen. Hrsg. von Dr. Siegfried Wintermayr. Mit zahlr. Abbild. im Text. 8° (332 S.) Klosterneuburg 1936, Druck und Verlag der Augustinus-Druckerei. Kart. S 8.—

Die Festschrift verdankt, wie aus dem Titel erhellt, ihre Entstehung der 800jährigen Gedenkfeier des Todes des 1485 von Innozenz VIII. heiliggesprochenen Markgrafen Leopold III. von Österreich; doch nicht ihr allein, sondern auch der des achthundertsten Jahrestages der Einweihung der von ihm gegründeten Klosterneuburger Stiftskirche. Das Buch setzt sich demgemäß aus einer doppelten Reihe von Aufsätzen zusammen, von denen die der ersten dem hl. Leopold, die der zweiten der Stiftskirche und dem Stift Klosterneuburg gewidmet sind. Von den die erste Reihe bildenden seien hervorgehoben: Dr. Berthold Cerik, Das mittelalterliche Lebensbild des hl. Leopold; Dr. Siegfried Wintermayr, Die bildliche Darstellung des hl. Leopold im Wandel der Zeiten; Dr. Viktor Lebzelter, Die Reliquien des hl. Markgrafen Leopold III.; und Prof. Bruno Schmid, Die Familie des hl. Leopold und das Schicksal seiner Kinder. Von einem Leopoldireliquiar von etwa 1590 in Gestalt eines Triptychonostensoriums im Wiener Diözesanmuseum, einer großen Seltenheit in dieser Spätzeit, berichtet unter Beifügung von Abbildungen Dr. Hermann Göhler. Von den Aufsätzen der zweiten Reihe seien besonders genannt: Dr. Ambros Legler, Ein Blick auf die Erlebnisse der Stiftskirche von Klosterneuburg; Dr. Siegfried Wintermayr, Die Beziehungen des Stiftes Klosterneuburg zur Wiener Universität; Gottfried Hofmann, Das Stift Klosterneuburg und seine Pfarren. J. Braun S. J.

Schöne Literatur

Schicksal und Liebe des Niklas von Cues. Roman von Hans Künkel. 12° (436 S.) Leipzig 1936, Reclam. Geb. M 6.50

Man kennt das Schema jener historischen Romane, in denen eine Zeit, eine Persönlichkeit und, besonders heute, eine überzeitliche Idee sichtbar gemacht werden soll. Die Zeitgeschichte wird in voller Breite entfaltet, je nach den Kenntnissen des Verfassers. Um die geschichtliche Persönlichkeit zu erfassen, gibt ihr der Dichter eine Seele, deren Grundzüge oft mehr der Fassungskraft und der Zeitgebundenheit des Schriftstellers als der vergangenen Wirklichkeit entsprechen. Darüber hinaus werden auch Grundfragen, um die die Menschen und die Menschheit ewig ringen, nach den Ansichten der jeweiligen Gegenwart behandelt. So war es bei Ebers, Dahn und Freytag, so ist es auch bei Künkel. Die Breite seiner Zeitdarstellung und die mangelnde Sprachgewalt machen die Lesung zuweilen schleppend und ermüdend. Der Titel des Buches (Liebe und Schicksal) zeigt schon an, wie der Verfasser den Helden sieht, dessen Geschichte trotzdem, vor allem gegen Ende ergreift. Von Ideen sind vorzugsweise drei zu nennen: die politische, die deutsche, die religiöse. Unseres Ermessens ist die deutsche Idee, d. h. das Leben und Fühlen eines deutschen oder auch des deutschen Menschen, gut getroffen. Um Nikolaus von Cues als politische Größe recht zu sehen, wird man doch besser zu Gerhard Kallen: Nikolaus von Cues als politischer Erzieher (Leipzig 1937), greifen. Das Ringen des Kardinals um Gott, die coincidentia oppositorum, verlangt mehr Tiefenschau. Der Roman ist der nicht ganz gelungene Versuch, einen gewaltigen Stoff zu meistern. Wenn durch die Mängel schon die dargestellte Persönlichkeit zu Schaden kommt, so ist noch mehr zu beklagen, daß sich der Leser ein falsches Bild des schwer zu ergründenden 15. Jahrhunderts formt.

