N12<522017487 021
ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

# STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift
für das Geistesleben der Gegenwart

133.
BAND

Freiburg im Breisgau 1938
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung

Alle Rechte vorbehalten

Gh 2449

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

# Inhalt des einhundertdreiunddreißigsten Bandes

## Abhandlungen


| | Seite |
|---|---|
| Mythus und Dogma (August Brunner) | 1 |
| Sittlichkeit und Recht (Josef Schwering) | 9 |
| E. G. Kolbenheyer: Religion der Sehnsucht (Erich Przywara) | 17 |
| Die Erneuerung unserer Kirchenmusik (Georg Straßenberger) | 31 |
| Philologisches zum Canon Missae (Felix Rütten) | 43 |
| Auf dem Felsen Petri (Engelbert Krebs) | 71 |
| Um das physikalische Weltbild von ehedem und heute (B. Jansen) | 79 |
| Grottaferata (Albert A. Ammann) | 98 |
| Katholische Kulturschau (Jakob Overmans) | 105 314 |
| Leben, Seele und Geist (Hans Eibl) | 139 |
| Hermann Stehr: Gott als Seele (Erich Przywara) | 149 |
| Wie alt ist das Menschengeschlecht? (Felix Rüschkamp) | 156 |
| Die Wandlungen eines Soldaten: Ernst Psichari / Der Centurio (Franz Hillig) | 172 |
| Klugheit und Kasuistik (Max Pribilla) | 205 |
| San Juan de la Cruz (Irene Behn) | 216 |
| Kirchenmusik — Zeitmusik (Georg Straßenberger) | 238 |
| Niels Steensen als Naturforscher (Aloisius Menzinger) | 250 |
| «Bilder vom östlichen Christentum.» Das Wesen der russischen Frömmigkeit (P. Iwan v. Kologriwof) | 277 |
| Die Familie als «Kirche im kleinen» (Maria Schlüter-Hermkes) | 286 |
| Werde, der du bist! (Ivo Zeiger) | 298 |
| Utopische und apokalyptische Elemente der englischen Gegenwart. Thomas Edward und David Herbert Lawrence (Erich Müller) | 307 |
| Offenbarung, Theologie, Profanwissenschaft (Bernhard Jansen) | 349 |
| Die Ursachen der neuzeitlichen Ehezerrüttung (Hermann Krose) | 358 |
| Der ewige Parzival (Hubert Becher) | 368 |
| Wie ich suchte und — gefunden habe (Sigrid Undset) | 379 |
| Kirche im Sterben — Katholizismus im Werden? (Theo Hoffmann) | 388 |


## Umschau


| | Seite |
|---|---|
| War Petrus in Rom? (Ludwig Kösters) | 50 |
| Biologische Ganzheit (Franz Heselhaus) | 53 |
| Die Kunst der Ostkirche (Engelbert Kirschbaum) | 57 |
| Zum Theater der Hitlerjugend (Jakob Overmans) | 60 |
| «Mystik als Lehre und Leben» (Emmerich Raitz von Frentz) | 125 |

Seite

Auf der Suche nach der Urheimat Adams und des indogermanischen Menschen (Gustav Lehmacher) . . . . . 127
«Protestantische Rompilger» (Max Pribilla) . . . . . 183
Römisches Imperium und sein Schöpfer (Georg Hahn) . . . . . 186
Kunst und Religion (Engelbert Kirschbaum) . . . . . 188
Mensch als Mitte und Entscheidung (Erich Przywara) . . . . . 191
Niels Steensens religiöse Entwicklung (Hermann Grünewald) . . . . . 256
Die Denkweise der Physik und der Christenglaube — eine Antinomie? (Albert Maring) . . . . . 259
Gedanken zum Berufsethos des Laien- und Ordenschristen (Dominikus Thalhammer) . . . . . 262
Neues um den Gregorianischen Kalender (Johannes Stein) . . . . . 266
Im neuen Museum in Jerusalem (Robert Köppel) . . . . . 327
Wandel des Hylomorphismus von Thomas auf heute? (Bernhard Jansen) 329
Von der Lebenskraft der Kirche (Constantin Noppel) . . . . . 395
Süddeutsche Barockkirchen (Joseph Kreitmaier) . . . . . 399

# Verzeichnis der besprochenen Schriften

## Einhundertdreiunddreißigster Band

Seite

Achatz, J. B., Allgemeiner Neukalender . 266
Ackermanns Kalender . . . . . 274
Albisser, H., Die Ursulinen zu Luzern . 270
Allers, R., Über das Sein und das Wesen 133
Allgeier, A., Biblische Zeitgeschichte . 120
Alpenjahrweiser 1938 . . . . . 274
Ambolt, N., Karawanen . . . . . 414
Arntz, H., Germanen und Indogermanen 128
Aron, M., Les Ursulines . . . . . 270
Athenaion-Kalender . . . . . 274
Atlantis-Kalender . . . . . 274

Bach, A., Deutsche Volkskunde . . . . 62
Bange, W., Meister Eckeharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein . . 403
Bangha, A., Welt und Überwelt . . . 405
Barth, D. C., Taten in Gottes Kraft . . 136
Barthel, G., u. W. Hege, Barockkirchen in Altbayern . . . . . 400
Bäumer, G., Der Park . . . . . 344
Baur, B., Werde Licht! . . . . . 406
Bazin, R., Der Wüstenheilige . . . . 178
Beekmann, E. H. M., Gott, Mensch, Technik, Wissenschaft . . . . . 269
Bense, M., Anti-Klages . . . . . 271
Bertalanffy, L. v., Das Gefüge des Lebens 344
Beumelburg, W., Kaiser und Herzog . 409
— Reich und Rom . . . . . 409
Breitenbach, A., Indienflieger . . . . 413
Bremond, H., Thomas Morus . . . . 68
Breyne, M. R., Am flandrischen Kamin . 201
Brockhaus, Der Große . . . . . 121
— Der Neue . . . . . 121
Buchner, Fr. X., Volkstum und Recht . 63
Buß, B. W., De-Fu . . . . . 415

Seite

Cämmerer, H., Duineser Elegien . . . 137
Cartesio nel terzo centenario del „Discorso del metodo“ . . . . . 404
Cauwelaert, A. v., Der Gang auf den Hügel . . . . . 200
Chateaubriant, A. de, Die Antwort des Herrn . . . . . 202

Dacqué, E., Aus der Urgeschichte der Erde und des Lebens . . . . . 344
Diesel, E., Diesel . . . . . 408
Dietrich, R., Die Ethik Wilhelm Diltheys 339
Dillersberger, J., Das Evangelium des hl. Markus . . . . . 406
Dunbar, G., Geschichte Indiens . . . 116
Dürken, B., Entwicklungsbiologie und Ganzheit . . . . . 54
Dykmans, W., Das mittelterliche Gemeinschaftsdenken unter dem Gesichtspunkt der Totalität . . . . . 340

Eder, K., Deutsche Geisteswende zwischen Mittelalter und Neuzeit . . . . . 404
Egenter, R., Von christlicher Ehrenhaftigkeit . . . . . 195
Eklund, H., Theologie der Entscheidung 402
Emonds, J., Glaube und Symbol . . . 65
Erman, A., Die Welt am Nil . . . . . 66

Farbenfenster großer Kathedralen . . 202
Felder, H., Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi . . . . . 70
Fischer, J., Das Buch Isaias . . . . 333
Forschungen zur Judenfrage . . . . 118
Friedrich, H., Descartes und der französische Geist . . . . . 191

| | Seite |
|---|---|
| Geimer, M., Kunstgeschichtliche Forschungen | 203 |
| Gemelli, Fra Agostino, Il Francescanesimo | 396 |
| Ghéon, H., Die Spiele der Hölle und des Himmels | 201 |
| Gmelin, O., Das Haus der Träume | 346 |
| Gottron, A., Liturgischer Kirchenchor | 31 |
| Greifbücherei | 201 |
| Grentrup, Th., Volk und Volkstum | 336 |
| Grönbech, W., Kultur und Religion der Germanen | 67 |
| Grünau, W. v., Die letzten Inseln | 201 |
| Grüninger, F., Der Ehrfürchtige | 416 |
| Guardini, R., Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie | 192 |
| Guitton, G., Saint Jean François Régis | 109 |
| Haarhaus, J., Rom | 134 |
| Haluschka, H., Das große Ja | 270 |
| Haugg, D., Wir sind dein Leib | 334 |
| Hebenstreit, J., Bruckner | 416 |
| Heiler, J., Unser Glaube an den Auferstandenen | 402 |
| Heinisch, P., Das Buch Numeri | 333 |
| Herwegen, I., Vätерspruch und Mönchsregel | 138 |
| Hessen, J., Wertphilosophie | 340 |
| — Der deutsche Genius und sein Ringen um Gott | 341 |
| Heussi, K., War Petrus in Rom | 50 |
| — War Petrus wirklich römischer Martyrer? | 50 |
| Héyret, M., P. Marcus von Aviano O.M. | 68 |
| Hofer, J., Johannes von Capestrano | 68 |
| Höfer, J., Reise ins Reich Gottes | 414 |
| — Vom Leben zur Wahrheit | 342 |
| Höller, J., Verklärung Jesu | 333 |
| Holzner, J., Paulus | 407 |
| Hönn, K., Augustus | 187 |
| Jahn, O., Nacht vor dem Frühling | 201 |
| Jaspers, K., Descartes und die Philosophie | 191 |
| Kalender des Rassenpolitischen Amtes der NSDAP | 274 |
| Keferstein, G., Parzivals ethischer Weg | 370 |
| Kennicot, M. B., Geschichte der Tilmansöhne | 198 |
| Kirschweng, J., Odilo und die Geheimnisse | 345 |
| Klatt, F., Rilke | 137 |
| Klepper, J., Der Vater | 345 |
| Klute, Fr., Handbuch der geographischen Wissenschaften Bd. 4 | 123 |
| Kobald, K., Fr. Schubert | 416 |
| Köhler, O., Eichendorff und seine Freunde | 409 |
| Koppers, W., Die Indogermanen- und Germanenfrage | 130 |
| Kuckhoff, J., Christus und der Mann | 268 |
| Kulenkampff, D., Lebensverwirklichung wider Welttod | 132 |
| Kunst und Leben, Kalender | 274 |
| Lamb, C., Die Wies | 400 |
| Landsberg, P., Die Erfahrung des Todes | 134 |
| la Farge, J., Interracial Justice | 114 |
| la Tour, J. de, Calvin | 68 |
| Lehner, J. B., Michael Wittmann | 408 |
| Lemp, E., Schillers Welt- und Lebensauffassung | 408 |
| Lippl, J., u. J. Theis, Die zwölf kleinen Propheten | 333 |
| Lohde, R., Die Anthropologie Pascals | 134 |
| Löscher, H., Alles Getrennte findet sich wieder | 200 |
| Mager, A., Mystik als Lehre und Leben | 125 |
| Mai, R., Jahrbuch der katholischen auslanddeutschen Mission | 133 |
| Manacorda, G., Dante | 410 |
| Manzoruddin, A., Geheimnisvolles Indien? | 415 |
| Maritain, J., Gesellschaftsordnung und Freiheit | 195 |
| Mensching, G., Der Katholizismus | 388 |
| Mersch, E., Le Corps Mystique du Christ | 108 |
| Mettin, H. Ch., Der politische Schiller | 409 |
| Metzger, J., Katholisches Schrifttum in England | 197 |
| Meyer, W., u. P. Neyer, Lebendige Seelsorge | 406 |
| Meyers Hist.-Geogr. Kalender | 274 |
| Mie, G., Die Denkweise der Physik | 259 |
| Möhler, A., Der ungeteilte Dienst | 389 |
| Möller, W., Die christliche Banditen-Comedia | 198 |
| Moock, W., Aufbau der Kulturen | 65 |
| Nadler, J., Deutscher Geist — Deutscher Osten | 196 |
| Negro, S., Der unbekannte Vatikan | 134 |
| Nissen, B. Momme, Langbehnbriefe | 195 |
| Padovani, U. A., Filosofia della Religione e il problema della vita | 405 |
| Petersen, C., Deutscher und nordischer Geist | 65 |
| Peterson, E., Zeuge der Wahrheit | 192 |
| Pieper, J., Über das christliche Menschenbild | 193 |
| — Traktat über die Klugheit | 205 |
| Pipers Kunstkalender | 274 |
| Planck, M., Religion und Naturwissenschaft | 261 |
| Popp, K. R., Stimmen in der Nacht | 200 |
| Psichari, E., Der Wüstenritt des Hauptmanns | 172 |
| Queling, H., Im Lande der schwarzen Gletscher | 413 |
| Raabe, P., Deutsche Meister | 417 |
| Rahner, H. E., Max Regers Orgelphantasien | 416 |
| Redslob, E., Dome in Gold | 201 |
| Rehrmann, Fr., Kaiser Augustus | 187 |
| Roeder, R., Savonarola | 68 |
| Ross, C., Der Balkan Amerikas | 412 |
| Rütten, F., Die Viktorverehrung im christlichen Altertum | 67 |
| Salvatorelli, L., Benedikt | 137 |
| Scharp, H., Wie die Kirche regiert wird | 135 |

| | Seite |
|---|---|
| Schebesta, P., Der Urwald ruft wieder | 132 |
| Scheeben, H. C., Jordan der Sachse | 138 |
| Schmitt, Fr., Tabellen zur deutschen Literaturgeschichte | 196 |
| Schneider, Fr., Deutsches Dante-Jahrbuch | 410 |
| Schneider, H., Auf Schi in Japan | 136 |
| Schneider, O., Geheimnis der Freude | 268 |
| Schreiber, G., Deutsche Bauernfrömmigkeit | 63 |
| — Forschungen zur Volkskunde. Heft 27 und Heft 29 | 63 |
| — Volk und Volkstum | 337 |
| Schulemann, G., Die Botschaft des Buddha | 136 |
| Schuler, B., Altes Erbe des neuen China | 414 |
| Schwarz, B., Ewige Philosophie | 403 |
| Seewald, R., Zu den Grenzen des Abendlandes | 412 |
| Siegmund, G., Nietzsche | 271 |
| Sierp, W., Ignatianische Wegweisung durch das Erdenleben. Hochschule der Gottesliebe. Bd. 1, 2. Das goldene Siegel | 335 |
| Simpson, W. v., Die Barrings | 345 |
| Spann, O., Naturphilosophie | 342 |
| Spemanns Kunstkalender; Spemanns Musikkalender; Spemanns Literaturkalender; Spemanns Bühne- und Filmkalender | 274 |
| Stapel, W., Wolfram von Eschenbachs Parzival | 370 |
| Steiner, B., Stilgesetzliche Morphologie | 343 |
| Stöhr, H., So half Amerika | 134 |
| Strunz, F., Theophrastus Paracelsus | 407 |
| Stubenberg, M., Licht | 201 |
| Tarouca, A. S., Totale Philosophie und Wirklichkeit | 132 |
| Thalhammer, D., Jenseitige Menschen | 163 |
| Travaux du 9. Congrès International du Philosophie | 120 |
| Tremmel, M., Peter Griesbacher | 416 |
| Ungern-Sternberg, R. v., Die Ursachen neuzeitlicher Ehezerrüttung | 358 |
| Veit, L. A., Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter | 64 |
| Vergilius Maro, Eklogen | 411 |
| Vieuchange, M., Smara | 202 |
| Volmer, A., Die hl. Gertrud | 269 |
| Vosseler, P., u. N. Lichtenecker, Mitteleuropa | 411 |
| Wachsmann, Kl., Untersuchungen zum vorgregorianischen Gesang | 417 |
| Walcheren, P. v. d., Heimweh nach Gott | 178 |
| Weber, M., Max Weber, Jugendbriefe | 196 |
| Weidel, K., Germanentum und Christentum | 337 |
| Weingartner, J., Abälard und Bernhard | 199 |
| Werke der Meister zum Jahre des Herrn | 274 |
| Wiechmann-Kalender Deutscher Künstler | 274 |
| Wied, M., Rauch über Sanct Florian | 201 |
| Wikenhauser, A., Die Kirche als der mystische Leib Christi | 334 |
| Winterswyl, A., Der deutsche Ritterstand | 269 |
| Winthuis, J., Mythus und Kultur der Steinzeit. Mythus und Religionswissenschaft | 194 |
| Wunderle, G., Aus der heiligen Welt des Athos | 346 |
| Wurm, A., P. Lippert zum Gedächtnis | 270 |
| Zähringer, D., u. E. u. A. Seeger-Gorissen, Das Buch der Familie | 407 |
| Zaloziecky, W., Byzanz und Abendland im Spiegel ihrer Kunsterscheinungen | 58 |
| — Die Sophienkirche in Konstantinopel | 57 |
| Zawitsch, C., Werden des christlichen Arztes | 268 |
| Ziegler, L., Apollons letzte Epiphanie | 388 |
| — Vom Tod | 338 |
| Zimmermann, F. X., Die Kirchen Roms | 134 |
| Zinn, A. A., Meister Mathis | 199 |
| Zoepfl, F., Das Reich als Schicksal und Tat | 65 |

# Mythus und Dogma

Von August Brunner S. J.

Die Zeit liegt noch nicht so weit hinter uns, wo es im neuen, immer heller aufstrahlenden Lichte der Naturwissenschaften und dem immer vollendeteren Können der Technik scheinen mochte, als ob nun die Natur all ihre Geheimnisse eines nach dem andern preisgeben müßte. Die schnellen und unaufhaltsamen Fortschritte erweckten in oberflächlichen Köpfen und leicht begeisterten Herzen die sichere Erwartung, daß der Tag nicht ferne sei, wo die ganze Wirklichkeit klar und fraglos als eine Summe bloßer Tatsachen vor den Augen einer nunmehr erst erlösten und seligen Menschheit daliegen würde. Gewiß war vorläufig noch vieles unbekannt; aber es würde sich der beharrlichen Anstrengung des forschenden Menschengeistes eröffnen müssen. Geheimnisse jedoch, die allem menschlichen Wissen eine wesentliche und unübersteigbare Schranke setzten, durfte es nicht mehr geben. Eine Welt abgerundeter, in sich geschlossener Tatsachen, von denen keine über sich hinauswiese, eine Welt, vordergründig, gesichert, ohne Abgründe des Geheimnisses und des Grauens, das war der Glaube und der – Mythus dieser mythuslosen Zeit.

Seitdem hat sich das Antlitz der Welt gründlich verändert. Nur im bolschewistischen Rußland und in kleinen freidenkerischen Kreisen hat der naive Fortschritts- und Menschheitsglaube noch verspätete Anhänger. Sonst weiß man nun, daß der Positivismus vor lauter Tatsachen die eine große und grundlegende Tatsache übersehen hat – wenn er nicht geflissentlich an ihr vorbeisah –, daß die Welt, die Wirklichkeit im ganzen voller Rätsel und Geheimnisse ist, denen keine Wissenschaft je beikommen kann, von denen aber Lauf und Schicksal des Menschenlebens zuallererst bestimmt werden. Undurchdringlich, drohend und furchterregend steht die Wirklichkeit wieder vor uns, im letzten unberechenbar und darum all der Sicherheiten, die der gefährdete Mensch mit seiner Kulturarbeit um sich aufbaut, spottend. Denn alle äußere Sicherheit kann die innerste Seinsunsicherheit, die wir in uns und um uns erschreckend verspüren, nicht aufheben. Aus unzuverlässigem Baustoff errichtet man keine sichere Wohnstatt.

Alle Religion, besonders aber die christliche, hat um diese tiefe Bedrohtheit und Unsicherheit des Menschen und seiner Welt immer gewußt; ist es doch ihr Sinn und ihre wesentliche Aufgabe, aus Wesensunheil und Ungeborgenheit hineinzuführen ins Heil. In jenen Kreisen, die der Religion und vor allem dem Christentum entfremdet waren und die zu seinen Tiefen den Rückweg nicht mehr zu finden vermögen, ertönt darum der Ruf nach einem neuen Glauben und einem neuen Mythus. Denn nichts anderes ist der Mythus im eigentlichen,

strengen Sinne als die Erzählung – das ist der Ursinn des griechischen Wortes –, der Bericht vom Werden und Sinn der Welt, des Daseins. Also heilige Erzählung; denn Werden und Sinn sollen ihrerseits Auskunft darüber geben, welches menschliche Verhalten der wahren Wirklichkeit angemessen ist und so zum Heile, zur Geborgenheit in ihrer unzerstörbaren Sicherheit führen kann. Immer und überall hat die Frage nach dem letzten Sinn des Daseins den Menschen beschäftigt und ihn hinausgeführt über die bloßen Tatsachen seiner Wahrnehmung, bei denen bloß das Tier stehen bleibt. Darum finden wir bei allen Völkern den Mythus. In mannigfachen, geheimnisvollen und oft auch sonderbaren Gestalten verkörpert er die waltenden Kräfte, in denen man den letzten Grund der Wirklichkeit wahrzunehmen glaubt, und ihr wunderbares Wirken und Erleiden in unvordenklichen, zeitlosen Zeiten soll das Zustandekommen und die Schicksale von Welt und Mensch der gegenwärtigen Zeit erklären. Solch bildhafter Belehrung über die letzten Dinge entspricht die heilige Begehung in Kult und Feier, in denen der Mensch in rechter Weise zu diesen Mächten in Beziehung tritt und die immer wieder unsicher werdende Welt aufs neue festigt, da er die uralten Geschehnisse, die dieser Welt zum Dasein verhalfen, wirkkräftig wiederholt und alle Bezirke seines Daseins weihend und segnend umschreitet.