H. Becher S. J.

Lob des Lebens. Betrachtungen. Von Albrecht Goes. 8° (171 S.) Stuttgart 1936, Deutsche Verlags-Anstalt. Geb. M 3.50

Nicht aus anspruchsvollem, aber im Grunde hohlem Vitalismus, sondern aus der Haltung des „Wanderers zwischen beiden Welten" sind die Betrachtungen geworden, die oft so unscheinbar anfangen. Aber der dienenden Schau und dem gehorchenden Ohr des Dichters öffnen die großen Dinge der Schöpfung immer weiter ihr geheimes Innen: Landschaft und Gestirn, Blume, Frucht, Tier und Menschenwesen, Tod, Leben und Weg. Die reifste der kurzen Betrachtungen trägt die Überschrift: „Der Mutterlose." Die Verse, welche die Betrachtungen jeweils beschließen, haben manchmal noch nicht volle Dichte. Was in diesem „Lob des Lebens" viele Freude schenkt, ist das Fernsein jeder Anmaßung und die wahre Ehrfurcht des Dichters, „daß er die Kreatur, die ihr Leben neben seinem Leben hat, nicht fragt, nicht ins Urteil stellt, es ist, daß er sie annimmt, — die Liebe, die im Vergänglichen das Unvergängliche liebt".

H. Kreutz S. J.

Stimmen der Zeit, herausgegeben von Theo Hoffmann S.J. in Verbindung mit A. Koch S.J., J. Kreitmaier S.J., J. Overmans S.J. Schriftwaltung: Theo Hoffmann S. J., München 2 NO, Veterinärstraße 9. — Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg i. Br. — D.-A. 2. Vj. 1937: 7104 Stück. Zur Zeit gilt Preisliste Nr. 3. — Druck und Verlag: Herder & Co. G.m.b.H., Freiburg i. Br.

1936 Lg 8696

Stimmen der Zeit

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Ordensleute als Jugenderzieher (Josef Schröteler) S. 1

Vom Verein zum hierarchischen Apostolat (Constantin Noppel) S. 12

Katholischer Nationalismus in Flandern (Jakob Overmans) S. 25

Vom Neuerwachen der Metaphysik in Frankreich (Leslie J. Beck) S. 33

Valamo (Albert Maria Ammann) S. 41

Gedanken zur Ethikotherapie (Johannes Lindworsky) S. 48

Zum Erscheinungsbild Adams und Evas (Felix Rüschkamp) S. 52

Konzertmessen (Georg Straßenberger) S. 55

Besprechungen von Büchern (S. 58): Literaturwissenschaft; Philosophie; Pädagogik; Geschichte

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

67. Jahrgang 7. Heft / 132. Band / April 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

A. Ammann: Roma 128, Istituto Orientale, Piazza S. Maria Maggiore 7.

H. Becher: Godesberg a. Rh., Aloisiuskolleg.

L. Beck: Oxford (England), Campion Hall.

E. Böminghaus: Aachen, Priesterseminar.

K. Frank, J. de Vries, A. Willwoll: Pullach bei München, Berchmanskolleg.

B. Jansen: Roma 113, Borgo S. Spirito 5.

H. Kreutz: Frankfurt a. M., Im Trutz 55.

J. Lindworsky: Praha II (Tschechoslowakei), Jećná 2.

S. Nachbaur, G. Straßenberger: Feldkirch (Vorarlberg), Stella matutina.

C. Noppel: Freiburg i. Br., Kneippstraße 13.

F. Rüschkamp, J. Schröteler: Frankfurt a. M., Hochschule St. Georgen.

J. B. Schoemann: Berlin-Charlottenburg 5, Neue Kantstraße 2.

A. Stockmann: Rottmannshöhe, Post Leoni bei Starnberg.

E. Kirschbaum, J. Overmans: München 2 NO, Veterinärstraße 9.

Die Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst

dient der Kirche und damit den guten Kräften, die zum Heil des Vaterlandes wirken. Sie will helfen, daß das heilskräftige gute Erbe unserer christlichen deutschen Kunst fruchtbar bleibe für die Gegenwart und neue Früchte trage zur Ehre Gottes und zur Ermunterung aller Christenmenschen. Die Gesellschaft leistet den christlichen Künstlern durch Beratung und Auftragsvermittlung einen notwendigen Beistand und fördert die Zusammenarbeit der Seelsorger und Künstler.