Gestaltung und mehr oder minder vollkommene Verpersönlichung ist für den Mythus bezeichnend. Die uns gegebene Welt ist zwar stumm. Aber ihre stumme Sprache spricht deutlich genug davon, daß der Mensch nicht auf sich selbst gestellt ist. In unverhofftem Glück und unversehenem Unheil zumal offenbart es sich, daß die vordergründige Welt getragen und bestimmt wird von einem Mächtigen, das sich im Dunkel des Geheimnisses verbirgt. Auch diesen oder jenen Wesenszug dieser Macht vermag der Mensch mit mehr oder weniger Sicherheit, mit geringerer oder größerer Mühe zu erkennen. So besitzt die Menschheit eine ansehnliche Summe von zuverlässigen Erkenntnissen über das Göttliche, geschenkt von Menschen, denen tiefere Einsicht in die Urgründe des Daseins verliehen war, und ehrfürchtig weitergegeben in heiliger Überlieferung. Aber diese Erkenntnis war dem Menschen zu dürftig, als daß er sich leicht damit begnügt hätte; zu unverständlich auch oft, zu hoch und fremd, was sie ihn lehrte; zu schwer und lästig, was sie von ihm verlangte an sittlicher Höhe. Darum ging er nur allzu leicht daran, die wenigen Züge dieses Gottesbildes aus eigenem zu ergänzen oder gar nach seinem Wohlgefallen umzuformen. So entstand der Mythus, ein seltsames Gewebe von hoher Wahrheit und menschlichem, ja allzu menschlichem Irrtum. Dabei entspricht es der sinnlich-geistigen Natur des Menschen, daß er das Geheimnisvolle und Unfaßbare in Gestalten vor sich hinzustellen sucht[1], denn sein Denken ist auf Anschauung, Vorstellung angewiesen. Das Gestaltete ist faßbarer, durchsichtiger; es ist damit gleichsam verstanden und bewältigt, erhält Stelle und Platz in der vertrauten Welt und erscheint so in

[1] Vgl. vom Verfasser: Der Aufbau der Erkenntnis und die religiöse Erkenntnis, in: Scholastik 10 (1935) 395–406.

seiner schlimmsten Gefährlichkeit gebannt. Natürlich können die Mittel zu solcher Gestaltung des in sich Gestaltlosen nur der eigenen menschlichen Welt entnommen sein. Deswegen stellt sich der Mensch die geheimnisvollen Mächte als leiblich-geistige Persönlichkeiten vor, wie Menschen, selbst beschränkt und einander beschränkend, erfüllt mit Leidenschaften und Begierden, wie sie der Mensch aus der eigenen Erfahrung so leicht versteht. Aus dem Spiel dieser Leidenschaften und Begierden läßt sich dann, so scheint es, die Wirklichkeit in ihrem Dasein und Sosein begreifen. Zugleich bietet sich dem Menschen ein Zugang, das Geschehen nach seinen Wünschen zu beeinflussen. Dabei besteht immer die Gefahr, daß entsprechend der Vordringlichkeit der leiblich-sinnlichen Bedürfnisse das Persönlich-Geistige mit seinen sittlichen Forderungen in diesen Gestalten hinter dem Leiblich-Sinnlichen zurücktritt. Damit rückt der letzte Weltgrund immer stärker ins Innerweltliche hinein, wird in die Schicksale der Welt immer stärker verflochten und damit vom Menschen abhängiger. So kann dieser nun vermeinen, mit seinen Begehungen, seinen Spenden und Opfern dem Göttlichen unentbehrlich geworden zu sein, und vor ihm auf die eigene Leistung pochen. Der Schritt ist nicht mehr weit bis zu der Meinung, das Geschehen ließe sich durch den richtigen Vollzug geheimer Riten unweigerlich – man könnte sagen mechanisch, wenn dieser Begriff nicht mit dem ganzen Wesen des Mythus in Widerspruch stände – lenken und bestimmen. Kein Wunder, daß es für den Religionsgeschichtler oft so schwer ist, zu entscheiden, ob er einen echten religiösen Ritus oder eine Zauberhandlung vor sich hat; noch schwerer allerdings, wenn dem Religionsgeschichtler selbst klare Begriffe über den wesentlichen Unterschied zwischen Religion und Magie abgehen. Klar ist, daß eine Religion um so mehr zu Zauber hinneigt, je mehr ihre Auffassung vom Göttlichen aus der hohen Sphäre des Persönlichen und Weltüberlegenen in das Leibgebundene und Innerweltliche hinabsinkt.

Jedoch ist es nicht so, daß der echte Mythus je völlig im Innerweltlichen und Vordergründigen aufgeht. Wenn dies geschieht, hat der Mythus seinen religiösen Sinn verloren und ist zum harmlosen Märchen und zur unterhaltenden Gruselgeschichte verbraucht. Immer webt im echten Mythus eine unfaßbare Hintergründigkeit, die verlockend und grauenerregend zugleich den Menschen anspricht und ihn daran erinnert, daß er es mit den Mächten zu tun hat, die sein Schicksal beherrschen. Auf die Zwiespältigkeit, die jede Religion, die bloß vom Menschen her ihren Ursprung hat, verzerrt: daß das Göttliche dem Menschen möglichst faßbar und seinem Einfluß weit zugänglich sein soll, damit er es als Mittel zur eigenen Daseinssicherung leicht gebrauchen kann, und daß es zugleich auch dem Menschen hoch überlegen, darum von ihm möglichst unabhängig und seinem Zugriff fern entrückt sein soll, um nicht ebenso ohnmächtig wie er selber dazustehen, hat schon M. Blondel[2] hingewiesen. Der Geheimnischarakter des Mythus mag auch erklären, daß die rein menschliche

[2] L'Action (Paris 1893).

Gestalt weitgehend vermieden wird; sie steht zu nahe und zu alltäglich da. Wesen in Tiergestalt, die aber überlegen sprechen und handeln, mehr noch Wesen halb Mensch halb Tier sind bevorzugt. An die gewöhnlichen Gesetze des Geschehens, an die Bedingungen von Raum und Zeit sind sie nur lose gebunden, als sollte angedeutet werden, daß es sich eben um ein Geschehen handelt, das trotz aller Gestaltung in einer andern Welt spielt; natürlich ist auch dem freien Spiel der Phantasie nicht wenig davon gutzuschreiben. Dies gibt dem Mythus etwas Unlogisches, so daß einige Forscher sich zu der Ansicht verleiten ließen, das primitive Denken sei überhaupt un- oder vorlogisch[3], oder es entspringe einer eigenen, kategorial anders strukturierten mythischen Geistigkeit[4]. Beide Annahmen sind überflüssig und auch der Gesamtheit der Tatsachen nicht entsprechend.

Der Ursprung des Mythus aus größtenteils bloß subjektiv bedingter Gestaltung erklärt einige seiner hervorstechenden Eigenschaften. Das Bild der Wirklichkeit ist durchsetzt mit dem Ausdruck der Sehnsüchte und Ängste des Menschen. Nach der erfahrenen Menschenwelt gestaltet er unwillkürlich und unwissentlich auch ihre Hintergründe. So strömt im Mythus alles zusammen, was sich im Menschen regt. Echtes Erkennen und Ahnen des Göttlichen vermischt sich mit Stücken innerweltlicher Herkunft. Der Mythus ist eine ganze Welt. Natur und Kultur will er in Ursprung und Wesen verständlich machen. Geschichtliche Tatsachen und das regelmäßig wiederkehrende Naturgeschehen gehen, oft bis zur Unkenntlichkeit verkleidet, in ihn ein. Vor allem aber wird sich in ihm die aus vielen Quellen gespeiste und in vielen guten und bösen Erfahrungen geformte Art eines Stammes und Volkes widerspiegeln. Insofern entspricht jedem Volkstum sein eigener Mythus. Er ist ihm nahe, und es erkennt sich in ihm wieder. Er fügt sich handlich ein in Denken und Leben des Volkes. Aber er bleibt auch innerhalb seiner Grenzen, ist keine Kraft, die es über sich selber hinausführte. Das zeigt sich auch daran, daß er meist die guten und die bösen Mächte in ewig unentschiedenem Kampf nebeneinanderstellt. Selbst die komischen, ja lächerlichen Züge, an denen es im Leben nicht fehlt, finden ihre Verkörperung in launischen, oftmals bösartigen, dreistschlauen Gesellen, deren Streiche man mit immer größerem Behagen berichtet, so daß Gefahr besteht, daß der Mythus ins Komische und Zweideutige hinabgezerrt wird, mag auch ursprünglich Sinn und Absicht solchem ferne gewesen sein.

Aber die größte Schwäche des Mythus ist doch die, daß er keinen festen Boden geben kann, auf dem der Mensch für alle Fälle Sicherheit fände. Denn vieles ist eben nur subjektive, aus dem Innerweltlichen und dem Menschlichen herstammende Ausfüllung, der in der Wirklichkeit nichts entspricht. Und gerade weil der Mythus das Bild der eigenen inneren und äußeren Welt widerspiegelt und darum den Menschen so nahe und vertraut umfängt, ist

---

[3] L. Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures (Paris 1910); derf., La mentalité primitive (Paris 1922).

[4] E. Cassirer, Die Philosophie der symbolischen Formen. Bd. II: Das mythische Denken (Berlin 1925).

sein Wirklichkeitswert zweifelhaft. Denn mag auch die besondere Anlage eines Volkes es befähigen, diese oder jene Seite des Göttlichen besser zu erkennen und zum Ausdruck zu bringen, so ist doch der größte Teil aus vorschnellem Hinausprojizieren des eigenen Wesens entstanden und bleibt deshalb ein Trugbild. Tatsächlich bietet darum der Mythus gute Anhaltspunkte, die Art und Besonderheit einer Kultur oder eines Volkes herauszulesen. Aber für die Fragen, auf die er nach seinem Ursprunge eigentlich Antwort zu geben bestimmt ist, sagt er nur wenig Zuverlässiges aus; dieses ist zudem noch dadurch stark entwertet, daß Wahrheit und Irrtum sich fast gar nicht mehr trennen lassen. Gewiß hat der Mythus, solange er echt und lebendig ist, den großen Vorteil, daß er das Bewußtsein wirksam hält, unter einer höheren Macht zu stehen, der man mit Ehrfurcht begegnen muß. Und wenn er auch die Gefahren, die von der Wirklichkeit her drohen, nicht beschwören kann, so bannt er bis zu einem gewissen Grade doch die Angst des eigenen Herzens, dem das Gestaltete weniger grausig erscheint als das Gestaltlose, und erleichtert so eine gewisse, zum Leben notwendige Weltbeherrschung, so sehr er später ihrer Entwicklung im Wege steht.

Die eigentümliche Mischung von Wahrheit und Dichtung, die der Mythus darstellt, ist deshalb möglich, weil die Welt stumm ist. Darum ist die Auslegung ihrer Wirklichkeit viel mehr auch auf den Auslegenden angewiesen, der leicht Eigenes hineinsieht. Die Welt kann dem Irrtum nicht unmittelbar widersprechen; nur der Erfolg in der Auseinandersetzung mit der ganzen Wirklichkeit bewährt oder verwirft die Weltauffassung des Mythus. Dazu braucht es aber lange Zeiten, und die Enthüllung des Irrtums ist zugleich das Scheitern und der Untergang seiner Träger, denen die Belehrung nichts mehr nützen kann. Von dieser Tatsache aus gesehen, erscheint es wohl auch nicht als ein Zufall, daß gerade Schelling durch seine philosophische Beschäftigung mit dem Wesen des Mythus zu der Auffassung kam, daß das Sein an sich und in seinem Grunde wesenlos, reiner Drang zu Existenz sei und alles Wesen erst der Auslegung des Verstandes mit seiner kategorialen Struktur entstamme. Diese Auffassung ist für alle Arten Existentialphilosophie grundlegend geblieben[5].

Anders wird es, wenn an die Stelle des stummen Verweisens der Welt die Sprache des sich offenbarenden Gottes tritt. Anspruch darauf kann das Geschöpf nicht haben. Ist schon das Innere des Menschen sein eigenes Ge-

[5] Schelling, Philosophie der Mythologie und der Offenbarung (S. W. II, 1–4) (1856). – M. Heidegger, Sein und Zeit (1927). – K. Jaspers, Philosophie, 3 Bde. (Berlin 1932). Derf., Nietzsche (Berlin u. Leipzig 1936) S. 102: »Positiv ist allein die Geschichtlichkeit des unvertretbaren, nicht allgemeinen, auf sich selbst stehenden und mit seinem Grund verbundenen Seins, das jedoch nicht nur verborgen, sondern wesenlos bleibt, wenn es nicht im Mittel des Verstandes sich zur Helligkeit bringt.« – Gotthard Günther und Helmut Schelsky, Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewußtseins (Leipzig 1937). – Vgl. vom Verfasser: Die Entwertung des Seins in der Existentialphilosophie, in: Scholastik 12 (1937) 233–238.

heimnis, in dessen Tiefen gegen seinen Willen kein anderer Mensch eindringt, und das er frei in Wort und Verhalten offenbart. Um wieviel mehr ist das Innere Gottes, Gottes persönlicher Selbstbesitz, sein ureigenstes Geheimnis, an das kein Geschöpf gegen Gottes Willen heranreicht. Aber ist Gott ein Wesen persönlicher Art, wenn auch von einer dem Menschlichen unendlich überlegenen Art, so kann er über diesen Selbstbesitz auch in Mitteilung verfügen, und zwar viel freier und vollkommener als der sich mitteilende und so sich offenbarende Mensch. So kann er sich nach seinem Gutdünken auch seinen Geschöpfen mitteilen, soweit diese sinnvolle Mitteilung zu vernehmen und zu verstehen imstande sind. Solche Sprache ist von einer anderen Deutlichkeit als die des Mythus. Und vor allem, sie stammt nicht vom Menschen, sondern unmittelbar vom Grunde aller Wirklichkeit. Nicht ein Unbekanntes wird zu Gestalten geformt, sondern das Unbekannte macht sich bekannt als der persönliche, lebendige Gott und weist damit den wahren Weg des Heiles. So ist die Offenbarung Anruf und Antwort zugleich. Anruf zu unerhört Neuem und Antwort auf Fragen, die die Welt dem Menschen stellt, ohne sie beantworten zu können, so daß der Mensch aus Eigenem sich eine Antwort zurechtlegt.

Mit natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis ist es ähnlich wie mit unserem Verstehen der wortlosen Dinge und des sprechenden Menschen. Wie gering und äußerlich ist all unser Wissen um die Dinge! Sie sprechen nicht zu uns und widersprechen auch unsern Irrtümern über sie nicht. Einen ganz andern Einblick verstattet uns die Mitteilung in die innere Welt des sprechenden Menschen. Und wenn wir ihn mißverstehen, kann seine Gegenrede uns aufklären und berichtigen. So wird auch manches, was die Menschheit nur dunkel ahnte, worüber sie aber nicht zur festen und unbestrittenen Einsicht kommen konnte, durch die Offenbarung deutlich und unmißverständlich mitgeteilt, ohne daß das Geheimnis aufgehoben wird. Um nur das wichtigste Beispiel anzuführen: Alle Religionen wußten mehr oder weniger klar, daß die Gottheit irgendwie persönlicher Natur sein müsse, ausgestattet mit Selbstbewußtsein und freiem, entscheidendem Willen. Vor einem Unpersönlichen kann man wohl staunen, sich überwältigt fühlen. Aber man kann ihm nicht vertrauend nahen mit Anbetung und Bitte. Man kann sich bei ihm nicht geborgen fühlen. Es geht unbeeinflußbar seinen notwendigen Gang. Nur ein persönlicher Gott kann nicht bloß hören, sondern zuhören, sich hinwenden oder abwenden, zürnend strafen oder Huld und Verzeihung gewähren. Nur bei einem persönlichen Gott ist Heil auch für die menschliche Person und gerechte Vergeltung für persönlich verantwortliches oder unverantwortliches, also sittliches oder unsittliches Handeln. Darum ist es selbstverständlich, daß alle Religionen sich das Göttliche als persönlich vorstellten, mag ihnen das auch in sehr verschiedenen Graden gelungen sein. Aber da ergab sich eine große Schwierigkeit. Nach einem ganz richtigen Empfinden gehört zur Person Gemeinschaft. Persönlicher Austausch, persönliches Sichschenken und Empfangen ist der Person wesentlich; hätte doch sonst das Krongut der Persön-

lichkeit, freier Selbstbesitz, keinen Sinn. Denn der Selbstbesitz ermöglicht erst die Verfügung über das eigene Innere im vertrauenden Mitteilen und liebenden Schenken. Darum sind diese Gaben dem Tiere versagt. Eine Vielheit menschlicher Personen bedeutet aber eine Vielheit von Menschen. Was lag da näher, als auch eine Vielheit von Göttern anzunehmen? Dies um so mehr, als sich auch die innerweltlichen Kräfte, die man wegen ihrer Übermacht als göttlich verehrte, als zahlreich und einander widerstreitend zeigten. Aber damit schränkte man die einzelnen Götter ein, machte sie voneinander abhängig und zog sie mit hinein in die Schicksalhaftigkeit der Welt, statt daß sie als reine, vollkommene Personen völlig frei von innerem Zwang und unabhängig von äußerer Macht über allem standen. Daß letzteres nur möglich sei, wenn die Gottheit als eine einzige im Vollbesitze der göttlichen Macht alles in Händen hielt, auch das ahnte man. Aber über eine äußere und ungenügende Anordnung der Götter in Familien- oder Herrschafts- und Dienstverhältnissen kam man nicht hinaus. Wo aber dem philosophischen Denken die Einzigkeit Gottes so stark aufging, daß alles andere dahinter zurückstehen mußte, da stellte sich nun das entgegengesetzte Übel ein: die Persönlichkeit Gottes verblaßte und verschwand, es blieb nur ein unpersönlicher Weltgrund, vor dem kein Mensch sich je in religiöser Haltung verbeugte. Für beides: daß die Gottheit nur eine sei, und daß sie persönlicher Art sei, waren der Gründe genug da. Aber die beiden Wahrheiten, Einzigkeit und Persönlichkeit, zu vereinen, dazu zeigte sich auch dem angestrengtesten Suchen kein Weg. So hat die Menschheit immer eine der beiden geopfert.

Bis Gott selber, der allein es konnte, sich über sich aussprach und in dem Geheimnis der Dreifaltigkeit Einzigkeit, Persönlichkeit und Gemeinschaft sich göttlich vereinten. Ein Verstehen ist auch jetzt nicht möglich, weil das Innere Gottes dafür zu hoch ist. Enthüllt ja selbst menschliche Mitteilung nicht das letzte Geheimnis der menschlichen Persönlichkeit. Um wieviel weniger darf der Mensch sich beklagen oder gar trotzig auflehnen, wenn das Geheimnis ihn daran erinnert, daß Gott größer ist, als daß endliche Erkenntnis je ihn durchschauen könnte! Aber für die Wahrheit des Geheimnisses bürgt uns nun die Aussage Gottes selber. Alle die vielen Göttergestalten des Mythus waren damit weggefegt wie auch die kalte Gottheit der Philosophie, aber doch so, daß das, was in beiden an Wahrem dem Menschen aufgegangen war, nicht nur nicht verloren ging, sondern bereichert und verklärt wurde.

Es ist klar, daß der Mitteilung Gottes eine andere Antwort des Menschen entspricht als dem Mythus. Der Mythus fühlte selbst zu stark das Ungewisse, das ihm anhaftete, und gab sich deswegen nie als unbedingt verbindlich. Als Ausdruck der Weltstimmung des Menschen forderte er nicht Unterwerfung des Verstandes, sondern die entsprechende Gemütshaltung, die sich in den vorgeschriebenen Riten Ausdruck verschaffte. Nur die Riten waren verpflichtend; und solange sich jemand an sie hielt, mochte er von den Mythen denken, was er wollte. Wenn aber Gott selber den Menschen anspricht und ihm kundtut, wer Gott ist, damit der Mensch auf die rechte Weise ihm diene, dann handelt

es sich nicht mehr bloß um vage Stimmungen. Der Mitteilung entspricht Anerkennung der Tatsächlichkeit des Mitgeteilten; sonst wird die Wahrhaftigkeit oder das Wissen der mitteilenden Person in Frage gestellt. Nicht Vermutungen, nicht ein »So könnte es vielleicht sein«, sondern ein festes, unbedingtes »So ist es!« Das ist aber nichts anderes, als was wir Glauben im Sinne des Fürwahrhaltens, Glauben an das Dogma nennen. Offenbarung im strengen Sinn als Sprechen und Mitteilen des persönlichen Gottes zieht das Dogma unbedingt nach sich; und nur wo es solche Offenbarung gibt, hat es Sinn, von Dogmen zu reden. Deswegen schwinden auch immer beide miteinander. Dogma ist nicht menschliches Gestalten des Dunkel-Unfaßbaren, sondern gläubiges, ehrfürchtiges Nachsprechen des Sprechens Gottes zum Menschen: »Amen, so ist es!« Um sich dann im Leben danach zu richten und so das Heil nicht auf Trugbilder zu bauen, die einmal ins Nichts zerfließen werden, sondern auf die unvergängliche Wirklichkeit.

Man hat es beklagt, daß mit dem Verschwinden des Mythus die Welt entwertet und entgöttlicht worden sei. Das erste ist ein Irrtum. Das Irdische hat zwar keinen absoluten Wert mehr, den es auch nicht haben kann; aber es hat einen ganz neuen Wert bekommen, indem es durch die Entscheidung des Menschen dem Fluche der unwiderruflichen Vergänglichkeit entzogen wurde, oder vielmehr dadurch, daß der Mensch um diese Verantwortung seiner Entscheidung weiß. Schon rein äußerlich zeigt sich das daran, daß im alten Heidentum ein Menschenleben viel billiger war. Man hatte weniger Scheu, es als bloßes Mittel zu gebrauchen und dann wegzuwerfen. Daß aber die Welt entgöttlicht ist, kann nur dem leid tun, dem es mehr um Stimmungen als um Tatsachen geht. Mag dem Kinde die Welt seiner Spiele auch ernsteste Angelegenheit sein, so wird kein wahrhaft Erwachsener darin seinen Lebensinhalt suchen wollen. Die endliche Welt kann nicht göttlich sein, und das Menschenherz wird auf die Dauer sein Genügen nicht in ihr finden. Tatsächlich hat diese Entgöttlichung die heutige Naturbeherrschung erst ermöglicht. Denn erst so kann der Mensch als Herr in der Natur stehen und sie seinen Zwecken dienstbar machen. Mächten, die man für göttlich hält, rückt man nicht mit Experimenten zu Leibe, und Mythus und Planung vertragen sich wie Feuer und Wasser. Das echt Mythische beherrscht den Menschen, durch Planen herrscht der Mensch. Darum ist die Wissenschaft noch immer der Tod des Mythus gewesen, während das Dogma von echter Wissenschaft grundsätzlich nichts zu fürchten hat. Vor allem hat aber das Dogma die Weltangst zwar nicht aufgehoben, aber überwunden. Alle Mächte der Welt unterstehen Gott; sie sind nicht mehr länger im Letzten unheimlich; denn die Welt ist das Haus, das der himmlische Vater seinen Kindern gebaut hat. Ruhiger kann nun der Mensch die Schönheit der Welt auf sich wirken lassen; wenn er nur sein eigenes Herz beherrscht, so kann ihm das Draußen nichts mehr anhaben mit sirenenhaften Verlockungen und sinnbetörenden Kräften (vgl. Röm. 8, 28–39). Und wenn das Menschenherz nie aufhören wird, danach zu verlangen, Gottes Gestalt zu schauen, so

hat Gott in seiner Liebe auch dafür Sorge getragen. Seitdem Gott selber im Menschen Jesus Christus Gestalt angenommen hat, ist alles mythische Gestalten vonseiten des Menschen überflüssig geworden und überholt. Daß dadurch die Gestaltungskraft des Menschen nicht gelitten hat, das bezeugt die herrliche, reiche Blüte der Kunst christlicher Zeiten, deren Ausdrucksfähigkeit darum so unsagbar gesteigert erscheint, weil sie so unsagbar Neues und Tiefes auszudrücken hatte.