Werden Sie Mitglied der seit vielen Jahrzehnten bestehenden Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst. Alljährlich erhalten Sie eine Jahresmappe, die einen reichbebilderten Überblick über das christliche Kunstschaffen der Gegenwart bietet, und zudem nehmen Sie alle vier Jahre an der Verlosung von Originalkunstwerken (Malerei, Plastik, Keramik und Graphik) und von wertvollen Lichtdrucken teil. Der Jahresbeitrag beträgt RM. 10.—; Theologie- und Kunststudierende zahlen die Hälfte.

Verlangen Sie weitere Auskünfte von der Geschäftsstelle der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst e. V. **München, Schellingstraße 46**

Stimmen der Zeit

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Die mythische Religion der Alten und das Christentum (Karl Prümm) S. 69

Das Geheimnis der Selbsterziehung (Friedrich Schneider) S. 80

Die christliche Gemeinschaft in heutigen Romanen (Hubert Becher) S. 92

Katholische Kulturschau (Jakob Overmans) S. 103

Die religiöse Unruhe (Erich Przywara) S. 118

Das Vorurteil (Georg A. Lutterbeck) S. 124

Besprechungen von Büchern (S. 126): Kirche; Geschichte; Musik; Schöne Literatur

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

67. Jahrgang 8. Heft / 132. Band / Mai 1937

U.B. TÜB.

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 32749). Für Österreich im Sinne des Preßgesetzes verantwortlich: W. Peitz S.J. (Feldkirch, Vorarlberg, Leonhardsplatz 2).

Aus der Abteilung «Umschau» kann aus jedem Heft 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 «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: Bad Godesberg a. Rh., Stella Rheni.

J. Overmans, E. Przywara: München 2 NO, Veterinärstraße 9.

K. Prümm, E. Böminghaus: Aachen, Kurbrunnenstraße 42.

Prof. Fr. Schneider: Köln-Riehl, Sieboldstr. 7.

H. Fischer: Breslau 1, Monhauptstraße 4.

Dr. W. Kölmel: Berlin-Charlottenburg 5, Suarezstraße 45.

H. Kreutz: Frankfurt a. M., Im Trutz 55.

W. Leblanc: Breslau 13, Gabitzstraße 16.

G. Lutterbeck: Bonn a. Rh., Hofgartenstraße 9.

W. Peuler: Münster i. W., Haus Sentmaring.

O. Pies: Mittelsteine bei Glatz.

M. Rast: Pullach bei München, Berchmanskolleg.

E. Rommerskirch: Berlin SW 11, Saarlandstr. 66.

G. Straßenberger: Feldkirch (Vorarlberg).

F. Strobel: Frankfurt a. M.-Süd, Offenbacherlandstraße 224.

A. Stockmann: Rottmannshöhe, Post Leoni bei Starnberg.

P. BENEDIKT BAUR O.S.B.

Werde Licht!