# Sittlichkeit und Recht

Von Dr. Josef Schwering

## I.

Kant warf den Juristen in seiner Schrift »Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre« vor, daß sie trotz aller Gesetzeskunde in Verlegenheit kämen, wenn sie nach dem allgemeinen Kriterium von Recht und Unrecht befragt würden. Er sah sich deshalb veranlaßt, selbst eine Begriffsbestimmung des Rechts zu geben. Sie lautet: »Das Recht ist der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.« Allgemeine Zustimmung hat diese Definition nicht gefunden, noch weniger die aphoristische von Hegel: »Recht ist der allgemeine Wille.«[1]

Seitdem hat sich eine große Anzahl von Juristen und Rechtsphilosophen an diesem Problem ohne durchschlagenden Erfolg abgemüht. Das scheint auf den ersten Blick recht auffällig. Man sollte meinen, ein Element, das uns alle täglich wie die Luft umgibt, müßte jedenfalls dem Fachmann in seinem innersten Wesen klar erkennbar sein. Seit Jahrzehnten begegnete man gewöhnlich der Begriffsbestimmung: »Recht ist der Inbegriff der in einem Staate geltenden Zwangsnormen.« Diese Formulierung zerschneidet den gordischen Knoten, der sich seit Jahrhunderten um den Rechtsbegriff geschlungen hatte. Seit Thomasius und Kant wurde vielfach gelehrt, das Recht sei zum Unterschiede von der Moral erzwingbar. Ob aber die Erzwingbarkeit wirklich ein wesentliches Merkmal des Rechtes sei, ist bis heute umstritten geblieben. Vielen erscheint dieser Zwangscharakter ganz selbstverständlich. So äußert sich Jhering: »Ein Rechtssatz ohne Rechtszwang ist ein Widerspruch in sich selbst, ein Feuer, das nicht brennt.« Die Streitfrage hat übrigens fast nur theoretische Bedeutung; es handelt sich um eine Konstruktionsfrage. Die Rechtsgeschichte bezeugt, daß die gesellschaftliche und staatliche Ordnung ohne Zwang nicht aufrecht zu erhalten ist; die Rechtssysteme aller Kulturvölker sind daher auf Zwang eingestellt. Dabei bleibt bestehen, daß es Rechtsverhältnisse gibt, die aus besonderen Gründen dem Zwange nicht unterliegen. So ließ die ältere gemeinrechtliche Lehre auf Grund eines bindenden Eheversprechens die zwangsweise Abschließung

[1] Hegel, Philosophie des Rechts, Zusatz zu § 82.

der Ehe zu. Das ist als der Natur der Ehe widersprechend längst beseitigt; das moderne Recht beschränkt sich in solchen Fällen auf Ansprüche auf Schadenersatz. Abgesehen von Fällen, wo die Natur der Sache den Zwang aus besonderen Gründen ausschließt, ist er der stete Begleiter des Rechts. Ein Staat, der grundsätzlich auf den Zwang verzichten wollte, müßte alsbald der Anarchie verfallen.

Eine Reihe von Umständen erschwert die Verständigung über den Rechtsbegriff. Auch von Positivisten, die der metaphysischen Betrachtung des Rechts fernstehen, wird nicht verkannt, daß es einen von der Rechtsentwicklung nach Ort und Zeit unabhängigen, allgemeinen Rechtsbegriff geben müsse[2]. Die Grenze zwischen dem, was der Staat als Recht anerkennt oder verwirft, bleibt aber im Laufe der Rechtsentwicklung flüssig. Manche Rechtsgebilde haben zuerst im Volke oder in bestimmten Volkskreisen Wurzel gefaßt, bevor sie vom Staate mit festem Griffel in das Rechtsbuch eingetragen wurden, man denke etwa an das Handels-, Wechsel- und Scheckrecht. Nicht wenige Lebensverhältnisse sind der rechtlichen Regelung überhaupt nicht fähig. Freundschaft und Liebe sind nach dem schönen Worte Jherings »zu edel, um die Verunreinigung mit schnödem Lohn, zu fein geartet, um die rauhe Berührung des äußeren Zwanges zu ertragen«. Unverbindliche Zusagen im geselligen Verkehr, Forderungen der Pietät und des Anstandes stehen im allgemeinen außerhalb des Rechtsverkehrs. Eine weitere Schwierigkeit liegt darin, daß das Recht in engem Zusammenhang mit der Sittlichkeit steht, aber vielfach Meinungsverschiedenheiten darüber obwalten, wie das Verhältnis zwischen beiden Normensystemen zu denken ist. In letzter Zeit haben sich aber unter dem Einfluß metaphysischer Gedanken die Gegensätze gemildert. So kommt Binder, wie schon früher in dieser Zeitschrift erwähnt wurde[3], am Schluß seiner großen Philosophie des Rechts zu dem Ergebnis, die geschichtliche Welt des Rechts erscheine ihm als eine Provinz der sittlichen Welt. Ganz anders hatte Fichte gelehrt: Recht und Moral seien durch die Vernunft geschieden und völlig entgegengesetzt, ein Standpunkt, den er selbst später aufgegeben hat. Vereinzelt wird von Rechtspositivisten noch heute die Ansicht vertreten, das Recht habe sich nicht an der Sittlichkeit zu orientieren, sondern umgekehrt, die Sittlichkeit an dem Recht. Binder hat das mit einleuchtender Begründung zurückgewiesen: »Es ist nicht denkbar, daß zwei derartige Gesetze, die ihre Wurzel in derselben Vernunft haben, miteinander im Widerspruch stehen, und da sie inhaltlich nicht zusammenfallen können, muß irgend ein Subordinationsverhältnis unter ihnen bestehen. Dies kann aber nur in der Weise stattfinden, daß sich die Rechtsidee dem Sittengesetz unterordnet; denn es hat schlechterdings keinen Sinn, das umgekehrte Verfahren einzuschlagen, da der kategorische Imperativ für alle Menschen schlechthin und unter allen Umständen gilt, während die Idee des Rechts gerade einen be-

[2] So z. B. Bergbohm, Jurisprudenz und Rechtsphilosophie S. 73 ff.
[3] Bd. 131 (1936/37) S. 183.

sondern Fall voraussetzt, nämlich den in gesellschaftlichen und Gemeinschaftsverhältnissen lebenden Menschen.«[4]

Diese Auffassung von der alle menschlichen Dinge überragenden Bedeutung der sittlichen Pflicht hat heute zahlreiche Anhänger, vielleicht mehr im Volke als in der Wissenschaft. Kant hat ihr wiederholt, u. a. auch in seiner Schrift zum ewigen Frieden Anhang II mit den Worten Ausdruck gegeben: »Die wahre Politik kann keinen Schritt tun, ohne zuvor der Moral gehuldigt zu haben, und obzwar Politik für sich selbst eine schwere Kunst ist, so ist doch Vereinigung derselben mit der Moral gar keine Kunst; denn diese haut den Knoten entzwei, den jene nicht aufzulösen vermag, sobald beide einander widerstreiten. Das Recht der Menschen muß heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so große Aufopferung kosten.« Die christliche Philosophie hat diese Linie stets innegehalten. Das Recht ist ihr ein notwendiger Bestandteil der sittlichen Weltordnung. Das gilt nicht nur von dem über allen menschlichen Satzungen stehenden Naturrecht, sondern auch von dem positiven Recht. Das Sittengesetz ist die umfassendere Norm; es dringt ein in das Innere des Menschen, wo sich die Gedanken anklagen oder freisprechen. Es begleitet ihn aber auch überall, wo er mit andern Menschen in Berührung kommt. Recht und Sittlichkeit sind danach unlösbar miteinander verbunden.

Das Sittengesetz hat Ewigkeitswert, es ist göttlichen Ursprungs, dem Menschen von Gott »ins Herz geschrieben«. Das war auch fast allgemein die Überzeugung der philosophischen Welt bis ins 18. Jahrhundert hinein. Um so auffälliger ist es, daß hervorragende Rechtsphilosophen der Gegenwart, und zwar auch solche, die an sich das Recht der Sittlichkeit unterordnen, von der Verankerung des Sittengesetzes in der Religion nichts wissen wollen. So führt Binder a. a. O. S. 796 aus: »Immer wieder versucht die Moraltheologie das Sittengesetz in der Religion zu verankern, um seine Geltung dadurch zu sichern, daß sie es als göttliches Gebot betrachtet. In Wahrheit wird aber dadurch das eigenste Wesen des Sittengesetzes zerstört.« Diese eigenartige Auffassung wird näher damit begründet, das wahre Wesen der Sittlichkeit sei die Autonomie, ihre Begründung im eigenen Bewußtsein der Menschheit, dagegen erscheine das göttliche Gebot in der Sphäre der Religion immer als heteronomes Gebot (Fremdgesetz) und die Gebotserfüllung als die Unterwerfung des eigenen Willens unter den Herrscherwillen Gottes. Dies Fremdgesetz soll die Würde und den Wert des eigenen Gesetzes in Frage stellen. Dagegen war die katholische Moralphilosophie stets der Überzeugung, daß der Kern des Dekalogs dem natürlichen Sittengesetz angehört. Sein Inhalt ist nicht gut, weil er geboten ist, sondern er ist geboten, weil er gut ist. Nicht die Willkür, sondern die innere Wahrheit und Notwendigkeit beherrscht das Wesen des Sittlichen[5].

Wie von namhaften Rechtsphilosophen die Ansicht vertreten wird, es gebe keinen einzigen Rechtssatz, der a priori feststände, so verfechten moderne Ethiker

[4] Binder a. a. O. S. 265.

[5] Vgl. Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner[5] (Köln 1921) S. 128.

den Satz, es gebe keine allgemein gültige Moral. Die sittlichen und rechtlichen Vorstellungen seien das Produkt der Geschichte und der wechselnden Kultur. So lehrte Paulsen: »Wie ein Engländer ein anderer ist als ein Chinese oder Neger und auch ein anderer sein will und sein soll, so gilt für jeden unter ihnen auch eine besondere Moral.« Das führt, wie Paulsen selbst bekennt, schließlich zu der Folgerung, daß für jeden einzelnen Menschen eine besondere Moral gelten müsse. Das bedeutet nichts anderes als die Aufhebung des Begriffs der Sittennorm. Diese Auffassung erscheint auch nicht haltbar im Lichte der neueren vergleichenden Sitten- und Religionswissenschaft. Wie Karrer darlegt, haben diese Forschungen zu einer Berichtigung der früheren rein entwicklungstheoretischen Anschauungen geführt. Er kommt zu dem Ergebnis einer Übereinstimmung des Menschengeschlechts, wie wir es heute kennen, in dem Sinne des Glaubens an etwas Absolutes, Höchstes über uns, von dem das All und das menschliche Leben insbesondere bestimmt sei. Die Menschheit im ganzen fühlt sich irgendwie gebunden, »rückverbunden«, durch eine Macht die über allen steht und stärker als sie selber ist[6]. Das gilt nicht nur von den alten Kulturvölkern, sondern auch von den Naturvölkern, den sog. Primitiven. Auch bei diesen lebt die Vorstellung von einem »Macher«, der in der Höhe ist und über dem kein anderer ist. Macht und Güte sind seine Eigenschaften; er ist der Feind des Bösen. Ein solcher Glaube, mag er auch hinter der christlichen Gottesidee weit zurückbleiben, muß notwendig auf die sittliche Haltung bewußt oder unbewußt einwirken. Wie sich der Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Religion bei verschiedenen Völkern, u. a. bei den Römern, Ägyptern, Babyloniern und Griechen, ausprägt, hat Karrer näher dargelegt. Überall steht der lohnende und strafende Gott im Mittelpunkt der Religion. Dabei zeigt sich trotzdem ein gewisser Moral-Relativismus, bedingt durch die verschiedene Individualität der Völker. Aber keinerlei Anhalt findet sich für die Lehre von dem unbeschränkten Relativismus, wonach es überhaupt keinen festen Maßstab für gut und böse geben soll. Dieser Maßstab steht für alle Zeit fest; es ist das im Christentum geläuterte Sittengesetz.

## II.

Die in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten angestellten Erörterungen über Sittlichkeit und Recht, über Rechtsidee und Rechtsideal haben zu dem Versuche geführt, den Rechtsbegriff genauer zu analysieren, als das früher geschehen ist. Der Satz «Omnis definitio periculosa« bewährt sich besonders bei grundlegenden Einrichtungen von Volk und Staat. Dazu gehört namentlich auch das Recht. Es läßt sich in seinem Wesen wohl annähernd beschreiben, aber die entscheidenden Merkmale lassen sich in einer kurzen Begriffsbestimmung nur schwer zusammenfassen. Bei der teleologischen Natur des Rechts muß die De-

[6] O. Karrer, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum[2] (Freiburg 1934) S. 71.

finition den Zweck, die Aufgaben des Rechts zum Ausdruck bringen. Die gangbaren Begriffsbestimmungen lassen das auch meist erkennen. Hier mögen nur folgende erwähnt werden: Die durch den allgemeinen Willen gewährleistete Ordnung der Lebensverhältnisse (Dernburg), die Wahrung der subjektiven Rechte und der Kulturgüter (Kohler), die auf dem Willen der Gemeinschaft beruhende, schlechthin verbindliche Ordnung äußeren menschlichen Zusammenlebens durch Gebote und Gewährungen (Eneccerus), die konkrete Lebensordnung des Volkes, die für den einzelnen als Glied der Gemeinschaft bindend ist (Larenz). Es fällt auf, daß in diesen Äußerungen die sittliche Natur des Rechts nicht zum Ausdruck kommt, daß auch nicht als Aufgabe des Rechts der Schutz der Freiheit und der Rechtssicherheit genannt werden.

Einen Fortschritt stellen in dieser Beziehung namentlich die Untersuchungen von Petrascheк in seinem System der Rechtsphilosophie dar. Er zeigt, daß als Grundgedanke des Rechts (Rechtsidee) die Forderung einer Ordnung zur Ermöglichung eines Grundbestandes von Sittlichkeit und Sicherheit in den Beziehungen der Menschen unter sich und in der Gesellschaft zu betrachten sei, eine Ordnung, die durch die Verbindung von Freiheit und Zwang hergestellt werde. Das sind in der Tat die Grundelemente, auf denen das Recht beruht. Wenn vielfach der Zwang als wesentliches Element des Rechts betrachtet wird, so darf doch der polare Gegensatz, die Freiheit, nicht übersehen werden. Eine in gewissen Grenzen eingeschlossene Freiheit ist die Grundvoraussetzung der Entwicklung jeder Kultur im weitesten Sinne. Die Freiheit ist die Grundlage der sittlichen Persönlichkeit des Menschen. In ihrem Namen wurde unter christlichem Einfluß dem Sklaven die Menschenwürde wiedergegeben und wurde die Frau nach Abstreifung unwürdiger Fesseln zur Lebensgefährtin des Mannes, die an seiner Arbeit und Ehre teilnimmt.

Die Freiheit bildete auch die Grundlage der sog. Grundrechte, gewisser Freiheitsrechte, die in einer Reihe von Verfassungen moderner Staaten geregelt sind. Dahin gehören u. a. die Glaubens- und Gewissensfreiheit, die Freiheit der Kunst und Wissenschaft und ihrer Lehre, die Befugnis zur Ausübung staatsbürgerlicher Rechte. Die Freiheit ist auch das beherrschende Prinzip für den Verkehr der Menschen untereinander in geschäftlichen Dingen. Täglich vollziehen sich im freien Verkehr viele Millionen von Geschäften in geordneten Bahnen ohne irgend eine Reibung. Es handelt sich um Ausnahmen, wenn es zu Streitigkeiten und Zwangsmaßnahmen kommt. Die Rechtsgeschichte läßt aber keinen Zweifel darüber, daß die Freiheit, die nicht durch gewisse Schranken gebunden ist, stets in der Gefahr ist, mißbraucht zu werden. Das gilt ebenso im öffentlichen Recht wie im Privatrecht. Ein warnendes Beispiel bietet in dieser Hinsicht das norddeutsche Bundesgesetz vom 14. November 1867, seit dem 1. Januar 1871 auch Reichsgesetz. Es beseitigte den gesetzlichen Höchstbetrag des Zinsfußes und gab damit dem Wucherer einen Freibrief, bis die Wuchergesetze des Reiches von 1880 dagegen einschritten. Inzwischen war der Zustand eingetreten, den Jhering in seiner plastischen Art schildert: »Unbeschränkte Verkehrsfreiheit ist ein Frei-

brief zur Erpressung, ein Jagdpaß für Räuber und Piraten.... Daß die Wölfe nach Freiheit schreien, ist begreiflich, wenn aber die Schafe in ihr Geschrei mit-einstimmen, so beweisen sie nur, daß sie Schafe sind.«

Binder hat die Frage aufgeworfen, ob ein Idealrecht, ein vollkommenes Recht möglich sei. Ein für alle Völker und Zeiten passendes Recht kann es natürlich nicht geben. Das hat auch die sog. alte Naturrechtslehre nie behauptet, wohl aber hat sie stets daran festgehalten, daß es gewisse im Sittengesetz begründete, allgemeine Rechtsgrundsätze für das Zusammenleben der Menschen gibt, die überall und zeitlos Geltung haben. Binder hält ein Idealrecht in dem Sinne einer Beurteilungsnorm, eines Vorbildes für den Gesetzgeber für denkbar, so-fern damit nicht der Gedanke wirklicher Geltung verbunden würde. Daraus spricht die Scheu vor dem Naturrecht. Aber an diesem mächtigen Wesen kommt niemand vorbei. Gewiß wäre ein solches Vorbild im Sinne Binders denkbar. Aber was wäre damit gewonnen? Wird der Gesetzgeber sich danach richten? Ein auf dem Sittengesetz und dem Volksgewissen beruhender Maßstab liegt im Naturrecht dem Gesetzgeber vor. Das Naturrecht erschöpft sich ja nicht in ge-wissen feststehenden Rechtsgrundsätzen; es hat sich vielmehr seit Jahrhunderten als die alle Kulturvölker beherrschende Macht erwiesen, die sich immer wieder an die Gesetzgeber wendet mit der Forderung der Erneuerung des Rechts-zustandes, sobald dieser hinter den ethisch-sozialen Forderungen der Natur-rechtslehre zurückbleibt. Das Werk Bergbohms »Jurisprudenz und Rechts-philosophie« ist in dieser Beziehung eine außerordentlich wichtige Fundgrube, so ablehnend an sich der Verfasser als ausgesprochener Positivist dem Natur-rechtsgedanken gegenübersteht.

Daß übrigens die Schöpfung eines in jeder Beziehung vollkommenen posi-tiven Rechts über die menschliche Kraft hinausgeht, haben die Rechtssysteme aller Zeiten deutlich erkennen lassen. Die unendliche Fülle der Lebensverhält-nisse und deren ständige Veränderung im Fortschritt der Kultur schließt ein solches Recht aus. Der Gesetzgeber ist ein Baumeister, der nie fertig wird. Das Bestreben der Schöpfer großer Rechtssysteme geht naturgemäß gewöhnlich da-hin, das neue Gesetz der erreichten Kulturstufe anzupassen und den Streitfragen des früheren Rechts ein Ende zu machen. Regelmäßig macht der Gesetzgeber aber die Erfahrung – auch beim BGB. traf das zu –, daß ihm das neue Gesetz an Stelle der alten Streitfragen eine Legion neuer beschert. »Unda fert nec regi-tur«: Der Staatsmann kann sich wohl von der Welle des Lebens tragen lassen, aber niemals kann er es in jeder Beziehung beherrschen.

In diesem Zusammenhange sei noch eine wichtige von Petrascheck angeregte Frage erörtert. Er führt aus, die Rechtsidee, der Grundgedanke des Rechts, könne sich wegen der natürlichen Spannung zwischen Freiheit und Zwang und zwischen Sittlichkeit und Sicherheit nur unvollständig, in sich gebrochen, im Rechtsbegriff verwirklichen. Daß diese Elemente miteinander in Widerstreit treten könen, ist nicht zu verkennen. Aber muß dieser Widerstreit zu einer Ab-schwächung der Rechtsidee führen? Freiheit und Zwang sind begriffliche Gegen-

sätze, aber beide können dem Recht in ihrer besonderen Weise dienen. »Das Recht ohne die Gewalt ist ein leerer Name ohne alle Realität« (Jhering). Nötigenfalls kann das Recht nur durch Anwendung von Gewalt im Wege der Zwangsvollstreckung gegen den Schuldner verwirklicht werden. Aber das moderne Recht hat in sehr umfassendem Maße Sorge dafür getragen, daß der Schuldner durch die Zwangsvollstreckung nicht wirtschaftlich vernichtet wird (Verbot der sog. Kahlpfändung, Schuldenregelungsgesetze). Den an sich berechtigten Zwangsmaßnahmen des Gläubigers stellt sich hier ein gleichfalls in gewissen Grenzen berechtigter Schutz des Schuldners entgegen. Die Zwangsmaßnahmen des Gläubigers können unter Umständen zur Freiheitsentziehung des Schuldners führen, doch ist dies Verfahren mit Sicherungen zu Gunsten des Schuldners umkleidet. Aufgabe der Rechtspolitik ist es, den Rechtsschutz des Schuldners mit den Belangen des Gläubigers und des Gemeinwohls in einer der Gerechtigkeit und Billigkeit entsprechenden Weise zum Ausgleich zu bringen. Wie schwer diese Aufgabe ist, zeigen die häufigen Eingriffe der Gesetzgebung auf diesem Gebiete.