Liturgische Betrachtungen an den Sonn- und Wochentagen des Kirchenjahres

12° Drei Teile

2. Teil: **Osterfestkreis.** (Septuagesima—Pfingstsamstag.) 520 Seiten. Geheftet 3.20 M.; in Leinen 4.40 M.

3. Teil: **Osterfestkreis.** (Die Nachpfingstzeit.) 704 Seiten. Geheftet 4.20 M.; in Leinen 5.60 M.

1. Teil: **Advent—Weihnachtszeit.** Erscheint im Spätsommer

«Wer den ‚Schott' versteht, versteht auch Zweck, Aufbau und Stilart des vorliegenden Buches, dem Band I und III binnen kurzem folgen sollen. Da man von P. Benedikt Baur Qualität gewohnt ist, braucht nicht erst gesagt zu werden, daß die Gedanken des jeweiligen Festes oder Tages mit meisterhaftem Geschick herausgestellt sind und die Kraftquellen des Ewigen, Objektiven, Sakramentalen für empfängliche Seelen freigelegt sind. ... Diese Bände werden gewiß Tausenden helfen, ein dem Herrn geweihtes heiliges Jahr mit Verstand und Liebe mitzuerleben.» P. Basilius Hermann O.S.B.

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder / Freiburg im Breisgau

Stimmen der Zeit

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Zum Weltbild der Deutschen Glaubensbewegung (Ludwig Faulhaber) S. 135
Amerikanische Philosophie (Bernhard Jansen) S. 143
Hölderlins Götter (Heribert Fischer) S. 156
Christliche Vaterschaft (Joseph Kuckhoff) S. 169
Die Macht des Kleinen (Gottfried Richen) S. 176
Urkirche und Ostkirche (Max Pribilla) S. 185
Naturrecht in der Gegenwart (Joh. Bapt. Schuster) S. 189
Mythos und Mysterium (Hubert Becher) S. 192
Besprechungen von Büchern (S. 194): Philosophie; Naturwissenschaften; Selbstbiographien; Religiöse Literatur; Schöne Literatur.

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

67. Jahrgang 9. Heft / 132. Band / Juni 1937

U.B.TÜB.

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 32749). Für Österreich im Sinne des Preßgesetzes verantwortlich: W. Peitz S.J. (Feldkirch, Vorarlberg, Leonhardsplatz 2).
Aus der Abteilung «Umschau» kann aus jedem Heft 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 «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: Bad Godesberg a. Rh., Stella Rheni.
Prof. Dr. L. Faulhaber: Bamberg, Wildenowstr.
H. Fischer: Breslau 1, Monhauptstraße 4.
K. Frank, M. Rast, J. B. Schuster, J. de Vries: Pullach bei München, Berchmanskolleg.
B. Jansen: Bonn a. Rh., Reichsbankstraße 1.
F. Hillig, G. v. Sachsen: Berlin-Charlottenburg 5, Neue Kantstraße 2.
G. Karp: Marburg a. d. Lahn, Ritterstraße 4.
Prof. Kuckhoff: Köln-Riehl, Stammheimerstr. 25.
S. Nachbaur, G. Richen: Feldkirch (Vorarlberg), Stella matutina.
A. Pummerer: München 2 NO, Kaulbachstraße 31a.
M. Pribilla, E. Przywara: München 2 NO, Veterinärstraße 9.
F. Rüschkamp: Frankfurt a. M.-Süd 10, St. Georgen.
H. Möller, H. Roos, J. v. Schönfeld: Aachen, Kurbrunnenstraße 42.

Unser Christusglaube

Das Heilandsbild der katholischen Theologie

Von Ludwig Kösters S.J.

Großoktav / 354 Seiten / 5 Mark; gebunden in Leinen 6.50 Mark

Dr. Maximilian Kaller, Bischof von Ermland:

„Als eine besonders reife, vielseitig verwendbare, weil für Fachgelehrte wie für den Anfangenden und Fortgeschrittenen gleichermaßen wertvolle Gabe, begrüßen wir dieses neue Werk von P. Ludwig Kösters S.J. In der knappen, erschöpfenden Darstellung sieht weder ein überflüssiges, noch fehlt ein wesentliches Wort. Das Buch gehört in die Hände aller ernsthaft strebenden Christen, ob Priester oder Laien. Zuverlässiger können sie nicht beraten werden als von diesem reifen Werke, das über die Auseinandersetzungen der Gegenwart den rechten, beglückenden Weg zu Christus freimacht."

Dr. Albert Stohr, Bischof von Mainz:

„Mit großer innerer Freude habe ich dieses neue Buch von P. Ludwig Kösters S.J. gelesen. Es reiht sich würdig seinem Vorgänger über ‚Die Kirche unseres Glaubens' an. Die darin befolgte Methode, dem synthetisch-geschichtlichen Glaubensaufbau die moderne analytische Glaubensschau vorauszuschicken, kann nur wärmstens empfohlen werden. Die Hoffnung, die der Verfasser in der Vorrede ausspricht, daß so ohne die historisch-kritischen Untersuchungen schon aus der Eigenart des tatsächlichen Christusglaubens seine Wahrheit aufleuchte, sieht der aufmerksame Leser froh an sich selbst verwirklicht."

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder / Freiburg im Breisgau

Stimmen der Zeit

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Ferdinand Ebner, ein Denker des christlichen Lebens? (Alfred Delp) S. 205

«Dogmatische Physik» in der Lehre vom Altarssakrament? (Joseph Ternus) S. 220

Léon Bloy: Gnade und Grenzen einer Sendung (Franz Hillig) S. 230

Unendlich und unbegreiflich (Erich Przywara) S. 242

Tilmann Riemenschneiders Glaube (Engelbert Kirschbaum) S. 250

Um die Offenbarung des Alten Bundes (Gustav E. Closen) S. 259

Erziehung trotz Vererbung (Jos. Schröteler) S. 261

Besprechungen von Büchern (S. 263): Begegnungen mit Christus; Oekumenisches; Erziehung, Sport, Beruf; Christliche Kunst.

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

67. Jahrgang 10. Heft / 132. Band / Juli 1937

U:B.TÜB.

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 32749). Für Österreich im Sinne des Preßgesetzes verantwortlich: W. Peitz S.J. (Feldkirch, Vorarlberg, Leonhardsplatz 2).
Aus der Abteilung «Umschau» kann aus jedem Heft 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 «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

G. E. Closen, J. Ternus: Aachen, Kurbrunnenstraße 42.

A. Delp, J. Schröteler: Frankfurt a. M.-Süd 10, St. Georgen.

K. Frank: Pullach bei München, Berchmanskolleg.

J. Grisar: Roma 101, Piazza della Pilotta 4.

J. Groß: Köln a. Rh., Stolzestraße 1 a.

F. Hillig: Berlin-Charlottenburg 5, Neue Kantstraße 2.

J. Braun, Th. Hoffmann, E. Kirschbaum, M. Pribilla, E. Przywara: München 34, Veterinärstraße 9.

G. Richen: Feldkirch (Vorarlberg), Stella matutina.

Zu dem Artikel über Léon Bloy in diesem Heft

«... Die wahren Menschen, die wahren Lebenden, diejenigen, die ‚ihre Seelen nicht vergebens empfangen haben', leiden und weinen wie Verlassene, solange als sie nicht die Kirche gefunden haben, die den Schlüssel aller Geheimnisse bewahrt. Das war die Geschichte meines geliebten Patenkindes Pieter Matthias van der Meer de Walcheren, dessen schönes Buch ich hiermit denjenigen vorführe, die noch des Bewunderns fähig sind. Es ist wahr, daß er ein Dichter ist, und sogar einer von jenen Dichtern, auf die eine Nation stolz sein kann, d. h. ein Gefäß des Leidens, eines jener Wesen, die nur aufwärts fallen können und die wegen ihrer ständigen Herzensangst die Gefangenen des Schmutzes unten sind. Ohne Zweifel werden sie zum Staub zurückkehren wie alle andern Menschen, aber ihr Staub wird etwas zur Milchstraße beitragen ...»

so schrieb **Léon Bloy** am 3. März 1914 als Einführung in das Tagebuch, das sein Freund der Öffentlichkeit übergab. Dieses Buch liegt heute in deutscher Übertragung vor; es betitelt sich

Heimweh nach Gott *Tagebuch*

Von Pieter van der Meer de Walcheren

Mit einer Einführung von Léon Bloy / Übertragung und Nachwort von Dr. H. v. d. Mark. kl. 8° 274 Seiten. Geheftet 3.20 M.; in Leinen 4.40 M.