Das Ziel, das die Rechtsidee anstrebt, ist ein Grundbestand von Sittlichkeit und Rechtssicherheit. Auch diese beiden Mächte können miteinander in Konflikt geraten. Daß auch an sich wohlbegründete Rechte dem zerstörenden Einfluß der Zeit unterliegen können, zeigt namentlich das von jeher anerkannte Rechtsgebilde der Verjährung. Nach geltendem Recht begründet der Ablauf der Verjährungszeit nicht ohne weiteres den Verlust des Anspruchs, der Schuldner kann sich aber dem Gläubiger gegenüber mit Erfolg auf diesen Einwand berufen. So kann es vorkommen, daß der Gläubiger, der nicht rechtzeitig seine Forderung geltend macht, sein Recht endgültig verliert. Ist dies Ergebnis befriedigend, entspricht es den Grundgedanken des Rechts? Die Verjährung will, wie die Motive zum BGB. ausführen, der Behelligung mit veralteten Ansprüchen ein Ziel setzen. Der Verkehr ertrage es nicht, daß auf lang verschwiegene Ansprüche zurückgegriffen werde, womöglich zu einer Zeit, wo die Verteidigung des Schuldners wesentlich erschwert sei. Das kanonische Recht verlangt aufseiten des Schuldners für jede Verjährung guten Glauben während der Verjährungszeit. Es schadete aber dem Schuldner nicht, wenn er erst nach Ablauf der Verjährungszeit Kenntnis von der Verpflichtung erhielt. Dernburg bemerkt, das sittlich-religiöse Bewußtsein hätte es nahegelegt, den Einwand der Verjährung demjenigen zu versagen, der zur Zeit der Geltendmachung der Verjährung wußte, daß seine Verpflichtung in Wahrheit bestand[7]. Das ALR. hat diesen Gedanken in den §§ 568, 569 I 9 durchzuführen versucht, doch ist ihm die Praxis nicht gefolgt. Sie hielt sich im wesentlichen in den Bahnen des heute geltenden Rechts, das für die Verjährung den guten Glauben nicht verlangt. Es fragt sich aber, ob nicht de lege ferenda das kanonische Recht den Vorzug verdient.

In den Quellen des altrömischen Zivilrechtes heißt es zwar: »Ius civile vigi-

[7] Dernburg, Pr. Privatrecht, Bd. I, § 169.

lantibus scriptum est.« Der Gläubiger muß also darüber wachen, daß die Verjährungsfristen seiner Forderungen nicht ablaufen. Auf der andern Seite aber ist es vor allem Sache des Schuldners, seine ihm bewußten Verpflichtungen rechtzeitig zu tilgen. Die Schonung, die der Gläubiger übt, darf er nicht dazu mißbrauchen, den Gläubiger nachher durch den Einwand der Verjährung um sein Recht zu bringen. Das gilt auch, wenn der Gläubiger lässig war. Nach gesunder Volksauffassung ist dieser Einwand des Schuldners, wenn er vor Eintritt der Verjährung wußte, daß die Forderung noch bestand, nicht mit der Moral vereinbar. Das läßt auch die Praxis erkennen. Wer im Prozeß Verjährung einwendet, umkleidet den Einwand gewöhnlich mit andern Gründen. Er macht etwa geltend, die Forderung müsse längst getilgt sein, der Beweis sei aber wegen Länge der Zeit nicht zu führen. Die Beweisschwierigkeiten, woran der landrechtliche Versuch einer Lösung des Problems im Sinne des kanonischen Rechts gescheitert ist, können bei der jetzigen Ausgestaltung des Prozeßrechts, das die eidliche Vernehmung der Parteien zuläßt, überwunden werden. Den Forderungen der Rechtssicherheit könnte in vollem Maße Rechnung getragen werden durch die Vorschrift, daß bei kurzfristiger Verjährung nach Ablauf geraumer Zeit, etwa nach 10–20 Jahren, die Verjährung unter allen Umständen durchgreift.

Es gibt zahlreiche Rechtsgebilde, die in gleicher Weise den Forderungen der Ethik wie der Rechtssicherheit dienen. Hier möge nur noch kurz auf den aus dem deutschen Recht stammenden Grundsatz »Hand wahre Hand« hingewiesen werden. Danach erlangt derjenige, der eine bewegliche Sache gutgläubig von einem andern erwirbt, auch dann Eigentum, wenn sich herausstellt, daß der Veräußerer nicht Eigentümer war. Der frühere Eigentümer muß sich an den halten, dem er die Sache anvertraut hat: »Wo man seinen Glauben gelassen hat, da soll man ihn wiedersuchen.« Das römische Recht löste den Konflikt zu Gunsten des ursprünglichen Eigentümers: »Ubi rem meam invenio, ibi eam vindico.« Es läßt sich nicht verkennen, daß die deutsche Auffassung der römischen vorzuziehen ist. Sie entspricht sowohl ethischen Forderungen als der Rechtssicherheit und damit dem Gemeinwohl. Die Änderung in der Rechtslage vollzieht sich allerdings zu Lasten des Eigentümers, aber das ist ein Opfer, das ihm zuzumuten ist mit Rücksicht auf die schwerer wiegenden entgegenstehenden Interessen, insbesondere auf die Sicherheit des Verkehrs. Der rechte Ausgleich widerstreitender Interessen ist ja die höchste Aufgabe der Gesetzgebung und der Jurisprudenz, die Verwirklichung der Rechtsidee.

Moral und Recht sind zwei Großmächte der Menschheit. Jene hat grundsätzlich die Tendenz, auf die Gesinnung des Menschen einzuwirken, das Recht will vorwiegend das äußere Verhalten regeln. Beide sollen sich gegenseitig unterstützen und befruchten. Den stärksten Einfluß hat das im Christentum geläuterte Moralgesetz; es bleibt alle Zeit die Urquelle, aus der alles Menschenwerk immer wieder Leben und Kraft gewinnt. Setzt sich das Recht mit der Moral in Wider-

spruch, so wird es unfruchtbar oder gar kulturfeindlich. Hinter beiden Mächten stehen gewaltige Organisationen, Kirche und Staat.

Der Staat ist der geborene Hüter des Rechts und Förderer der Kultur. Die Kirche ist das Reich Christi auf Erden, kein Reich von dieser Welt, aber in dieser Welt. Ihre Sendung ist die Lehre und Verbreitung der christlichen Wahrheiten und Ideale, die beide gemeinsam – jede nach ihrer Art – emporführen sollen zu den Höhen der Civitas Dei.

## E.G. Kolbenheyer: Religion der Sehnsucht

Von Erich Przywara S. J.

Kolbenheyers[1] Grundrichtung offenbart sich wie in einem Symbol in dem Verhältnis zwischen der ersten und der zweiten Fassung seines Giordano-Bruno-Dramas: Giordano Bruno / Die Tragödie der Renaissance, Wien 1903 – Heroische Leidenschaften / Die Tragödie des Giordano Bruno, München 1929. Im Nachwort zur zweiten Fassung sieht das Kolbenheyer selber: »die Tragödie des Nolaners begleitet mich seit fünfundzwanzig Jahren« (107). Die erste Fassung zeichnet nach ihm »das Geschick eines Freigeistes«, während in der zweiten nicht mehr »der Kampf reaktionärer Finsternis mit dem Lichte freidenkerischen Fortschrittes« »der Kern der Tragödie« ist, sondern, wie es der Titel selber sagt, »heroische Leidenschaften« auf beiden Seiten: der »Kampf der Weltanschauungen, die ihren Trägern – vorbedingt, unentrinnbar, wesentlich – die einzige, bis in den Tod unentsagbare Wahrheit bedeuten müssen. Alt und Neu wird konstitutionell, Gebundenheit und Freiheit wird konstitutionell, und die Bürde des Tragens und Getragenseins lastet auf beiden Teilen. Ein metaphysisches Geschehen, verhaftet den Individualitäten der Abgefundenen und der Suchenden, der Menschen des Systems und der Menschen des wachsenden Baues« (107). Es ist zuletzt der »Gegensatz zweier volksbiologisch gebundener, unverschmelzbarer Kulturspähren«: auf der einen Seite »die alte ausgeformte und durch Rom in ein unübertreffliches System gebrachte Kulturspähre der mittelländischen Völker«, auf der andern Seite »die zum selbständigen Denken erwachte germanisch-nordische Welt und Lebensgemeinschaft«: gegen einen Gott, den eine »hierarchische Stufenleiter vom Menschen trennt«, der »unmittelbare Gott..., der im Menschen lebt, der ... in allem lebt, was ist, im Kleinsten und im Größten«

[1] Giordano Bruno (Wien 1903); Amor Dei (München 1908, [21-25] 1927); Meister Joachim Pausewang (München 1910); Montsalvasch (München 1912); Die Kindheit des Paracelsus (München 1917, [21-25] 1930); Das Gestirn des Paracelsus (München 1922); Das dritte Reich des Paracelsus (München 1926); Ahalibama (München 1913); Die Bauhütte (München 1925); Das Lächeln der Penaten (München 1927); Die Brücke (München 1929, [7-14] 1933); Lyrisches Brevier (München 1929); Heroische Leidenschaften (München 1929); Jagt ihn – ein Mensch (München 1931); Das Gesetz in dir (München 1931); Reps, die Persönlichkeit (München 1931); Stimme (München 1931); Weihnachtsgeschichten (München 1933); Gregor und Heinrich (München 1935).

(110). Es tritt darum in der zweiten Fassung das Motiv des »Opfers« gegen das Motiv der »Freiheit«, wie es hemmungslos die erste Fassung beherrschte: da auch der »Freigeist« nach der »Überwindung der schützenden und hemmenden Gemeinschaft« das »Opfer der Hemmungslosigkeit, der Ungebundenheit bringen« muß und zuletzt das »Opfer des persönlichen Lebens« (108), daß so, im Kampf der Gegensätze, auf beiden Seiten »Dienst« und »Opfer« stehe. »Hier erst wird das Ringen der Weltanschauungen zum Schicksal jenseits von Gut und Böse« (108 f.).

Fraglos trifft Kolbenheyer damit die Spannweite seiner Entwicklung: zwischen dem typischen Anfang des deutsch-böhmischen Affektes gegen das Österreichisch-Katholische, ausbrechend in eine hemmungslose Freiheit der »Vernunft« und des »Lebens«, – und dem langsamen Geformtwerden durch den »heroischen Atheismus« des reichsdeutschen Nietzsche. Das hat seinen deutlichsten Ausdruck in der ganz verschiedenen Gestaltung der Bianca-Szenen und Papst-Szenen in beiden Fassungen des »Giordano Bruno«. Die erste Fassung schildert die Beziehung zwischen Bruno und Bianca als einen Ausbruch glühender Erotik und dies als eigentlichen Ausdruck des neuen Glaubens Brunos: »siehe, wir singen der Gottheit ein heiliges Lied, in unserer Wesen sehnendem Verlangen« (111). In der zweiten Fassung fehlen diese Szenen ganz, und an ihre Stelle tritt der Besuch Biancas im Kerker Brunos, auf beiden Seiten in ehrfürchtiger Distanz, Bianca um den Segen Brunos bittend, der es ablehnt, von ihr sich wieder ins Leben führen zu lassen: »Meine Wahrheit liegt noch an der Kette des Lebens.... Ihr könnt nicht wollen, daß meine Wahrheit wieder zum Spiele wird« (96 ff.). Ebenso läßt die erste Fassung um die Papst-Szenen eine Luft der Frivolität wehen (mit einer besondern Gehässigkeit gegen Bellarmin: 181–189), während in der zweiten Fassung die Größe der Gegensätze dasteht: da Brunos Trotz sich in die Worte läutert: »Ich muß Frucht werden für die andern, denen Gott sich offenbaren will«, öffnet sich der Richtspruch des Papstes geradezu in einen Segen: »Du hast mich meines Richteramtes entbunden, da du in diesem Menschenglauben den Tod willst. Ich danke dir in deinem Tode« (84). – Aber eben darin wird deutlich, wo die größte Spannweite Kolbenheyers liegt: in der Art, wie die erste Fassung echt freisinniger Aufruhr gegen das Kreuz ist: »Die Schranke fällt! Das Kreuz ist überwunden!« (209 f.), während die zweite Fassung geradezu in das Ja zum Geheimnis des Leidens mündet, das Christus in der Schlußvision von Bruno fordert: »Du wirst sterben. Die Menschen werden deine Wahrheit nehmen, und sie werden deinen Namen eitel nennen, wenn sie von dem reden, was sie aus deiner Wahrheit gemacht haben. Nicht nur mit deiner Wahrheit, auch mit dir selbst wird ohne Schonung umgegangen werden« (99). Das aber ist kennzeichnend für das Letzte. Die erste Fassung stellt eine rein philosophische Unendlichkeit gegen Christus und Christentum: »unser Jahrhundert, das mit den Posaunenstößen der wachsenden Erkenntnis der Natur die dämmernde Welt zu den begeisterten Flammen der heiligen Liebe zu erwecken unternahm« (192). Die zweite

Fassung aber läßt die Botschaft von der Gott=Unendlichkeit aus dem Geheimnis der Menschwerdung selber quellen:

Ist Christus nicht das eingeborne Zeichen,
daß Gottes Wesen lebt im Fleisch und Blut?
Ist das Geheimnis Gottes Mensch geworden,
daß wir es, taub und blind, in seinen Schoß
zurück verbannen, weil uns weckt und schreckt
das Ungeheure der Unendlichkeit,
das auch in unsrer Brust ist Fleisch geworden? ...
Ist Gott nicht selbst der Quellendrang der Welt?
Die Maienblume er, das Schirlingskraut,
die Schlange und die weißbeschwingte Taube –
Ist er nicht Heiliger und Sündenmensch,
nicht Stern und Sandkorn, Ätna nicht und Meer? ...
Er ist die ewigkreißende Natur,
und die Natur ist Gottes Offenheit,
in ihm erschlossen und in ihm befangen.
Voll ist von ihm das kleinste ärmste Ding,
und keines größeren Reichtums Fülle faßt
die Welt in ihrer Unermeßlichkeit. (23.)

So ist Kolbenheyers Gegensatzformel Römisch=Germanisch zu einfach. Seine Botschaft zielt vielmehr auf ein naturalisiertes Christentum: nicht wenig im Sinn der Hymnen Novalis', die das Geheimnis der Menschwerdung im Geheimnis des Kosmos erspüren (» O daß das Weltmeer schon errötete und in duftiges Fleisch aufquölle der Fels!«) – aber so, daß das »Christentum als Kosmos«, wie es bei Novalis noch bleibt, zu einem »Kosmos als Christentum« wird. Die Entwicklung von Luther zu Jakob Böhme tut ihren dritten Schritt: in eine völlige Naturalisierung der christlichen Geheimnisse, also daß einerseits alles im Geheimnis der reinen Natur sich beschließt, anderseits eben diese Natur aber das Christliche zu ihrer Form hat. Es ist ein Naturalismus, der dadurch zustande kommt, daß das Supranaturale Natur ward, und die Natur darum nun die Sprache des Supranaturalen spricht.

So tritt für Kolbenheyer in innerlicher Notwendigkeit Spinoza zu Giordano Bruno: im Spinoza=Roman »Amor Dei« (1908). Einerseits erscheint Spinoza als die innere vollendende Mitte der Freigeisterei seiner Zeit: nach rückwärts zu Uriel da Costa hin, dessen Aufbegehren an der Synagoge zerbricht (35 f. 102 ff.), – nach vorwärts zu Adrians vitaler Wildheit, die im Kampf mit den Prädikanten elend untergeht (285 ff. 316–336). Anderseits offenbart sich in ihm von vornherein, entgegen aller rein negativen Freigeisterei, die »Gott=Trunkenheit«, für die Giordano Bruno ihm Führer wird: »Gott überall in Höhen und Tiefen, im Kleinsten und im Größten, die unendliche Welt ein gewaltiger Leib, von Gottes Fülle durchflutet! Auch die Kabbalisten haben ein ähnliches Bild ge=

zeichnet, doch sind sie des lebendigen Gehaltes nicht teilhaftig geworden: Gleichnis war ihnen alles und Spielwerk. – Giordano Bruno aber schaut Gottes lebensvollen Leib« (197). So »war im Rijnsburger Ländchen der große Gott Giordano Brunos aus seinem Geheimnisdunkel getreten und hatte sein Herz dem Liebesbrande eines Brillenschleifers geöffnet: Sie mögen um den bunten Rock würfeln, darin ich ihnen nahe. Du hast mich gesehen, Benediktus, mit den Augen meiner liebsten Seher. Sei gesegnet, mein Sohn« (292 f.).

Diese Gott-Sicht Spinozas, in der der Gott Giordano Brunos offenbar sein soll, unterstreicht einmal die Erhabenheit Gottes über alle irdischen Gleichnisse, und tritt so Aug in Aug zur Kabbala, da sie mit der Kabbala den Gott der namenlosen Unendlichkeit bekennt, aber unter Zerbrechung der »Fesseln des Wortes« (169) der Schrift: »Sohar und Sefer schreiten über den Talmud hinaus.... Eine neue Lehre, jenseits von Moses und den Propheten, verhüllten Sefer und Sohar mit wunderlichem Gebaren: der Unnennbare löst sich, endloses Leben entwirkend, in das Vielfältige der Welt« (168). Aber dann ist es nicht einfach die Gott-Sicht eines liberalen Freisinns, der an Stelle der Offenbarung die Vielfalt unzähliger Wege zu Gott setzt, sondern das unendliche Suchen der Sehnsucht ist das Entsprechende zum Unendlichen Gott: »es lebt nur ein Gott, aber es führen tausend Wege zu ihm. Jeder Mann geht seinen eigenen. Keiner hat jemals das Ziel erblickt. Die meisten geben sich zufrieden.... Mir aber ist Gott eine Sehnsucht, und mein Herz ist ungestillt« (136). So wird es zuletzt eine Sehnsucht, die auch die letzten Gegensätze und Widersprüche des Irdischen durch-bricht, »leidenschaftslos und gelassen wie das Gesicht Gottes« zu sehen (261): »solange wir menschlich in göttlichen Dingen denken, solange ist Irrtum und Sünde eine Grausamkeit Gottes, und jedes Entrinnen aus diesem Wirrsal ist uns benommen. Gott aber steht den menschlichen Maßen so fern, wie der augenfällige Umschwung des Sternenhimmels seiner wahren Bewegung« (249 f.). »Gott ist erhaben über Grausamkeit und Liebe: er wirkt sein unendliches Leben« (350). »Gott ist nicht in dem Spiegelwerk der Menschen zu finden. Das sind nur Formen. Wir müssen ihnen auf den Grund schauen. Und da lebt Gott auch in denen, die Ihr seine Feinde heißt.... In all ihren Leiden und Freuden, in allem ihrem Tun und Lassen offenbart sich das unendliche Leben. Sie sind bestimmt nach den gleichen Gesetzen, die in Gott wirken, sie sind eins mit Gott – und darum kann niemand Gott hassen. Sie hassen und lieben nur ihren Wahn« (364). »Wenn ihr dies im Innersten erfahren habt, liebe Freunde, dann seid ihr auf dem Wege zum Glück. Ihr habt dann keinen Hochmut mehr und keine Demut, denn was euch von den andern scheidet, ist nicht höheres oder geringeres Leben: ihr, sie und alles ist nur Entfaltung des gleichmütigen Natur-Gottes« (262 f.).

In Van den Enden, dem Ex-Jesuiten und Führer Spinozas, dämmern hinter dieser Sicht die Züge des Katholischen auf (die »coincidentia oppositorum« des Kusaners), wie das Gespräch Van den Endens mit Tulp sagt: »‚Unsere ganze Lebenskunst wurzelt in der glücklichen Wahl der Kontraste' – ‚Und so bewun-

dert ihr die katholische Kirche von ferne.' – ‚Keine Kirche hat zu herrschen verstanden wie sie'« (222). Spinoza selber aber schaut in der Katholisierung seines abgefallenen Jüngers Johannes Keezer das Katholische nur als »Larve« seiner Gott-Sicht: »das Symbolum trägt die Larve heiligen Friedens und würdevollen Gleichmutes, und die Menschen blicken zu ihm auf und suchen Seelenruhe aus ihr zu gewinnen... – und sie gewahren die Larven nicht, die Dürftigen« (359). Spinoza ist also für Kolbenheyer insofern die Voll-Offenbarung der Sicht Giordano Brunos, als die katholische »coincidentia oppositorum« in seiner Gott-Sicht ohne »Larve« erscheint. Das naturalisierte Christentum empfängt dann seine eigentlichste Formel: das Katholon des Katholischen, d. h. das Allumfassend-Ganze des transzendenten »Gott alles in allem«, in der von Ihm her gewurzelten und in Ihm und von Ihm und zu Ihm hin lebenden Kirche, ist zur Form des All selber geworden: »ein ewiges unbegrenztes All« (150).

Der Nolaner Giordano Bruno wird zwar von Kolbenheyer als deutscher Genius bestimmt (von seiner deutschen Mutter her: Giordano Bruno 78, Heroische Leidenschaften 110), und hinter dem portugiesisch-holländischen Juden Spinoza läßt er mit Betonung das Antlitz Rembrandts erscheinen (315), aber dieses Hinzielen auf eine »deutsche Religiosität« vollendet sich erst, da er seine Botschaft auf die Namen Jakob Böhme und Theophrast von Hohenheim (Paracelsus) tauft. »Meister Pausewang« (1910) und »Montsalvasch« (1912) entwerfen die ersten Linien dieser Religiosität im ausdrücklichen Zeichen Jakob Böhmes: »er hat die Arm gebreit' und Himmel und Höll umfangen, er hat den Kopf gehoben und mit seinem Gott Zwiesprach geführt von Angesicht zu Angesicht.... Er ist doch der deutsch Großmeister von der himmelstiefen Besinnlichkeit, wurzelständig im Eigentum und voll hoher Träum« (Pausewang 356 f.). Aber Jakob Böhme wird eingeführt als einer, der von Paracelsus seine entscheidende Führung empfing, und so steht von Anfang an derjenige als waltend über dem Werden Kolbenheyers, dem er dann sein Hauptwerk widmet, den dreibändigen Paracelsus-Roman (1917–1926): »jene Wort des Theophrast hätten ihn nit verlassen, wären auf ihm gelegen als wie eine ohngesühnt Schuld, ein Drängen und Stoßen war in ihm sunder Rast und Frieden, bis er einen Schluß gefunden. Da ist ihm dann hell und leicht worden, als müsset er fliegen.... Das aber ist des großen Theophrasti Erkenntnis: Gut und Bös müssen sein, auf daß sich aus dem irden Adam, darein der Luzifer die Krallen geschlagen hat, der himmlische Adam entwirke, daß also ein Wachsen seie aus dem verbitterten Gott des siderischen Lebens in den sanften heiteren Gott der englischen Seligkeit. Dann nichts erwächst ohne des Widerspiels Stachel. Und mein Schluß ist: Wir wollen das Böse nit von Gott abscheiden, sunst trennen wir unser siderisch Teil und die halbtote Kreatur der Welt von Gott ab. Sundern dasselb Bös und Gut vor einen Brunnen erachten, aus dem die Kräfte Gottes in ihrem hitzigen Zorn- und Liebesbrande die Welt alle Täg weiter gebären. Dann in der Tiefe über der Erden und also auch in dir und mir ist nichts als

der lichtheilige Gott und wird allda auf gleiche Weis geboren als der hohe Himmel über dieser Welt« (345 ff.).

Aus Angst und Sehnsucht des ausgesetzten Menschen steigt dieses Gottesbild auf. Meister Pausewang sieht den Ausgangspunkt im Zwischen von Tag und Nacht: »darum ward zwischen Abend und Morgen die grenzenlose Nacht dem Menschen auftan, daß er ein Ewigs erschaue. Wunderts dich also, wenn Angst und Grauen an der Schwelle der Nacht liegen?... Wie sollten deine Knie nit beben, wo du fühlst, daß Grenzenloses ist auftan, du kannst's mit Tagessohlen nimmer durcheilen! Und dannoch – so du der Angst und dem Grauen, den scheelen Bettlern beiden für jener Pfort, niemalen mit zitternder Hand Almosen gestreut, so wirst du dein Ewigs nit erschauen. Sie beide müssen deinen beschränkten Tag mit Schaudergeißeln aufn Schindanger hetzen, und er muß ganz vergehn. Dann lernt dein Aug das Sternlicht trinken, und die grenzenlose Nacht ist dir ein Bad des Friedens« (146 f.). Ulrich Bihander (in »Montsalvasch«) erfährt dasselbe von der Fremdlingschaft her: »nichts ist banger, nichts scheuer als das heimliche Leben der Natur vor dem Menschen, denn es weiß nichts von der verborgenen Sehnsucht, die der Mensch kaum bewußt durch seine Kultur trägt, der ewige Fremdling auf Erden. Nur dort, wo einer Kopf und Hände an den Boden schmiegt, als sollten Finger und Haare wurzeln, und wartet, wartet, bis über ihn der große, stille, unnennbare Frieden fällt, wacht auch für den das heimliche Leben auf, und er fühlt bitter, daß er nur Zaungast ist. Alle Wurzeln der Religion ruhen in dieser Bitterkeit. Alle Blüten der Philosophie tragen den bittern Tropfen auf ihres Kelches Grund« (74 f.).

So entspringt Sehnsucht als das eigentliche Leben. »Die Sehnsucht öffnet uns die Augen ehender als irgend ein geschrieben oder gesprochen Wort. Ja, alle Weisheit ist nur ein Schatten der Sehnsucht. Sie quillt aus des Wesens Tiefe, strömt vom Herzen und berieselt das Feld.... Hätt unser Herr Jesus vom Berg aus nit zu eim Volk gesprochen, dem das Kreuziget, Kreuziget! auf den Stirnen beschrieben stund, er hätt allein gesagt: Selig sind, die Sehnsucht tragen ihr Leben lang!... Hüt dich vor des Friedens Neige! Dort ruhet nichts dann Süßigkeit in ihrer Fäule, dort ist der Tod, der keine Sehnsucht kennt, und das Reich Luzifers, dem der Fittich ist verbrannt. – Und fragst du mich: Wo ist dann das ewig Leben ohn Herbe und Bitternis? Und wo ist aller Sehnsucht leuchtend Ende? So will ich dir sagen: Wir sehen kein End nit; wir stehen in der Mitten, da Höhe und Tiefe ist, da sich das Herz auftuet« (Pausewang 52 f.). »Sehnsucht geben, ist mehr dann alle Weisheit der Welt. Ist des Gottes Offenbarungsblüte: aus ihr wächst der Same eines neuen Geschlechts, das noch des Urstandes Kraft birgt, und da liegt die Menschen-Zukunft innen« (ebd. 118). So wird Sehnsucht durch ihre Unendlichkeit geradezu zu Gott: »in ihrer Fülle gleichest du Gott in seinem Urgrund, da alles in ihm erschwoll« (ebd. 52), und Gott erscheint als »der Grenzbegriff jener Sehnsucht, für die der eigentliche Name fehlte« (Montsalvasch 61). »Alles wies ins Grenzenlose, Ungemessene, Übermenschliche« (ebd. 31). »Es geht über uns hinweg. Ein großes fernes Etwas,

in dem wir sind. Es wächst, wächst weiter« (ebd. 234). »Wachsen – das ist alls, Gott in uns, Gott der Welten und Himmel« (Pausewang 339). »Er trinkt mit Aug und Ohr und mit eim jeden Atemzug Gott, und Gott schlägt durch Aug und Ohr und jedem Hauch aus ihm hierfür. Er ist erfüllet ganz. Die rote Sunn, der weiß Mond und des Ostens dunkelndes Blau und der Menschenhand buntes Getrieb strömt auf ihn ein, und aus ihm fleußt Himmel und Erde. Er ist Vater, Sohn und Geist in einem und ist Gott in seinem göttlichen Rausch« (ebd. 32). »Indem ich meinen Blick schweifen ließ, erhob sich der Sturm. Das wogend Rauschen schwoll allumher, und aus den Wogentalen tauchten Stein um Stein: Ein Totenacker, über den das Korn flutet. Durch den Sturm aber ging die gewaltige Sehnsucht, bitter, heftig, voll drängender Not, bis sich der quellende Wunsch an ihm selbst entzündt und zum Wortblitz erstarrt. Der Blitz stand über dem weiten brausenden Feld, und aus ihm rief der Donner, daß es unter meinen Füßen wanket und ich vom Fieber geritten ward. ‚Erwachet!' also riefs. Barst Stein um Stein.... Erhob sich die Stimm in meinem Herzen, so immer bei mir gewest, wenn mich des Lebens Mühsal fast übermannet, und sie klang über das weite Feld hin: Ich will euch rufen, jeden an seinem Feierabend! Aus den Steinen scholls dawider: Wir hören« (ebd. 36 ff.). »Und dannoch: Der Lenz kommt...! Der gehört den Jungen. Die Jungen sind am Wort! Und immer nur die Jungen. Allso wills der wachsende, der freudig schaffende Gott« (ebd. 402). Aber zuletzt »ist all Leben vor den Beschauer nichts dann ein Gleichnus.... Wenn gleichsam die Abendsunn am Himmelsrand steht und noch ein Goldhauch über all dem hinwehet, das am Tage in bunten Farben gebrannt hat, dann wird all das Laute zum Zeichen vor ein stilles, heimelichs und kaum geahntes Wesen, das dahinter ruhet und alle der Gleichnisse ewigen Sinn verbirgt« (ebd. 259).

Diese Linien binden sich in der Paracelsus-Trilogie zur eigentlichen Einheit (Kindheit des Paracelsus 1917, Gestirn des Paracelsus 1922, Drittes Reich des Paracelsus 1926). Es ist die Botschaft von der »Sehnsucht« als der »deutschen Religiosität«, wie Odin, der »Wanderer«, sie ausspricht: »Mittag und Mitternacht, der Abend und der Aufgang gießt seiner Völker Haß und Begierde auf dieses Volk der Mitte, das auch das Volk der Blutesmitte ist, da gleichermaßen unentkeimtes Leben, nachdrängend von tausend Geschlechtern her, in ihm selbstverschlossen zu Blüte treibt, als weitentfaltet, offenbart, schon eine Blütenlast zu Frucht und Samen will. – Andere Völker werden rascher alt und klug, folgen ihren toten Göttern ins Nichts. Dies Volk muß steigen und fallen wie Ebbe und Flut, wie Tal und Gipfel, und es ist kein Fall so tief, als aller Völker Sehnsuchtstraum reicht, und es ist kein Gipfel so hoch, daß dieses Volkes wühlendes Wesen nicht ruhelos in alle Tiefen müßte« (III 11). Diese Botschaft spricht sich hintergründlich in den drei großen Visionen aus, die jeweils die drei Bände der Trilogie eröffnen: das Ringen zwischen Odin, dem Wanderer, und Christus, dem »dreimal geopferten Gott« (III 10): Odin, der »erlöst sein« will, und Christus, der »erlösen« will (II 5); Odin, der »nicht ewig« ist, »aber

immer und immer«, und Christus, der zu den »ewigen Göttern« gehört, die aber »das Siegel des Todes tragen« (III 10 f.); Odin, der ist »wie die ewige Sehnsucht, die keine Gleichnisse kennt« (II 14), und Christus, der als »Triumphierender in bitteren Wunden« das »Gleichnis« sein will, »zu dem sie aus ihrer Einsamkeit flüchten können, wenn sie die bange Stunde überfällt« (II 14). Ihr Ringen offenbart das Schicksal Deutschlands.

Da Odin und Christus über dem Deutschland schweben, in dem die Reformation sich vorbereitet, spricht Odin zu Christus in »leisem Hohn«: »Ich bin bei ihnen gewesen, ehe du bei ihnen warst. Sie können nicht satt werden«, und da Christus antwortet: »Sie mögen mich also kreuzigen, da sie sich selber kreuzigen«, ist Odins letztes Wort: »Sie werdens. Es ist kein Volk wie dieses, das keine Götter hat und ewig verlangt, den Gott zu schauen« (I 13). Da Odin und Christus über dem Deutschland schweben, in dem die Reformation einsetzt, sagt Odin, hinabschauend in die Zelle des vom Römerbrief erfaßten Luther, zu Christus: »Hörst du..., sie können nicht dienen. Auch wo sie zu glauben meinen, suchen sie nur den Gott in der eigenen Brust« (II 14). Da endlich Odin über dem Deutschland der erfüllten Reformation den toten Christus in Armen hält, um ihn »in die Brust der Alpen« »unter Stein und Eis« zu begraben, ist sein letztes Wort: »Sie erzählen, daß unter deinem Marterpfahle Knechte jenes Südvolkes lagen und um deinen Mantel würfelten. Die ließen dich immerhin dein Opfer bringen, und man begrub dich. Lebtest du noch, wie bitter müßtest du erkennen, daß du diesem Volke fremder bist als jenen Knechten! Es läßt dir dein Gewand, doch es würfelt um dich und dein Opfer.... Sie bekennen mich nicht mehr.... Aber sie leben mich.... So müssen sie die Sehnsüchtigen sein unter den Menschen, so müssen sie immer wieder die Leidenden werden unter den Menschen. Und ich muß leben!« (III 8 10 f.)

Dieser Abfolge entsprechend formt sich das Symbol. Über dem Deutschland der sich breitenden Reformation ist es die »Adventnacht« (I 3), in der Odin, der »Wanderer aus Nordland« und »Einaug«, Christus, als dem »Bettler« in »magerer Nacktheit«, begegnet (I 7), um ihn, der »begierig« ist »nach dem Hauche der Hungernden«, über das Land zu »tragen, daß du die heimlichen Quellen erlauschest« (I 9 ff.): »‚Ich muß als Bettler kommen, nackt. Es gibt doch viele in diesem wilden Lande, die Hunger haben?' ‚Viele, viele', rief der Wanderer jäh, als freue er sich der hungernden Kräfte« (I 8). Über dem Deutschland der einsetzenden Reformation sind es die »Osternächte« (II 3), darin Odin, als der »Sturmgewaltige« und »Sturmherr« in seiner »brausenden Sehnsucht« (II 4 f.), mit Christus, als dem »triumphierenden Wundenmann« in der »Glorie ... nach Gestalt der mystischen Mandel« und in »demutsvoller Hoheit«, zusammentrifft (II 7 f.), »um mit ihm um das inbrünstige Menschenherz zu ringen« (I 9): da Odin »über diesem lohenden Herzen« mit Christus »Frieden schließen« will, weil die Menschen offenbar ein »Geheimnis« brauchen, »zu dem sie aus ihrer Einsamkeit flüchten können« – dann aber »entrafft:« wird »schmerzvoll, hoheitsvoll, sieghaft wie die ewige Sehnsucht, die keine Gleichnisse kennt. Und doch

umspielte ein Lächeln seinen unsterblichen Mund« (II 14). Über dem Deutschland der erfüllten Reformation ist es dann die »Mittsommernacht« (III 3), in der Odin, mit den »dürstenden Lippen der Urgewalt« (III 5), zu Christus, als dem »großen Toten« mit der »kalten dornen-narbigen Stirn«, kommt, um ihn aus dem »Widerbrausen« der einander feindlichen »Flammenchöre« (III 7 f.) in das »Urgestein« des »breitesten Gletschers« der Alpen zu begraben, da er jenseits der Alpen »ins gläserne Latein gesargt« war, diesseits der Alpen aber »zweimal zwölffach gepfählt mit starken Quaderpfeilern« (III 7): »Aber ich fühle das Ende der Mittsommernacht. Die Müdigkeit ist in mir allzu laut geworden. – Jauchze auf, du hinsterbender Tag: es geht der Stunde zu, da die Nacht von dir wird gebrochen werden, wenn du am schwächsten scheinst!« (III 11).

Was diese drei Visionen im Gleichnis sprechen, deutet sich in der Entfaltung des Paracelsus. Einerseits erscheint er als solcher, in dem »jener Trieb in Urgestalt weiterwirkte, aus dem Zwingli und Luther hervorgegangen waren« (III 312) – anderseits aber bleibt er katholisch und stellt sich so sehr auch gegen die Reformation (III 131, 135 f.), daß er das »Wort« geradezu als seinen eigentlichen Gegenpart sieht: »Die ein haltend am Schein des Wortes, die andern am Licht der Natur. Es ist keine Brucken geschlagen, die aus der Tiefe des Wesens reicht von den einen zu denen anderen« (III 307) – wenngleich das Aug in Aug mit dem päpstlichen Legaten ebenso »die letzte Formung der großen Feindschaft« offen macht, »die Kluft, ... die alles Wesen scheidet: Ratio-Natura!« (III 321, 324). Einerseits darum kündet er »das Licht der Natur« (II 268) als »ewig Gotteswort, gesprochen durch die Natur« (ebd. 305) und »Gott ... in allen Dingen natürlich geworden« (III 265), die »groß und klein Welt« als das »ein Testament und Zeugnis Gottes in ihm selbsten« (II 306), und also den Menschen als All in sich selbst, »im Innersten ungemessen und grenzenlos« (II 139), und darum als »Mensch der Mitte« zwischen oberster und unterster Welt (II 25 f.), Himmel gesetzt »auf die Erden in den Menschen« (II 141) und darum »Gut und Bös« als »ein Kampf des Reifens« (II 306), Gut und Bös, beide als »mins Weg Genossen«, in »viel Hunger nach Bösem, viel nach Gutem« (III 287 f.), Gut und Bös als »der ganz Gott, das ist der ganz Ring und die erfüllet Sphär« (ebd. 288), Gut und Bös als der Weg, darauf ihr »werdend Gott sehen im Guten und im Bösen und ... werdend über Bös und Gut ein Frucht werden, so in den Schoß Gottes zurückfällt (ebd. 290), – aber anderseits dies nicht als Naturalismus von unten nach oben, sondern als »Gottesverstricktheit seines rastlosen Wesens« (III 114), »wie Feuer, wie Flamme ... unfaßbar ... und brannte doch nackt und scheinend vor aller Augen ..., brannte, offen, bloß, wie der Mensch vor dem Vieh seine Blöße nicht bedeckt und sich durch seine Blöße vor dem Vieh nicht erniedrigt« (III 238). Einerseits gerät Paracelsus darum in die Ekstase der »unsäglichen Einheit« von »Himmelsmensch und Erdenmensch«, da »ober ihnen schwebte, gleich einer Wolkenröte, der reine Hauch, in dem Gott der Creator zu Gott dem Creatum geworden war« (III 131) – aber anderseits muß er sein »ins Nichts hinein, auf nichts gestellt« und

so gerade »naturgleich, in Wahrheit gottwürdig – nur so«, weil eben »des Kreators Werk ... aus dem Nichts getan, ins Nichts gestellt« ist (III 149). So wird er »Paracelsus, Para! ... Mann des Überaus« (II 318): »es ist des Wegs und Wanderns Zeichen in mich geleget von Stund miner Geburt.... Als muß ich gleichermaßen ausländig bleiben, ein peregrinus« (III 236): »an fremden Feuern muß du deine eigene Flamme nähren, denn sie brennt über dich hinaus« (ebd. 365): »O Eremita, in der Einsamkeit deiner Sinne, der du mußt allgemein sein in deinem Gemüt! ... Brich dein Haus, stirb dir selbst, nicht nur deinem Fleisch und Bein, dir selbst, auf daß du lebst und erfüllt seist!« (ebd. 345). So ist »sein Leben vor ihm: dunkel, ziellos, des eigenen Rätsels nie entbunden und doch von Flammenzeichen durchglüht wie die Nacht« (II 476). So ist sein Tod: »er sah nur einen Himmel voller Dunkelheit über sich, das Land und die Ströme wußte er unter sich, er sah sie nicht.... Da schlug er die Augen auf. Alles war überhell.... Denn durch die Farben, den Glanz und das Licht quoll ein immer tiefer erdunkelndes Blau, das alle Form zu ewiger Nacht auflöste« (III 396 f.).

Dieser Paracelsus ist der geheime positive Sinn all der seltsamen Gestalten der Gegenwartserzählungen und -schauspiele Kolbenheyers, deren Helden alle in tragischer und nicht wenig komischer Fremde und Ungenüge zu ihrer Umwelt stehen. In ihrem Eingang findet sich der sonderbare Schuster Wenzel Tiegel (Ahalibama 1913, neu gestaltet 1929), der auf der einen Seite ungesättigt nach Erfüllung sehnt, nach der andern Seite aber einen ebenso unlöschlichen Haß gegen alle »Übertreibung« trägt (40 ff.): »ein Tiegel ist vor allem ein Hohlgefäß. Und was ist der Zweck eines Hohlgefäßes? Erfüllt zu werden. Ein leerer Tiegel starrt offen wie ein hungriger Schlund und nichts sieht gesättigter und befriedigter aus als ein gefüllter Tiegel, aber auch nichts drohender als ein Tiegel, dessen Rand von der füllenden Flüssigkeit nur um eines Millimeters Höhe überzittert wird ... noch ein Tropfen ... jener kritische Tropfen ... und ...« (19 f.). Zu ihm gehört Iwan Muffoloff, der solange den »Baron Münchhausen« spielt, bis ihm in einer Frau sein Spiegelbild entgegentritt (Ahalibama 199 ff.). Aber Doktor Ranzenhuber tröstet ihn: »Wir müssen die doppelte Buchführung haben. So eine Art Doppelgewissen. Wir brauchen einen innern Widerspruch, sonst verstanden wir.... Wenige, die das kapieren. Die meisten verschwätzen sich ...« (275). Diesen zwei Gestalten entspricht im Ausgang »Reps, die Persönlichkeit« (1931), der ruhelose Fantast, der das gewöhnliche Leben einer Kleinstadt mit seinen unwirklichen Plänen aufrührt, um alles um sich her nur zu zerstören. »‚Wenn ich irgendwo stehe, sei dies nun auf der Universität, in einer Bibliothek oder sonstwo, dann erfassen mich die Umstände mit bildnerischem Zwange. Ich muß sie ausgestalten suchen, ihnen das Wesen meiner Individualität aufprägen, mich also selbst in ihnen finden und sie aus den Fesseln ihrer Objektivität in die sublime Wirksamkeit einer subjektiv erlesenen Wesensart befreien.... Ich muß etwas schaffen, das über den Stumpf-

sinn des, meinetwegen redlich bewußten, Alltags hineintreibt ins Wagnis der höheren Existenz....' ‚Hör nur, Vater, wie Maximilian das sacht vom Wachnis der Existenz!'« (165 f.)

Das Motto des »Reps« wird so zum Kennwort aller Gegenwartsgestalten Kolbenheyers: »Menschen – Persönlichkeiten alle, Ihr Durchtriebenen, Durchgetriebenen, Getriebenen!« Da ist Eduard Bruckmeier (»Das Lächeln der Penaten« 1927), der durch die aufgewühlte und hohle Nachkriegszeit um die Kunst als »Dienst« (132) und um das reine Verhältnis zwischen Mann und Frau (99 ff.) ringt: »Das Ecce homo fehlt uns, die einsame Blöße ohne Eitelkeit« (221). Da ist der unerbittliche Kampf zwischen Lukas Prein und seinem Assistenten Rübsam (»Die Brücke« 1929): Überlegenheit der »alten Generation« und ungefüges Je-neu-Anfangen der »jungen Generation«. «Ich muß bald ein- und umgestellt sein. Mir fehlt Sicherheit vor mir selbst, Sicherheit ist auch ein Erbgut. Ich bin kein Erbe« – sagt Rübsam schroff heraus. Und Prein bekommt erst am Schluß das Gegenwort über die Lippen: »Wir haben alle an unserm Wesen gelitten, haben zu lange hassen und verachten müssen und jetzt schämen wir uns einzugestehen, daß wir nach – dem andern ... nach dem bange geworden sind, das nicht Haß ist ... na, es will auch mir nicht über die Lippen« (55). Da ist das Schicksal des kühnen Erfinders Wengert (»Jagt ihn – ein Mensch« 1931), der seine Erfindung weder der »Wirtschaft« noch der »Arbeiterschaft« ausliefern will, weil sie der Menschheit als solcher gehören soll. Da seine Frau ihm einwirft: »Wirst du zu allen hindurch können? Zwischen allen und dir stehen sie doch, die vielen, die nur ihren Vorteil kennen«, antwortet er: »Durch sie hindurch, das ist mein Kampf« (55), und da sie ihm voraussagt: »Dann gibst du dich allen preis!«, sagt er: »Das werde ich wohl müssen«(56). Aber die »Wirtschaft« umspinnt ihn mit ihren Intrigen, und die »Arbeiterschaft« zerstört seine Maschine, und Wengert bricht an der Leiche seiner Frau mit den Worten zusammen »Menschen!... Menschen!« (97, Schluß). Die volle Härte ist dann in der Gestalt des Markus Bödding erreicht (»Das Gesetz in dir«, 1931), der an allen fremd vorbeilebt, wie in einem »zeitweiligen Versinken« (9), »bei sich selbst zu Gast« sitzt (11), in einem »beobachteten, beargwöhnten Schweigen« (17), Aug in Aug zum »Bösen« als einer »dämonischen Existenz« (19). Er muß zusehen, wie sein einziges Kind hilflos einem windigen Verführer zum Opfer fällt, und da er eingreift und dem Verführer den Revolver aufzwingt, nimmt er den Schein des Mordes an ihm auf sich, um durch das Unten einer Sträflings-Existenz ins Eigentliche zu reifen: »Das allmähliche Einleben und Versinken in die Welt, die tief unter der meinen liegt, das allmähliche Schwinden und Vergessen meiner Welt, das wird es sein, was ich auf mich nehmen muß.... Ich habe schon einmal alle Welt abgestreift, aus der ich gekommen war, und bin in eine andre, eine grausame, harte, qualvolle hineingewachsen und habe sie ertragen.... Menschen können sich aufgeben und auf lange Zeit andere Wesen werden. Und das ist die Buße: denn ich weiß nicht, ob ich

wieder zurückfinden werde, wenn ich die Zeit überlebe.... Aber ich will es glauben« (97 f.).