Durch alle Buchhandlungen **Verlag Herder • Freiburg im Breisgau**

Kneipp-Kuranstalt Traunstein
im Chiemgau (600 m ü. d. M.)
Sole-, Moor- u. Kneippbad. Raum-Inhalation. Jahresbetrieb, beste Bedienung. Pflege von kathol. Schwestern. Prospekt durch die Oberin.

Werben Sie für die „Stimmen der Zeit" bei Ihren Bekannten!

Meß-Weine
von Mosel und Rhein
Verlangen Sie kostenfrei ausführliches Angebot
Franz Astor Nachf. Astoria Weinkellerei, **Bernkastel-Kues a. d. Mosel**

Stimmen der Zeit

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Descartes und sein Erbe (August Brunner) S. 273
Gilbert Keith Chesterton (Irene Behn) S. 283
Nulla poena sine lege (Ivo Zeiger) S. 297
Talisman und Zauberwahn (Ph. Schmidt) S. 304
Katholische Kulturschau (Jakob Overmans) S. 316
Roswitha Bitterlich (Josef Kreitmaier) S. 326
Hellas im Evangelium (Karl Prümm) S. 329
Besprechungen von Büchern (S. 334): Biblische Theologie; Pastoral und Medizin; Christliche Kunst; Schöne Literatur.

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

67. Jahrgang 11. Heft / 132. Band / August 1937

U.B. TÜB.

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 32749). Für Österreich im Sinne des Preßgesetzes verantwortlich: W. Peitz S.J. (Feldkirch, Vorarlberg, Leonhardsplatz 2).
Aus der Abteilung «Umschau» kann aus jedem Heft 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 «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.
Im Falle höherer Gewalt und Betriebsstörung hat der Bezieher keinen Anspruch auf Nachlieferung bzw. Rückzahlung des Bezugsgeldes.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

H. Becher: Godesberg a. Rh., Aloisiuskolleg.

Irene Behn: Bonn a. Rh., Friedrich-Wilhelm-Straße 8.

A. Brunner, K. Prümm, I. Zeiger: Aachen, Kurbrunnenstraße 42.

Dr. P. Kopp: Köln-Hohenlind, Elisabeth-Krankenhaus.

J. Braun, E. Kirschbaum, J. Kreitmaier, J. Overmans: München 2 NO., Veterinärstraße 9.

H. Kreutz: Frankfurt a. M., Im Trutz 55.

F. Kronseder: München, Kaulbachstr. 31 a.

C. Noppel: Freiburg i. Br., St. Urban, Sebastian-Kneipp-Straße 13.

E. Rommerskirch: Berlin SW 11, Saarlandstr. 66.

Ph. Schmidt: Köln a. Rh., Stolzestraße 1 a.

M. Rast: Pullach b. München, Berchmanskolleg.

S. Nachbauer: Feldkirch (Vorarlberg), Stella matutina.

Die NS-Schwester

Stimmen der Zeit

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Flucht aus der «Sorge» (Johann Baptist Schoemann) S. 341

Der Christusglaube eine Tatsache (Ludwig Kösters) S. 350

Dichtung — Volk — Gott (Johannes Kirschweng) S. 357

Zwischen Kosmos und Chaos (Erich Przywara) S. 366

Liquidation des Mittelalters (Heinrich Weisweiler) S. 373

Die religiöse Lage im heutigen Ägypten (Wilhelm Bönner) S. 380

Um Volk und Nation in der Heilsordnung (Theo Hoffmann) S. 386

Katholische Wertung deutscher Literatur (Jakob Overmans) S. 391

Calderons Welttheater in Einsiedeln (Georg Straßenberger) S. 395

Besprechungen von Büchern (S. 397): Religiös-ethische Bildung; Beeinflussungen einst u. jetzt; Philosophie; Christl. Kunst; Schöne Literatur.

Inhalt des 132. Bandes

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

67. Jahrg. 12. Heft / 132. Band / September 1937

U.B. TÜB.