Die »Weihnachtsgeschichten« (1933) künden darum die Botschaft von einem Gott eines »eisigen Schweigens« und »grenzenloser Nacht von Ewigkeit her«, der im »Verlangen nach seinem eigenen Wesen« die Welt eines »äußersten Abgrunds«: schafft (7 ff.) und in den Menschen «die Sehnsucht der ganzen Welt« legt: »Ich habe die Sehnsucht der Welt in die Brust des Menschen gelegt, daß er die Schuld der Schöpfung sühne und den siebenfachen Ring der Selbsteinsamkeit durchbreche« (10). Das geschieht in Adam, da ihm »in dem Ringen um des Lebens Notdurft« »die karge Erde zur Heimat« wird (14). Das geschieht in Christus, da er seinem Volk sich entfremden muß: »Ich weiß kein Volk, das unfähiger wäre, sein Reich zu gründen, und keines, das leidenschaftlicher nach dem Messias schriee. Dort ist das Verlangen über die eigene Kraft hinaus gespannt bis an die Grenze des Wahns. Dort müssen wir ihn suchen, den Menschensohn, der über sein Volk hinauswächst« (27 f.). So findet Maria Flur im »Ölberg ... das Zeichen ihres Glaubens«: »sie glaubte an die Rechtfertigung des Menschen im Kummer und Leid dieser Welt, sie wehrte sich gegen Kummer und Leid, maß ihre Rechtfertigung und rang mit ihrem Gott:« (110). So feiert der Sonderling Martin Brühl unter seinem »armen Dach« die Weihnacht der »Melodie eines heiterverklärten Verzichtes« (145).

Der Gegensatz zwischen »Kirche« und »Reich« wird dann zum Ausdruck dieser Weltsicht, in »Gregor und Heinrich« (1935). – Beide, Gregor VII. und Heinrich IV. sehen sich einzig als dienende Werkzeuge. Gregor vor seiner Wahl will »nur das Werkzeug ..., das aus der Armut wirkt und dient« zum »Sieg des Dienens« (11). Heinrich, in der Schicksalsstunde seines Reiches, bekennt, wie »der König hat kein Sinn, es seie das Reich« (29), und spricht, als Ergebnis seines Canossa, zu Gregor: »In diesen Tagen und Nächten bin ich herausgetreten aus mir.... Mächtig ist in mir geworden und stark das Reich. Dem bin ich untertan von Gott als ein Mittel und Weg, nicht anders dann du bist untertan der heiligen Kirche Gottes« (82). – Beide, Gregor und Heinrich, erkennen als das Äußerste und Entscheidende ihres Dienstes die Werkzeuglichkeit im Kreuz. Gregor, im Anheben des Konfliktes mit Heinrich, betet: »Hast Du Dein Opfer als ewig lebendiges Kreuz in die Menschen gepflanzt? ... Dein Thron ist mein Kreuz.... Ich bin der Schmerz des Lebens, denn in meinem Herzen frißt alles Gift der Sünde, in meiner Seele loht der Atem der zeitlichen Hölle. Ich muß leiden mit, durch Dich und in Dir.... Darum belade mich, beuge mich unter dem Kreuze, laß mich leiden, stelle mir die größte Sünde entgegen, daß ich sie auf mich nehme und überwältige!« (34 f.) Heinrich, im Ausbruch des Konfliktes, bekennt vor seinem Gemahl Berta: »Aussatz hängt an mir, unsichtbar, aber voll Giftes.... Ich muß allein sein in diesem Kampf, und all die um mich sind, müssen mir leid werden!« (43) – Beide auch, Gregor und Heinrich, lassen sich mitten im verfügten Dienst in den verfügenden und im machtlosen Opfer in das mächtigende verlocken. Gregor:

da er gegen Onesimos Rat in die Reiche der Welt eingreift (16), um die Kirche zur »einzigen Herrin« zu machen (18). Heinrich: da er über das »Reich« als »des Leibes Herrschaft« auch das »Geistlich Regiment« als »Herrschaft ... auch über die Seel« »erstreiten« will (30). – Beide, Gregor und Heinrich, müssen darum durch die Nacht des Zusammenbruchs. Gregor: indem er durch Heinrichs Buße in die hilflose Liebe geschleudert wird, die er vordem als den »Höllenschlund« der »ungeheuren Versuchung Deiner selbst in mir« (75) von sich gewiesen. Heinrich: indem er aus dem Trotz »Ich will Gott suchen in einem hungrigen Wolf, der seiner Machtbegier ist rasend geworden« (64) in die Hingabe reift, in der er sich mit Gregor trifft: »Jesus, gib mir mein Teil von dem Schmerze Dein, gib mir mein Teil von dem Blute Dein!« (80). – So öffnet sich vor beiden die Erkenntnis, die Heinrich ausspricht: »Das Reich Christi hat Seel und Leib, sei Herr und Hort der Seel, Bischof von Rom, und laß dem König, was des Königs ist« (82). Aber diese Erkenntnis bedeutet für Heinrich das Hinausgehen in die Unerbittlichkeit des weltlichen Reichs: »Mein Leben ist worden außerhalb meines Leibes und ist dort, wo des Reiches Kron ruhet in dem Schrein und will mein Haupt, also der Apfel, das Schwert und der Mantel.... Lasse mich ziehn in Frieden, Bischof von Rom, mein Reich zu gründen auf diesen Menschen Heinrich, der außer mir lieget und doch in mir ist« (82). Und für Gregor wird es zur größeren Unerbittlichkeit des machtlosen Harrens in einer scheinbar gottverlassenen »reinen Welt«: »Wo ist Deines Wesens Grund, Herr, daß ich sehe und wisse, ob ich lebe vor Dir!« (82 Schluß).

Aber dies Ganze ist für Kolbenheyer nur ein Symbol für das, was der Widerspruch zwischen seiner Philosophie (Bauhütte 1925, Stimme 1931) und seiner Lyrik (Lyrisches Brevier 1929) als eigentlich Letztes sagt. In seiner Philosophie müht sich eine brutale Rückführung von allem auf den »naturalistischen Funktionalismus« (Bauhütte 299) einer »biologischen Auffassung des Menschheitsgeschehens« (ebd. 117), der gemäß das Bewußtsein nur »orientierende Begleiterscheinung von Reaktionen gearteter Erregungssysteme (ist), deren Funktion an eine Situation aktiv-individuell angepaßt werden muß« (ebd. 293), so daß »Sinn und Zweck« des Individuums einzig ist, »Funktionsexponent der plasmatischen Anpassung im Wechsel der geologisch-kosmischen Konstitution des Plasma« zu sein (ebd. 424) und das politische Ideal ein »naturalistischer Konservatismus« wird, der darauf zielt, »daß jeder Nation gemäß ihrer biologischen Mächtigkeit die größte Freiheit im menschheitlichen Anpassungsleben gewahrt bleibe« (Stimme 25), im Einen Grundgesetz der »Steigerung ... aus dem rein Menschlichen ins Menschheitliche« (ebd. 94). In seiner Lyrik aber dröhnt geradezu die Rhapsodie der Mystik eines gotthaften Kosmos:

»In dir verstummt und aus dir singt
lebendurchflutet Nacht bei Nacht« (Brevier 17).

Unerlöst aus mir quillt die Ewigkeit,
ohne Anfang bin ich, ohn Ende. (20)

Lohe, die, im Weltenbrande,
Sturm in Gottes Atemflut,
Woge noch von Schöpfungsguß,
Land im unbegrenzten Lande. (41)

Träger nur, Fittich nur
für ein urgeschöpftes Leben. (49)

So gewinnt es den Anschein, als wollte Kolbenheyer eine letzte Leere mit dem übertäuben, was sein Schuster Wenzel Tiegel mit dem Laut »Ahalibama« aussprach als dem Symbol der rauschhaften »Übertreibung«: in der Philosophie der Rausch einer übersteigerten Fachsprache, in der Lyrik der Rausch einer übersteigerten Mystik-Sprache – und beide innerlich fiebernd von einer seltsamen Magie. Aber gerade so öffnen Philosophie wie Lyrik als das Eigentliche unter dieser Hülle das Durchschütteltsein vom Geheimnis des Leidens. Da Kolbenheyer in seiner Philosophie schließlich einen »ethischen Relativismus« aufstellt, nach dem »sowohl verbrecherische als auch heroische Reaktionen ... positiv bewertet werden müssen«, weil eben so »die selbstauflösende Funktion der verbrecherischen Exponente und ... die artdurchsetzende Funktion der heroischen« sich durchsetzt (Bauhütte 362), erläutert er dies von der Art her, wie im Mittelalter die Hinrichtung des Verbrechers als dessen Entsühnung aufgefaßt und gelebt wurde: »Indem ... er sühnte, war er geheiligt und das Leben der andern war geheiligt durch ihn« (ebd. 365). Und aller kosmische Rausch seiner Lyrik hat schließlich zu seinem Kern die »Passio«:

Jeder göttlichen teuflischen Leidenschaft
Walstatt und Richtstatt,
und ihres Blutes verschüttetes Rinnsal
allen Füßen gebreitet.
.....
Ich sah ...,
wie der Boden wuchs unter der Spur
ihres vergossenen Blutes. (Brevier 64 f.)

Dieser Widerspruch zwischen einem vordergründlichen »Ahalibama« und der hintergründlichen »Passio« ist das eigentlich Letzte. In ihm geschieht der wildeste Aufruhr gegen die Distanz des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer, hinein in den Taumel zwischen einem Himmel, der die Erde verschlang, und einer Erde, die den Himmel verschlang. In ihm geschieht aber tiefer die heilende Demütigung: da das »Ahalibama« das »Hohlgefäß« offenbart (Ahalibama 19) und die »Passio« die Hilflosigkeit eines »Spielball«:

Aus eines Widerspieles Fall und Steigen
mußt du die tiefsten Lebenskräfte ziehn,
O Spielball Herz, im Fliehen und im Neigen,
Herz, du Beharrlichkeit im Neigen und im Fliehn! (Brevier 23)

# Die Erneuerung unserer Kirchenmusik

Von Georg Straßenberger S. J.

Die Anfangsworte päpstlicher Schreiben geben im allgemeinen nicht deren Inhalt an; trotzdem ist es sicher kein Zufall, daß die beiden letzten großen Dokumente der kirchenmusikalischen Gesetzgebung beginnen mit den Worten: »Inter pastoralis officii sollicitudines« und »Divini cultus sanctitatem«[1]. Jedes geht von einem Papst aus, der in hervorragendem Sinne Seelsorger genannt werden kann, beide sind Glieder einer großen Reihe von Maßnahmen, die das christliche Volk wieder in innige Lebensgemeinschaft mit Christus und der Kirche bringen wollen. Pius X. sieht ein Hauptmittel darin, daß sich »die Gläubigen im Gotteshaus versammeln, um den wahrhaft christlichen Geist aus der ersten und unentbehrlichen Quelle zu schöpfen, nämlich aus der aktiven Teilnahme an den hochheiligen Mysterien und dem öffentlichen, feierlichen Gebet der Kirche«.

Jede Sinndeutung katholischer Kirchenmusik muß darum von hier ihren Ausgang nehmen, nicht von der künstlerischen Seite her. »Alle, die gut psallieren, legen in bewundernswerter Weise ihre Einmütigkeit bei der Anbetung Gottes an den Tag; ja man gewinnt den Eindruck, als ahmten sie in der harmonischen Abwechslung beider Chorseiten jenes ewige Lob der Seraphim nach, die einander zurufen: Heilig, Heilig, Heilig!« (CA) In seinem neuen und bedeutsamen Buch »Liturgischer Kirchenchor«[2] umschreibt und erweitert A. Gottron diese Worte: »All unser Mühen in der direkten Seelsorge hat zum Ziel: parare Domino plebem perfectam. Und diese plebs perfecta soll wie eine acies ordinata vor Gott hintreten und schon hienieden im irdischen Wechselgesang zwischen Priester, Chor und Volk ein Abbild des Wechselgesangs der himmlischen Chöre sein. Das Gottesvolk soll in seiner Gesamtheit angeleitet werden zum höchsten Dienst, den es in der Welt gibt, zum Dienste Gottes, dessen höchste Form darin besteht, daß wir, in Christus vereint, mit ihm als unserm Haupt dem himmlischen Vater das Weltopfer darbringen.«

Dieser Dienst gegen Gott wird verwirklicht durch Dienst am Menschen; der Mensch soll Gott nähergebracht werden, und dazu gerade braucht es die sinnfällige Darstellung: »Die besondere Aufgabe der Kirchenmusik besteht darin, mit geeigneten Mitteln den liturgischen Text, der ans Ohr der Gläubigen dringt, auszuschmücken. Deshalb ergeht an sie die besondere Forderung, eben diesem Text eine größere Kraft zu verleihen, damit die Gläubigen dadurch leichter zur Frömmigkeit angeregt werden und ihr Herz besser auf die Erlangung der Gnadenfrüchte vorbereiten, die ihnen durch die Feier der göttlichen Geheimnisse zuteil werden.« (MP)

---

[1] Motuproprio Pius' X. vom 22. November 1903 und Constitutio Apostolica Pius' XI. vom 20. Dezember 1928, mit approbierter Übersetzung durch Mönche der Abtei Grüssau in dem Bändchen »Die Tonkunst im Heiligtum« (Regensburg 1929, Pustet). Im Folgenden werden die beiden Schreiben, soweit sie nicht aus dem Zusammenhang eindeutig bestimmt sind, zitiert mit »MP« und »CA«.

[2] Mainz 1936, Matthias-Grünewald-Verlag, 108 S., 16 Bildtafeln. M 3.50, kart. M 4.50.

Heißt es nicht eigentlich eine Selbstverständlichkeit wiederholen, wenn die Päpste der letzten dreißig Jahre diese dienende Aufgabe der Kirchenmusik so klar betonen? Leider ist diese Selbstverständlichkeit notwendig gewesen. Aber ebenso kann man sagen: Sie ist erfolgreich gewesen. Denn berücksichtigt man die Schwierigkeiten, die das Abstellen vielleicht jahrhundertealter Mißbräuche mit sich bringt, so muß man in weiten Kreisen den wirklichen (»wirk=lichen«, das heißt: sich auswirkenden) guten Willen feststellen, diese liturgisch=dienende Haltung sich zu eigen zu machen. Wir können das beobachten bei allen drei großen Gruppen, die durch die päpstliche kirchenmusikalische Gesetzgebung angesprochen werden: das hierarchische Priestertum, das Volk und eine vermittelnde Gruppe, die gleichzeitig dem Altare und dem Volke dienen soll: in alter Zeit »Schola« geheißen, heute Kirchenchor.

Jede kirchenmusikalische Erneuerung wird so ausfallen, wie der Klerus sich dazu einstellt. Nur wo der verantwortliche Priester selbst von Verständnis für die Wichtigkeit einer guten Kirchenmusik erfüllt ist, wo er nicht bloß »Musik in der Kirche« haben will, als eine »ohrenvergnügende und gemütsergötzende« Zutat, nur dort können die päpstlichen Anordnungen in die Tat umgesetzt werden. Gottron hat in seinem genannten Buch ein Kapitel »Der Pfarrer«. Er nennt es das kürzeste, aber das wichtigste.

Was die Gesetzgebung fordert, ist eindeutig: gründliche Vorbildung der künftigen Priester, und zwar sollen sie »von frühester Jugend an nicht bloß in den Seminarien, sondern auch in den Ordenshäusern im gregorianischen Gesang und in der Kirchenmusik unterwiesen werden. Denn in diesem Alter lernen sie leichter, was Singen und Stimmbildung betrifft.« Im Verlauf des Theologiestudiums sollen sie dann »in jener höheren Lehrstufe unterrichtet werden, die man am treffendsten Ästhetik nennt, und zwar die des Gregorianischen Chorals und der Musik, der Polyphonie und der Orgelkunst.« (CA) Das ist viel. Derjenige, der das vorschreibt, weiß als Mann der Wissenschaft, was an Lernstoff von unsern heutigen Theologen verlangt werden muß. Trotzdem verlangt er so viel. »Die Kleriker sollen nicht das Seminar verlassen, ohne Kenntnis von diesen Dingen zu besitzen, die doch zur vollständigen kirchlichen Ausbildung notwendig sind.« (MP)

Die Übergangszeit muß natürlich mit allerlei Schwierigkeiten rechnen. Man darf sich nicht entmutigen lassen, wenn man etwa hört von einem Pfarrer einer süddeutschen Großstadt, der während des Weltkrieges regelmäßig nach dem Trauergottesdienst für einen gefallenen Krieger vom Chore noch das Lied singen ließ: »Morgenrot«, oder »Es ist bestimmt in Gottes Rat«. Den Sinn für Volkstümlichkeit in allen Ehren – aber nach dem liturgischen Libera, in der Kirche selber, doch ein ziemlicher Mißgriff. Kein Wunder, daß dann einmal die Mutter eines gefallenen Matrosen bat, man möchte für ihren Sohn an dieser Stelle das »Seemannslos« singen! Auch darf man sich nicht pharisäisch entrüsten, daß da und dort namentlich ältere Herren noch ganz im

Banne der Instrumentalmusik stehen und zunächst jede A-cappella-Musik (die sie vielleicht nur ganz gelegentlich und in trübseliger Ausführung gehört haben) einfachhin als »Karwochenmusik« ablehnen. Man kann von niemand erwarten, daß er etwas mit Begeisterung anstrebt, was er nicht oder nur mangelhaft kennt. Außerdem ist es durchaus nicht im Sinne der päpstlichen Gesetzgebung, alle Reformen durch einen jähen Bruch mit der Vergangenheit, gleichsam über Nacht, durchführen zu wollen. Nicht alles, was alt ist, ist deshalb schon verrostet. In vielen Fällen kann man nicht einfach mit Hans von Bülow sagen: »Tradition ist Schlamperei« – Tradition ist mitunter eine sehr ernsthafte Sache. Besonders vorsichtig muß an Pfarrkirchen und andern eigentlichen Seelsorgskirchen vorangegangen werden. Ordenskirchen können sich in diesem Punkt freier bewegen: In der einen wird ausschließlich der Gregorianische Choral gepflegt, dort ausgesprochene Formen einer neuzeitlichen volksliturgischen Bewegung, anderswo hütet man die altüberlieferten Formen barocker Instrumentalmusik – die Leute haben die Möglichkeit, zu wählen, was ihnen zusagt, dorthin zu gehen, wo sie sich angesprochen fühlen. Anders ist es bei Pfarrkirchen, wo heute das Pfarrbewußtsein wieder erwacht. Hier ist die Gemeinde eine bleibende; für gewöhnlich überdauert sie den Pfarrer. Er muß darum um so vorsichtiger sein, daß er nicht in übergroßem Reformeifer schneller mit dem Abbrechen alter Gewohnheiten zur Hand ist, als der Neuaufbau vonstatten gehen kann. Im allgemeinen sind von Pfarrherren in diesem Punkt wenig Übereilungen zu befürchten, eher von jüngeren Priestern. »Mißstände müssen natürlich an erster Stelle behoben werden. Doch ist nicht allein aus römischen Verordnungen zu ermessen, was in dieser Kirche, in diesem Lande, bei diesem Volke, in dieser Diözese als Mißstand zu gelten hat. Ein gewisses Mittelmaß, das sich dauernd erhalten kann, verdient oft den Vorzug vor einem idealen Zustand, der bald wieder vorübergeht.... Es wäre ein ungesunder Zustand im kirchlichen Leben, wenn jetzt mit Berufung auf päpstliche Erlasse jeder gleich anfangen wollte, auf eigene Faust hin zu reformieren, in seiner Kirche kirchenmusikalische Gebote und Verbote zu geben, der eine so, der andere anders. Hat die geschichtliche Entwicklung einmal zu einer gewissen Einheit in einer Diözese geführt, dann ist diese Einheit schon ein großes Gut, das nicht um vorschneller Versuche willen preisgegeben werden darf. Der Gottesdienst muß in sich nicht nur eine gewisse Gleichförmigkeit an den verschiedenen Orten der Diözese tragen, sondern auch eine gewisse Beständigkeit haben, die ihn nicht zum Versuchsobjekt für allerhand Lieblingsideen werden läßt. Der geistliche Kirchenvorstand kann nach mehr oder minder geglückten Versuchen seine Kirche vielleicht gar bald wieder verlassen. Die bleibende Gemeinde steht aber dann vor den Trümmern eines zerstörten Gottesdienstes.« [3]

Wie steht es nun mit der liturgisch-kirchenmusikalischen Erziehung unserer

[3] Erhard Drinkwelder O. S. B., Der geistliche Kirchenvorstand und die Kirchenmusik, in: Musica sacra 1931, S. 111 ff.

jungen Kleriker? Man kann sagen: Es wird viel getan. Namentlich Knabenseminarien leisten oft Bewunderungswürdiges. Man hat eben – auch unabhängig von der liturgisch-religiösen Frage – die Erfahrung gemacht, daß in einem Internat, wo die Künste reichliche Pflege finden, ein viel frischerer Geist herrscht als dort, wo man sich auf die Pflege der alten Sprachen beschränkt. Vor allem aber ist für den künftigen Priester gründliche musikalische Schulung kein Luxus, sondern Berufsnotwendigkeit. Steht er doch am Altar als Solist vor der Gemeinde, und zwar bei dem erhabensten Anlaß. Gewiß wird man in den künstlerischen Anforderungen milde sein, aber der Gesang am Altar soll doch nicht die Festtagsfreude verderben, Mitleid oder Lachlust erwecken. Außerdem soll ein Kirchenvorstand, der für die liturgische Gestaltung seines Kirchenchores verantwortlich ist, entsprechend beraten können. Er soll mitzureden – und bei Dingen, wo sein persönliches Wissen aufhört, auch zu schweigen wissen. Beides setzt ein entsprechendes Maß von Bildung voraus. Er soll auch die »Kirchlichkeit« seines Chores nach objektiven Normen und nicht nach persönlichem Geschmack beurteilen können. »Mit Organisation und Betriebsamkeit kann hier auch rein gar nichts gemacht werden. Eine neue Praxis kann nur herauswachsen aus einer immer tiefer werdenden Einsicht des Chores und der gesamten Gemeinde in den Gemeinschaftscharakter unseres katholischen Gottesdienstes. Der geborene Lehrer aber ist der Pfarrer.« (Gottron S. 22.)

Ideal ist es natürlich, wenn der Diözesanbischof nicht bloß allgemein überwachen, sondern aus wahrem Sachverständnis heraus in kirchenmusikalischen Fragen wirklich führen kann. Ein deutscher Bischof, der früher Leiter einer berühmten Kirchenmusikschule war, ein französischer Bischof, der einen genauen Unterrichts- und Arbeitsplan für Chöre jeder Größe und für die katholischen Unterrichtsanstalten seiner Diözese aufstellt, mögen einem eingelebten Schlendrian mißfällig sein, sie sind aber eine vorbildliche Erfüllung der päpstlichen Wünsche. Und umgekehrt konnten in Spanien seit Jahrzehnten die meisten Reformversuche nichts fruchten, weil die tatkräftige, dauernde Führung und Hilfe durch die Bischöfe fehlte[4].

Auch außerhalb der hierarchischen Führung zeigt sich bei der Kirchenmusik immer wieder, daß meist nicht die Organisation, sondern die priesterliche Persönlichkeit eine ganze Diözese entscheidend beeinflussen kann. Man denke an Franz Witt; heute ist in Belgien Kanonikus van Nuffel der Mann, den man geradezu ein »génie organisateur« nennt, in Nordamerika wird in verschiedenen Diözesen der ganze Erfolg einem einzigen Mann und seiner »unwiderstehlichen Güte« zugeschrieben, und die Pflege des Volkschorals in Deutschland ist, trotz vieler Mitarbeiter, in der Hauptsache doch das Werk des einen P. Gregor Schwake O.S.B., geradeso wie P. Dominicus Johner O.S.B. als die führende Persönlichkeit in der Wiederbelebung des Kunstchorals gilt. Es kann eben

[4] Dabei soll aber ausdrücklich hervorgehoben sein, daß der Volkschoral in Spanien stets eine vorbildliche Pflege fand.

eine wirkliche Erneuerungsbewegung nur durch lebendige Überzeugung von Mensch zu Mensch (Über=zeugung, die eine Idee auf andere übergehen läßt, in andern zum Leben weckt) zum Erfolg geführt werden.

Die führenden Männer sind nicht allein geblieben, sie haben ihre Gefolgschaft gefunden: Allen Schwierigkeiten zum Trotz gehen auch die Kirchenchöre mit. Ein neuerer Chorerzieher hat das Wort geprägt: »Es gibt keine schlechten Chöre – es gibt nur schlechte Chorleiter.« Was dort musikalisch gemeint ist, gilt, mit vorsichtiger Anwendung, von der Gesamthaltung eines Kirchenchores. Nächst dem Pfarrer hat sicher der Chorleiter den größten Einfluß auf seinen Chor. Darum müßte dieses Amt ernst genommen werden. Daß man irgendwo in einem Alpendorf den Blasbalgtreter besser entlohnt als den Organisten, mit der Begründung, »er hätte sich auch mehr zu plagen«, mag ein vereinzeltes Vorkommnis sein. Aber auch anderswo wird die Aufgabe eines Chorleiters nicht genügend gewürdigt. Selbstverständlich muß man heute, wo der einzelne oft ein jahrelanges Studium auf seine Ausbildung verwendet hat, auch eine ausreichende Honorierung erwarten. Die leidigen Privatstunden (die auch Gottron noch zur »Abrundung« des Gehaltes vorschlägt) verzehren oft un=gebührlich viel Nervenkraft und Idealismus, wenigstens da, wo das Schüler=material minderwertig ist. Und damit muß der Privatmusiklehrer rechnen, wenn er überhaupt noch Schüler bekommen will. Ferner sollte man keine unbilligen Forderungen stellen: Von einem freiwilligen Chor mit ein=, höchstens zweimaliger Übungsgelegenheit in der Woche kann man nicht Sonntag für Sonntag eine Kirchenmusik verlangen, die dem Wunsch der Kirche entsprechend »den Charakter wahrer Kunst an sich trägt«, außer wo besonders glückliche Umstände und jahrelange Zusammenschulung den Chor über ein gewöhnliches Maß erheben. Auch sollte man nie vergessen, wie viel es braucht, um mit ermüdeten Menschen in den Abendstunden noch künstlerische Arbeit zu leisten.

Glücklicherweise haben wir heute wieder Chorleiter von Verantwortungsbewußt=sein, die wissen, daß rechte Kirchenmusik mehr Gewissenhaftigkeit, Ehrlichkeit, Sauberkeit und Pflichttreue in der Vorbereitung, mehr Bescheidenheit in der Ausführung verlangt als etwa ein Oratorium oder eine Messe im Konzertsaal[5]. »Der moderne Kirchenmusiker kommt von der Liturgie her. Das Meßbuch der Kirche muß ihm vertraut sein, der Geist des liturgischen Lebens, die Eigenart und Funktion der einzelnen Teile. Er muß gewissermaßen von der Pike auf gedient haben, als Meßdiener, als Sakristan, als Vorbeter in der Gemeinschaftsmesse, als Vorsänger. Er muß sich in der Zeit seiner Ausbildung gänzlich einleben in den Geist des katholischen Gottesdienstes.... Dieser Geist des Dienstes Gottes muß ihm zur zweiten Natur werden, er muß ein tiefreligiöser Mensch sein.« (Gottron S. 47.)

[5] Gottfried Rüdinger in einem ausgezeichneten Aufsatz »Gedanken zu kirchenmusika=lischen Fragen«, in: Musica sacra 1930, S. 230 ff.

Solch hohe Anforderungen können nur durch entsprechende Schulen erfüllt werden. Pius XI. spendet »allen derartigen Schulen und Anstalten, die allenthalben in der katholischen Welt errichtet worden sind, das gebührende Lob, besonders der Päpstlichen Hochschule für Musik«. Bei diesen Kirchenmusikschulen kann man unterscheiden einen mehr geschlossenen Typ, möglichst mit Internat und besonders ausgiebiger Pflege des liturgischen Lebens, und einen mehr offenen Typ, etwa als kirchenmusikalische Abteilung einer sonst weltlichen Musikschule oder Musikhochschule. Als Vertreter der ersten Art sind vor allem bekannt Regensburg und Aachen; auch die Wiener Schule konnte man noch zu ihnen rechnen, solange sie in Klosterneuburg ihren Sitz hatte. Beispiele der zweiten Art sind dagegen Köln, Karlsruhe, München, Stuttgart, Wien seit der Übersiedelung in die Stadt Wien selbst. Beide Arten haben ihre Vor- und Nachteile. Einen Typ für sich bildet Berlin, wo an der Staatlichen Akademie für Kirchen- und Schulmusik die kirchenmusikalischen Fächer weitgehend für Katholiken und Protestanten gleichzeitig gelehrt werden. Gregorianik z. B., also Geschichte und Praxis des Chorals, ist dort als Vorlesung und Übung beiden Konfessionen gemeinsam, so daß unsere gregorianischen Melodien und ihre Ästhetik den dortigen protestantischen Studierenden besser bekannt sind als manchen katholischen Chorregenten älterer Prägung. Selbstverständlich sind die eigentlichen liturgischen Übungen nach Konfessionen getrennt. Die allgemeine musikalische Ausbildung dagegen genießen alle Kirchenmusiker zusammen mit den Schulmusikern, was sich für gewöhnlich nur förderlich auswirkt[6].

Außer den Chorleitern sollen aber nach dem Willen der Kirche auch die Sänger in eigenen Singschulen vorbereitet werden. Denn es werden hohe Anforderungen auch an sie gestellt: »Die Sänger bekleiden in der Kirche ein liturgisches Amt im eigentlichen Sinne.... Es sollen keine Sänger in den Chor aufgenommen werden, von deren Frömmigkeit und Unbescholtenheit man nicht überzeugt ist. Sie müssen sich durch sittsames Wesen und Gottesfurcht auszeichnen, wie es sich gebührt für den heiligen Dienst, dem sie sich weihen (MP).« Hier setzt der Papst einen Chor voraus nach dem eigentlichen kirchlichen Sprachgebrauch, einen Chor, der seinen Namen gemeinsam hat mit dem Ort, an dem er amtet, nämlich im »Chor« der Kirche, in der Nähe des Altares, angetan mit liturgischen Kleidern[7]. Für das, was wir heute Kirchenchor nennen, hat die päpstliche Gesetzgebung den Ausdruck »Capella« – Tribünen-Chor, Podiums-Chor könnte man sagen, im Unterschied zum liturgischen Chor, der »Schola« genannt wird. Entscheidend ist natürlich nicht die äußere Aufstellung, sondern die innere Gesinnung; es kann ein Chor weit weg vom Altar auf einer Empore singen und doch die rechte liturgische Auffassung haben,

[6] Über die Eigenart ausländischer Anstalten liegen uns nicht genügend Angaben vor, um sie hier entsprechend einreihen zu können.

[7] Unter diesen Voraussetzungen erscheint das Verbot der Frauenstimmen im Kirchenchor als etwas nicht weiter Verwunderliches.

und es kann ein Chor neben dem Altare singen und dabei eitle Selbstvergötterung treiben[8].

Solange die geforderten Sängerschulen noch nicht zahlreich genug sind (und auch wenn sie einmal in genügender Zahl bestehen), ist eine eingehende Schulung der Chöre selbst unerläßlich. Gottron gibt sehr wertvolle Winke, wie ohne viel Aufhebens, durch einführende Bemerkungen, der Geist namentlich in den Proben vertieft werden kann. An Stelle der »Gesangvereinsprobe« muß ein Typ der wirklichen Chor-Probe geschaffen werden. In besonderer Weise kann die Auffassung des Sängerberufes gehoben werden durch Einkehrtage und Chorsängerexerzitien. Chöre, die innerhalb des Wirkungskreises der Benediktinerabteien Gerleve-Coesfeld, Beuron oder Grüssau liegen, werden diese Einrichtungen besonders segensreich verspüren. In Österreich geschieht dieser Art am meisten in dem kleinen, aber musterhaft organisierten Vorarlberg. Der Verlag Laumann (Dülmen) gibt eine eigene Halbmonatsschrift für Kirchensänger heraus: »Liturgie und Kirchenmusik«, geleitet von P. Gregor Schwake O.S.B., die in leicht faßlicher Art die Früchte solcher Besinnungstage bewahren will.

Es muß allmählich wieder der Begriff des eigentlichen liturgischen Chores, der Schola, zum selbstverständlichen Eigentum aller Sänger werden. Wo ein Hochamt gesungen werden soll, ist immer eine »Schola« nötig, d. h. eine Sängergruppe, die die Eigengesänge des Tages vorträgt; eine »Capella«, die in mehrstimmiger Ausführung das Ordinarium (oder Proprium) vorträgt, ist zwar eine künstlerisch willkommene, aber liturgisch nicht notwendige Einrichtung. Bei uns in deutschen Landen sind nun die Dinge weithin umgekehrt: fast überall »Capella«, ganz selten erst auch eine »Schola«. Sollen nun die päpstlichen Bestimmungen verwirklicht werden, so muß man früher oder später an die Gründung einer solchen Schola herangehen. Es ist klar, daß es leichter ist, irgendwo von Grund auf neu zu beginnen, als einen Kirchenchor älterer Prägung umzuformen, ihm eine Schola abzutrennen oder anzugliedern.

Praktische Anleitung zu einer solchen Neugründung verspricht das an idealen Gedanken reiche Büchlein von W. Lipphardt: »Choral und Pfarrgemeinde«[9]. Bedauerlicherweise scheint uns aber der praktische Teil darin der schwächste zu sein. Namentlich die heikle Frage der Gründung von Knabenchören – und solche kommen ja für den liturgischen Chor vor allem in Betracht – wird dort mit

---

[8] Gottron scheint uns hier zu weit zu gehen, wenn er den heutigen Chor einfach »im Gegensatz zur kirchlichen Gesetzgebung« erklärt, weil er fern vom Altare steht (S. 33). Es kommt wohl auch hier nicht bloß auf den Buchstaben, sondern ebenso auf den Geist an! Auch an anderer Stelle (S. 55/56) empfinden wir es als eine einseitige Behauptung, außer einer Blasmusik bei Prozessionen und beim Einzug oder Auszug des Bischofs bleibe an Instrumentalmusik nur noch die Orgel übrig – dabei wird die unmißverständliche Erlaubnis der Instrumentalmusik durch Pius XI. (freilich erst an letzter Stelle und mit den nötigen Einschränkungen) verschwiegen!

[9] Werkhefte für die katholische Pfarrgemeinde, 8. Heft. (111 S.) Kevelaer 1936, Butzon & Bercker. M 1.35.

zu wenig Rücksicht auf sachliche Schwierigkeiten gelöst. Was der Verfasser da vorschlägt, setzt außergewöhnliche Erzieherbegabung voraus –, aber wie kann man eine Sache, die für weiteste Kreise berechnet ist, auf solche bauen? Die Autoritäten, die hier (und gelegentlich in kirchenmusikalischen Zeitschriften) für die Errichtung von Knabenchören angeführt werden, helfen wenig. Es ist alles richtig, was gesagt wird. Aber was ist einem Lehrer oder Kaplan auf dem Lande damit gedient, wenn Leiter von hochwertigen Knabenchören an Kathedralkirchen mit jahrzehntealter Tradition bestätigen, mit Knaben sei, trotz verschiedener kleiner Unannehmlichkeiten, leichter und besser arbeiten als mit Damenstimmen? Wir freuen uns, daß wenigstens an einigen Orten das Ideal schon verwirklicht ist; aber der Mann, der irgendwo aus dem Nichts einen schön und fromm singenden Knabenchor schaffen soll, braucht andere Anleitung. Er möchte hören, wie man über die allerersten Anfangsschwierigkeiten wegkommt. Wenn er dann gar liest, daß geeignete mehrstimmige Propriumsvertonungen für seine Knabenschola die von Doebler, Jochum und Lemacher seien, ja daß auch der »Choralis Constantinus« von Heinrich Isaak, die Offertorien und Hymnen von Palestrina, die Offertorien Orlando di Lassos, die Magnificat-Antiphonen L. Marenzios und viele andere Meisterwerke des 16. Jahrhunderts »gerade für die Schola Cantorum sehr gut geeignete Motetten« seien (S. 69), – dann können wir es ihm nicht verübeln, wenn er enttäuscht das Büchlein schließt und meint, es müsse wohl für Leser aus dem Land Utopia geschrieben sein....

Wirtschaftliche Schwierigkeiten sind manchmal drückend, aber doch nicht unüberwindbar. Denn wir kennen eine Reihe von Ländern und Gegenden, die arm sind, trotzdem aber Erstaunliches leisten, weil sie gesinnungsmäßig der Reform freundlich gegenüberstehen. Musterbeispiele sind etwa der zu Polen geschlagene Teil von Deutsch-Oberschlesien oder manche Vorstadtpfarrei mit Arbeiterbevölkerung in Schweizer Diaspora-Großstädten. Eine ähnliche Erscheinung ist es auch, wenn in Holland gerade auf dem breiten Land neuer Geist in der Kirchenmusik zu spüren ist, während die Städte noch fast ganz in erstarrter Haltung befangen sind. Die reicheren Mittel tun es also nicht allein. Anderswo allerdings, etwa in Polen und England, ist die Erneuerung der Kirchenmusik im Sinne der päpstlichen Gesetzgebung zunächst ganz auf die Kathedralkirchen und vielleicht einige Ordenskirchen beschränkt, während das Land noch nicht erfaßt ist. Wo aber glückliche Umstände zusammentreffen und die Reform frühzeitig begonnen wurde, treffen wir einen kirchenmusikalischen Hochstand in Stadt und Land, wie z. B. im Rheinland.

Alle Arbeit des Kirchenchores ist nun nicht ein Letztes. Wenn es nicht gelingt, das Volk zu aktivieren, hat der Kirchenvorstand und der Chor seine Aufgabe nicht restlos erfüllt. Denn der dringendste Wunsch des Papstes ist, »daß die Gläubigen an der Feier des Gotteslobes und der heiligen Geheimnisse wieder tätigeren Anteil nehmen«, und zu diesem Zwecke, nicht etwa aus rein

künstlerischen Erwägungen (wenn solche auch nicht fehlen), »sorge man dafür, daß der Gregorianische Choral beim Volke wieder eingeführt werde« (MP) – »soweit er für das Volk in Betracht kommt«, fügt Pius XI. in weiser Abgrenzung dazu, um Übertreibungen, Mißdeutungen und dadurch Mißerfolge zu verhüten. Aber »es ist in der Tat durchaus notwendig, daß die Gläubigen nicht wie fremde und stumme Zuschauer, sondern von der Schönheit der Liturgie ganz ergriffen, an den heiligen Zeremonien so teilnehmen, daß sie mit dem Priester und dem Sängerchor nach den gegebenen Vorschriften im Gesange abwechseln« (CA).

Es handelt sich hier durchaus nicht um eine öde Gleichmacherei, daß in der ganzen Welt nichts mehr gesungen werden soll als ein paar Choralmessen. Die Kirche weiß sehr gut, daß es in der Singfreudigkeit, auch in der Liturgiefreudigkeit der einzelnen Völker gemäß ihrer nationalen Eigenart Abstufungen gibt. Aber schon unabhängig von den Tatsachen kann man sagen: In einer so wichtigen Frage, wie es die Gestaltung des welt-kirchlichen Gottesdienstes ist, kann die Kirche nicht ein Ideal als allgemein verbindlich aufstellen, das dann praktisch nur in romanischen Ländern sich verwirklichen läßt. Überdies ist die universelle Gesetzgebung erst erlassen worden, nachdem Erfahrungen in allen Teilen der Welt gezeigt haben, was möglich ist. Und diese Erfahrungen sagen eben: In dem Kulturkreis, dem sich die römisch-katholische Kirche zuwendet (die Ostkirche mag hier andern Gesetzen unterliegen), findet sich genug Aktivität, daß das Volk zu einer wirklichen Teilnahme am Gottesdienst, auch in gesanglicher Hinsicht, herangezogen werden kann.

Der Haupteinwand, der immer wieder erhoben wird, ist der: »Der Choral ist volksfremd, mindestens für uns Deutsche; er gehört der Geschichte an, also soll man ihn nicht gewaltsam der Gegenwart wieder aufdrängen wollen.« Zunächst zum letzten: »Der Choral gehört der Geschichte an.« Gewiß. Auch die Meßliturgie gehört der Geschichte an; muß deshalb ihr Verständnis dem Menschen des 20. Jahrhunderts restlos verschlossen bleiben? Lebt denn der Mensch nur von Eintagsgedanken und Augenblickserfindungen? Muß alles, was von früher stammt, deshalb nur ein erstarrter Leichnam sein? Gerade unsere Gegenwart, die seit Jahrzehnten krampfhaft nach dem »Zeitstil« auf allen Kunstgebieten sucht und ihn doch noch nicht endgültig gefunden hat, sollte mit der bedingungslosen Ablehnung von Werken und Werten der Vergangenheit vorsichtiger sein.

Freilich stehen wir in unserem Fall vor einer Schwierigkeit eigener Art: Bis zur letzten Generation war der Choral tatsächlich für uns etwas Totes; denn seit seiner unseligen Verstümmelung zu Beginn des 17. Jahrhunderts führte er kein vollebendiges Dasein mehr. Wenn man aber einem Adler die Schwingen beschneidet und ihn in einen Käfig sperrt, darf man sich nicht wundern, daß er nicht mehr fliegt.

Choral ist eben nicht das gleiche wie etwa eine einmal und unveränderlich festgelegte Wandmalerei. Ein Katakombengemälde, ein ravennatisches Mosaik kann von lebendiger Gegenwartskunst zu einer rein geschichtlichen Größe im

Bewußtsein des Volkes herabsinken. Anders der Choral. Selbst wenn wir die ganze vorgregorianische Entwicklung außeracht lassen, so umfaßt allein die Zeit von Gregor dem Großen bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts eine Spanne von rund tausend Jahren. In dieser Zeit war der Choral lebendige Musik, die durch ständige Pflege und immerwährenden Gebrauch sich immer wieder wandelte, die bei aller innern Einheit in jedem Lande eine andere, artgemäße Ausdrucksform fand.

Am fernsten steht uns Nordländern naturgemäß jener Teil der Choralmelodien, der auf morgenländischen Ursprung zurückzuführen ist. Aber selbst hier müssen wir schon eine Einschränkung machen: Ist die psalmodische Melodie mit ihrer Hebung und Senkung wirklich »volksfremd« für uns? Wer einmal die Kiedricher Dorfbuben eine Komplet hat singen hören, so unbekümmert und frisch, als gälte es eben irgend ein wohlbekanntes und beliebtes Volkslied zu singen, der zweifelt ernsthaft an dieser Behauptung. Aber nehmen wir den schwierigsten Fall: den Choral in seinen wirklich »orientalischen« Eigenarten, wie sie uns etwa in lang ausgesponnenen Melismen des Kunstchorals entgegentreten. Das ist für uns eine »fremde Schönheit«, aber eben doch eine Schönheit[10].