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 32749). Für Österreich im Sinne des Preßgesetzes verantwortlich: W. Peitz S.J. (Feldkirch, Vorarlberg, Leonhardsplatz 2).

Aus der Abteilung «Umschau» kann aus jedem Heft 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 «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.

Im Falle höherer Gewalt und Betriebsstörung hat der Bezieher keinen Anspruch auf Nachlieferung bzw. Rückzahlung des Bezugsgeldes.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

A. M. Ammann: Roma, Piazza Maria Maggiore.

H. Becher: Bad Godesberg a. Rh., Stella Rheni.

W. Bönner: Kairo, Bab el Luk, Deutsches Lyzeum.

G. Gundlach, L. Kösters: Frankfurt a. M.-Süd, Offenbacherlandstraße 224.

P. Herzog: Tokio, Kōjimachi Jōchi Daigaku.

J. Braun, Th. Hoffmann, E. Kirschbaum, J. Overmans, M. Pribilla, E. Przywara: München, Veterinärstraße 9.

J. Kirschweng: Wadgassen (Saar).

H. Kreutz: Frankfurt a. M., Im Trutz 55.

R. Leder: Berlin-Charlottenburg, Neue Kantstr. 2.

G. Lehmacher, J. B. Schoemann: Bonn a. Rh., Reichsbankstraße 1.

C. Noppel: Freiburg i. Br., Seb.-Kneipp-Str. 12.

J. B. Schuster, J. de Vries: Pullach b. München, Berchmanskolleg.

G. Straßenberger: Feldkirch (Vorarlberg), Stella matutina.

H. Weisweiler, I. Zeiger: Aachen, Kurbrunnenstraße 42.

Kennen Sie
diese wertvolle Neuerscheinung?

Soldat und Mönch

Ein Bekenntnisbuch von Theodor Bogler O.S.B.

Kart. RM. 4.80, Ganzleinen RM. 5.80

Ein Benediktinermönch zeichnet knapp in der Sprache des Soldaten seinen Weg auf, der ihn vom Offizier über Künstlertum und Ehe zum Mönchtum führt. Er schildert uns sein Ringen und Werden, Alltag und Feierstunden des Mönchs.

Das Mönchtum ist einer der umstrittensten Stände des neuen Deutschlands. So ist mit seinem eigentlichen und tiefsten Wesen eine ernste Auseinandersetzung notwendig, zu der dieses Buch zwingt. Es ist zugleich ein strahlendes Bild modernen katholischen Denkens.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung

Verlag J. P. Bachem • Köln

Friedrich Schneider

Deine Kinder und Du 70 erläuterte Fälle falscher u. richtiger Kindererziehung für die Hand der Eltern und Erzieher

Oktav / 262 Seiten / 2.60 M.; Leinen 3.80 M.

Ein leicht lesbares und unmittelbar praktisches Buch, das die anschauliche Schilderung einer großen Zahl erzieherischer Einzelfälle enthält, wie sie in der Familienwirklichkeit vorkommen. An ihre Schilderung schließen sich jedesmal seelenkundliche Erklärungen und pädagogische Folgerungen. Das Buch greift seinen Stoff aus verschiedenartigen Familien und will durch Belehrung am eigenartigen Einzelfall mitwirken, die Eltern in der Erziehung ihrer Kinder geschickter zu machen.

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder, Freiburg im Breisgau

Kneipp-Kuranstalt Traunstein
im Chiemgau (600 m ü. d. M.)
Sole-, Moor- u. Kneippbad. Raum-Inhalation. Jahresbetrieb, beste Bedienung. Pflege von kathol. Schwestern. Prospekt durch die Oberin.

Werben Sie für die „Stimmen der Zeit" bei Ihren Bekannten!

Meß-Weine
von Mosel und Rhein
Verlangen Sie kostenfrei ausführliches Angebot
Franz Astor Nachf. Astoria Weinkellerei, **Bernkastel-Kues a. d. Mosel**

25. 11. 6

24. Jan. 1972

3.25