Das ist aber nicht der ganze Choral. Denn er hat seine Entwicklung durchgemacht im Lauf der Jahrhunderte. Freilich nicht in Willkür; denn die Kirche hat immer normierend eingegriffen, daß nicht allzu subjektives Empfinden sich im Gottesdienst breit machte. Aber wir können verfolgen, wie die ursprünglich typisch »morgenländische« Haltung des Chorals mit ihrem geringen Streben nach Gliederung, mit ihrem Ausgreifen ins Unendliche, im frühen Mittelalter unter dem Einfluß der römischen Kantorenschule »geformt« wird, wie der Aufbau längerer Neumengruppen klarer und faßlicher wird; und während der »orientalische« Typ Sprungfolgen vermeidet, die zusammen Dreiklangstöne ergeben würden, ringt sich nun allmählich die Dreiklangsmelodik durch, namentlich in der Bevorzugung des 5. und 6. Tones.

Was aber hier in Rom geschah, wiederholte sich bald in jenen Ländern, denen durch die Glaubensboten Choralmelodien zugetragen wurden: Sie veränderten sich, nicht wesentlich zwar, aber doch so, daß man von einem romanischen und einem germanischen Choraldialekt sprechen kann[11]. »Paulus Diaconus berichtet von den Germanen, daß sie nicht müde wurden beim Erlernen des Choralgesanges, daß sie aber die Gesänge nicht intakt lassen konnten, sondern aus Leichtsinn (!) etwas von ihren eigenen Gesängen unter die gregorianischen mischten. Diese nationale Eigenart ist auch Aribo von Freising, dem hl. Bernhard und dem hl. Franziskus

[10] Richard Eichenauer, Musik und Rasse (München 1932) S. 63. Das Werk ist unseres Erachtens von Einseitigkeiten nicht frei, aber bei der Schwierigkeit des Stoffes doch von einem wohltuenden Streben nach Sachlichkeit.

[11] Vgl. J. Kreitmaier in dieser Zeitschrift 113 (1927) S. 66: »Dialekte des gregorianischen Chorals.«

aufgefallen.«[12] In der Karolingerzeit hatte sich der Schwerpunkt der europäischen Musik nach Norden verlegt. Die großen Klöster des Frankenreiches wurden die Heimstätten des Chorals, nicht eines ängstlich konservierten, sondern eines, der bei aller Pietät stets neu erschaffen wurde. Man denke an die Sequenzen der damaligen Zeit, vor allem an das dramatisch bewegte »Victimae paschali«. »Gegenüber der gelenkigen Anmut der südlichen Gregorianik herrscht hier schwer schreitende Wucht.«[13]

Freilich ging, gerade durch die kunstmäßige Pflege und immerwährende Fortentwicklung, der Choral als praktisches Singgut für das Volk verloren; denn jeder Volkschoral verlangt nun einmal eine gewisse Einfachheit und Beharrung. Aber der Geist gerade dieses Chorals lebte im deutschen Volke weiter; er schuf jene herrliche Reihe vorreformatorischer Lieder, die leider unserem heutigen Volksempfinden, wenigstens der älteren Generation, fremd geworden sind. Aber für wen ist das eher eine Anklage: für jene Art von Liedern oder für unser gegenwärtiges, d. h. aus der jüngsten Vergangenheit ererbtes Empfinden? Sind die romantisch-sentimentalen Lieder von vorgestern (womit noch keine Geringschätzung der Romantik als solcher ausgesprochen sein soll) wirklich *unsere* Volksmusik? Ist der Geist, der aus diesen Liedern spricht, wirklich der deutsche Geist in seiner ganzen Weite? Oder wird er nicht hoch überragt durch den Geist, der aus den alten deutschen Kirchenliedern zu uns spricht: »Christ ist erstanden«, »Nun bitten wir den Heiligen Geist«, » O Heiland reiß die Himmel auf«, »Aus hartem Weh die Menschheit klagt«, »Mitten in dem Leben« u. a.? Das aber ist Geist vom Geiste des Gregorianischen Chorals, der Geist einer innigen, stürmischen Gebetsstimmung, der Geist des einstimmigen Gebetsrufes. Da segelt die Melodie nicht auf den Wogen einer nichtssagenden, zwischen I und V hin- und herplätschernden Begleitung einher, wie es das vergangene Jahrhundert liebte. Das Volk muß nur durch eine gesunde musikalische Erziehung, vor allem der Jugend, seine alten Liederschätze wieder kennen lernen, dann ist der Weg zum Choralverständnis nicht mehr so weit. Und wer mit jungen Leuten in dieser Richtung arbeiten kann, weiß, wieviel natürliche Anlage noch da ist!

Und dabei darf nicht vergessen werden: daß es gerade Choral sei, ist erst eine Frage zweiten Ranges. In erster Linie steht die liturgische Aktivierung, das Loskommen vom Konzertbetrieb, wie er sich seit Beginn des 17. Jahrhunderts immer mehr herausgebildet hat, von einem Hochamt, das nur Repräsentationszwecken dient, das der »Kenner« mit der Partitur in der Hand, schräg nach rückwärts sitzend, anhört, unbekümmert um den Altar und das heilige Opfer, das sich dort vollzieht.

---

[12] Leo Söhner, Von der Zukunft der katholischen Kirchenmusik, in: Musica sacra 1933, S. 147.

[13] Freilich sind hier noch dauernd starke orientalische Einflüsse mit in Rechnung zu stellen, besonders aus Syrien und Byzanz; überhaupt kann mit dieser knappen Übersicht die Frage nicht erschöpfend dargestellt sein.

Manche sehen den einzigen Weg zur Aktivierung des Volkes in Meßgesängen der Muttersprache und kommen deshalb über die (still gelesene) Singmesse oder die Bet-Singmesse mit ihrer lateinisch-deutschen Sprach- und Stilmischung nicht hinaus[14]. Das letztere wäre nun nichts Unerhörtes: Lange Zeit war der römische Gottesdienst, nachdem die Alleinherrschaft des Griechischen ein Ende gefunden hatte, doppelsprachig, und er ist es heute noch in kleinen Überresten (Kyrie, Karfreitagsliturgie, Papstmesse, Teile von neueren Diözesanritualien). Aber trotz aller Werte, die Gebet und Gesang in der Muttersprache mit sich bringen und über deren weitere und tiefere Pflege wir uns alle freuen, darf man doch nicht in eine radikale Einseitigkeit verfallen: Wer regelmäßig und ausschließlich für die Teilnahme des Volkes am Gottesdienst nur die Muttersprache gelten lassen will, muß dabei schließlich die Muttersprache der Kirche vernachlässigen.

Warum eigentlich diese Scheu vor einer mäßigen, vernünftigen Teilnahme des Volkes an der Weltsprache der Kirche? Es kann doch heute niemand mehr im Ernst behaupten, daß auch den breitesten Kreisen nicht die Bedeutung von Kyrie eleison, von Sanctus, Agnus Dei und auch die Grundhaltung von Gloria und Credo klargemacht werden kann. Ebenso die Antwortrufe auf die Anreden des Priesters an die Gemeinde. Wenn Pius XI. verlangt: »Welt- und Ordensklerus sollen unter Führung der Bischöfe und Ortsordinarien allen Fleiß anwenden, um persönlich oder durch andere Sachkundige dem Volk Unterweisung in Liturgie und Kirchenmusik zu bieten. Solche Unterweisung ist ja ein Stück des Religionsunterrichtes ...«, so ist hier sicher vor allem die textliche Erklärung, die Einführung in das Wortverständnis gemeint, soweit sie eben für weitere Kreise in Frage kommt.

In einer Privataudienz, die Papst Pius XI. jüngst einer führenden kirchenmusikalischen Persönlichkeit gewährte, äußerte er u. a. auch: »Eine Diskussion über den Befehl, das Volk zum Choral zu führen, gibt es nicht.« Der Fernstehende mag befürchten, daß hier eine musikalische Kunstrichtung als alleinseligmachend erklärt wird; der Wissende hört aus diesem Wort nur die selbstverständliche Forderung heraus: »Die gesamtliturgische Erneuerung, in der ein Teil auch die Choralpflege ist, muß immer weiter voranschreiten.« Und die Schwierigkeiten? Auch sie hat der Papst längst vorausgesehen; man beachte aber, wie auch hier die Frage ganz von der seelsorglichen Seite angefaßt wird: »Nun sind wir uns wohl bewußt, wieviel Mühe und Arbeit all das erfordert, was wir hier angeordnet haben. Aber wer wüßte nicht, wie überaus viele kunstvolle Werke unsere Vorfahren der Nachwelt überliefert haben, ohne sich durch irgend welche Schwierigkeiten abschrecken zu lassen? Sie waren eben vom frommen Eifer und vom Geist der Liturgie ganz erfüllt. Kein Wunder: Was von dem innern Leben, das die Kirche lebt, herrührt, übertrifft die vollkommensten

[14] Sehr gut betont Lipphardt, daß es sich dabei nicht einfach um das Unterlegen deutscher Texte unter Choralweisen handeln kann, da diese zu stark in ihrem ganzen Aufbau mit dem lateinischen Sprachgeist verbunden sind.

Werke dieser Welt. Die Schwierigkeiten dieses hochheiligen Unternehmens mögen die Hirten der Kirche aneifern und ermutigen und nicht lähmen. Indem sie alle unserem Willen einmütig und beharrlich nachkommen, leisten sie dem obersten Hirten einen Dienst, der ihrem Hirtenamt durchaus entspricht.«

# Philologisches zum Canon Missae

Von Dr. Felix Rütten

Nicht eine liturgiewissenschaftliche Bemühung hat dazu geführt, daß die hier folgenden Zeilen niedergeschrieben wurden; sie sind veranlaßt durch rein sprachliche Beobachtungen, die bei einer zufälligen Vergleichung der gebräuchlichen Übersetzungen des Canon Missae gemacht worden sind. Bekanntlich weichen diese Übersetzungen nicht nur in der Wortwahl vielfach voneinander ab; auch der Sinn mancher Wörter und Wendungen wird sehr verschieden gefaßt. Der jetzige Augenblick, wo man sich um einen deutschen Einheitstext für die Feier der Gemeinschaftsmesse bemüht, gebietet aber geradezu, alles aufzubieten, um zu einer ganz zuverlässigen und gründlichen Deutung dieser Gebete vorzudringen.

Die philologischen Bemerkungen, die in dieser Absicht hier vorgetragen werden, bringen einiges, was wohl schon einmal gesagt, aber von den gebräuchlichen Übersetzungen kaum beachtet worden ist. Das meiste ist, soweit ich sehe, noch nicht gesagt. Vielleicht ist es mir gelungen, zu zeigen, daß es auch hier Aufgaben für die Philologie, in dem ursprünglichen Sinne der liebevollen Worterklärung, gibt. Noch immer sind die »Konfessionen« des hl. Augustin ein Buch voller sprachlicher und daher auch sachlicher Rätsel, ganz zu schweigen etwa von Tertullian. Nicht weniger schwierig ist manches in den alten Teilen des Canon Missae, die ja auch in die Väterzeit gehören.

Man hat sich unbedenklich gewöhnt, im Canon Missae auch müßige, tautologische Wörter anzunehmen. Das ist in der antiken Literatur im allgemeinen nicht erlaubt. Wer sich um das volle Verständnis von Cicero oder Tacitus, Tertullian oder Augustin bemüht hat, der weiß, wie stark das Sprachbewußtsein der alten Zeiten war. Das Recht aber auf eine genaue und volle Interpretation, das wir Tertullian oder Augustin zugestehen, muß erst recht der Canon Missae haben. Wenn er von den Umstehenden sagt: quorum tibi fides cognita est et nota devotio, so genügt die Übersetzung »deren Glaube und Andacht Dir bekannt ist« durchaus nicht, denn es ist nicht von vornherein gewiß, daß cognita und nota nichts weiter sind als ein gefälliger Wechsel im Ausdruck und ein rhythmisch schönes Gefüge. Sie sind auch das, und mehr. Bei dem Worte cognitus findet sich schon seit langer Zeit in dem (leider noch nicht zur Hälfte gedruckten) „Thesaurus linguae Latinae“ ein besonderer Abschnitt „Cognitus = probatus“; denn cognitus heißt in vielen Fällen »bewährt«. Livius (7, 40, 18) braucht geradezu den Ausdruck fides cognita, d. h. bewährte Treue; und die Afrikaner, die bekanntlich die lateinische Sprache retteten in den Zeiten, da Roms Gesellschaft und Volk

fast ausschließlich griechisch sprachen, bewahrten auch dieses cognitus. Man liest bei Apuleius fidelitate cognitus = »durch Treue bewährt«, und sein 200 Jahre jüngerer Landsmann Augustin schreibt cognitus et probatus, wenn er sagen will »bewährt und zuverlässig«. So also ist auch der Kanon zu verstehen; fides cognita ist bewährte Treue, wobei aber zugleich die fides christlich geworden und nun besser als Glaube, dieser freilich als ein treuer Glaube, zu deuten ist.

Es ist schon ein Unglück, wenn das folgende devotio durch »Andacht« wiedergegeben wird, d. h. durch dasjenige Wort, das fast unwiderstehlich verleitet, die subjektive Würdigkeit des Gebetes nur in dem bewußten Denken der einzelnen Wörter der Gebete zu sehen. Devotio ist ganz etwas anderes. Es ist eins von denjenigen Wörtern, die das Christentum aus sehr unheiligen zu heiligen umgeschaffen hat. Se devovere heißt »sich weihen«, besonders »sich dem Tode weihen«, und so versteht Cicero devotio durchaus als Verfluchung, Verwünschung, z. B. durch Zauber. Erst in der Kaiserzeit und vornehmlich in christlichen Texten verliert das Wort seinen dämonischen Sinn und heißt nun »Weihung, Hingabe, Ergebenheit« gegen Gott und Menschen. So braucht es die Passio Perpetuae c. 3 (d. h. Tertullian): sacrificium piae devotionis, und Augustin (De virginitate 8, 8): religione ac devotione[1]. Also in Tönen, die uns fremd geworden sind, singt der Kanon das Lob der Opfergemeinde, des Volkes Gottes, dieser Laien, »deren treuer Glaube Dir bewährt ist, um deren Hingabe Du weißt«. Gehen wir dieser Auffassung der Opfergemeinde als des Volkes Gottes im Canon Missae noch eine Weile nach. Im ersten Gebet nach der Wandlung bezeichnen die klangvollen und sinngesättigten Worte nos servi tui, sed et plebs tua sancta die konstituierte Opfergemeinde aus Priester und Volk. Der Kommentar dazu ist wieder hauptsächlich aus Tertullian zu schöpfen. Zur Bezeichnung der Laien braucht er in der Regel das Wort laicus. Denn vor der lateinischen Benennung der christlichen Stände liegt die griechische; λαός ist darum in der christlichen Terminologie älter als plebs; λαικός ging als Lehnwort laicus in die lateinische Kirchensprache über. Aber der erste Zeuge der lateinischen Christensprache hat auch den Satz geschrieben: Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas (Tertullian, De exhortatione castitatis c. 7). So also bezeichnet er Priesterschaft und Volk, ordo et plebs[2], und damit wird mit einem Schlage klar, wie der römisch-lateinische Christ gedacht hat. Ordines sind in Rom die zwei Stände der Senatoren und der Ritter, das übrige ist plebs. Wenn nun die Angehörigen des Priesterstandes bei den Griechen κλῆρος oder πρεσβύτεροι heißen, im Gegensatz zum λαός, dem Volk – bei den Griechen, denen ein Standesgegensatz innerhalb der Welt der Freien unbekannt war –, wenn

[1] Im Vorübergehen sei gefragt: Wann wird es gelingen, die durchaus falsche Deutung religio = Verbindung (von religare) aus der religiösen Literatur zu beseitigen und endlich die unzweifelhaft allein richtige: Gewissenhaftigkeit, fromme Scheu, an die Stelle zu setzen?

[2] Der Biograph des hl. Cyprian, Pontius, sagt (ebenfalls noch im 3. Jahrh.) unbedenklich plebeius statt laicus und unterscheidet presbyteri, plebei, catechumeni.

anderseits der lateinische Christ den Priesterstand ordo und das Laienvolk plebs nennt, so tut sich zunächst ein tiefer Unterschied zweier Denkweisen auf. Aber der Kanon sagt plebs tua sancta, dieses Laienvolk ist das heilige Gottesvolk mit seiner fides cognita et nota devotio. So hebt er alles etwa Entwürdigende des Wortes plebs wieder auf.

Und diese plebs heißt auch familia tua: hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae. Das Wort familia (von famulus) bezeichnet für den Römer zunächst nicht die Blutsgemeinschaft aus Eltern und Kindern, sondern die Gesamtheit der Dienerschaft eines Herrn; es entsteht ein corpus sub uno patre familias agentium, wie der Thesaurus sehr schön sagt. Die familia lebt in Hausgemeinschaft mit ihrem Herrn, und so knüpft sich das Band der innern Zusammengehörigkeit, die Voraussetzung dafür, daß das Wort schon früh (Plautus) auch die Bezeichnung für die Blutsgemeinschaft der Freien, das corpus ingenuorum sanguinis nexu coniunctorum, die gens, werden konnte. Hier im Kanon schwingt beides mit: Schicksalsgemeinschaft aller Diener und geistig verstandene Blutsgemeinschaft aller Kinder eines Vaters, Gottes.

Die Stellensammlung des Thesaurus offenbart vielleicht noch etwas mehr. Bis zum 5. Jahrhundert findet sich das Wort familia im Sinne des Kanons nur bei Tertullian an zwei Stellen. Das eine Mal (Scorpiace c. 6) nennt er in einem weit ausgeführten Vergleich zwischen den Gladiatoren und den Martyrern diese die familia Gottes. Sie kämpfen für Gott wie die familia gladiatorum für ihren Herrn. Der nicht immer siegreiche Ausgang macht den Kampf aber auch zu einem Gericht. Man kann es, wie dem Preisrichter, so auch Gott nicht vorschreiben, »wann, wie und wo er das Richteramt über seine Familie (de familia sua) ausüben will«. Das andere Mal spricht Tertullian (De patientia c. 2) von den undankbaren Nationen, die Gott erträgt, wenngleich sie seinen Namen, seine familia verfolgen. Hier bedeutet familia Dei bereits die Kirche, die Gläubigen überhaupt. Nach Tertullian findet sich das Wort familia für das christliche Gottesvolk nicht wieder bis auf Hieronymus und Augustin, ausgenommen eben im Canon Missae. Das Gebet Hanc igitur offenbart also die Redeweise der Verfolgungszeit. Tertullian ist der Zeuge. Bei diesem Gebet ist wie beim Memento die Einfügung als fester Bestandteil des Kanons ja nicht sehr früh erfolgt, aber die Sprache beider Gebete ist uralt.

Es ist an sich schwierig, dem Doppelsinn von familia in der Übersetzung gerecht zu werden. Die Schwierigkeit vergrößert sich noch durch den hier vorliegenden Gegensatz servitus — familia, durch den »die Knechte« aus der gesamten »Hausgemeinschaft« für sich wieder herausgehoben sind. Weder »Gemeinde«, das sachlich wenig entspricht, noch »Familie«, das sachlich nicht genügt und unser Sprachgefühl nicht befriedigt, sind gültige Übersetzungen. Nicht ganz ohne Bedenken möchte ich vorschlagen: «diese Opfergabe, die wir, Deine Diener, und Deine ganze Hausgemeinde (Dein ganzes Haus) Dir darbringen.«

Diese plebs sancta, diese familia Dei, konstituiert sich erst dann zur Opfer-

gemeinde, wenn der ordo hinzutritt. Wenigstens viermal erinnert der Kanon an die Zweiteilung Priester und Volk. Aber das stolze Wort ordo, das jeden Bürger des Römerreiches an den ordo senatorius und den ordo equester erinnert, kennt der Kanon nicht. Er ersetzt es durch die demütigsten Namen: servi tui, servitus nostra, servitus mea und schließlich peccatores famuli. Denn auch das Abstraktum servitus ist konkret gemeint. Wie man den Kaiser anredet mit „Clementia tua", wie Augustin zum christlichen Volk, dem er predigt, sagt „caritas vestra", wie es noch vor nicht langer Zeit in der Einleitung zur Predigt hieß »Euer Lieb und Andacht«, so steht hier servitus nostra, servitus mea für das konkrete »wir Knechte« und »ich, Dein Knecht«. Das Merkwürdigste aber ist der Beginn des Gebetes „Nobis quoque peccatoribus famulis tuis". Es kann kein Zweifel sein, daß es die Liturgen, nicht das Volk der Laien meint. Von den drei Gebeten nach der Wandlung „Supplices te rogamus", dann „Memento etiam" und schließlich „Nobis quoque peccatoribus famulis tuis" gilt das erste vorzüglich der umstehenden Laienschaft: „Ut quotquot ex hac altaris participatione ... sumpserimus", das zweite den Verstorbenen[3], das dritte endlich der Priesterschaft. Sie bitten für diese dreigeteilte Kirche um die Früchte des Opfers, und so verschieden die drei Teile benannt sind, so verschieden wird um die Früchte gebetet: der Gemeinde wird omnis benedictio et gratia, den Verstorbenen locus refrigerii, lucis et pacis, den Liturgen aber, den peccatoribus famulis, nur pars aliqua et societas cum tuis sanctis apostolis et martyribus erfleht. Es war im Mittelalter Gebrauch der Bischöfe und Priester, ihre Unterschrift so zu leisten: N. N. peccator. Vielleicht hat das Gebet „Nobis quoque peccatoribus" dazu mitgewirkt. Die Übersetzung dieses Anfanges aber heißt nicht: »Auch uns Sündern, Deinen Knechten«, sondern »Auch uns, Deinen sündigen Knechten«. Denn peccator famulus ist Substantiv mit Attribut, vergleichbar der Zusammenstellung victor exercitus, »siegreiches Heer«; das Missale selbst - ein testis fidelis - hat bis heute kein Komma zwischen peccatoribus und famulis.

Der Gegensatz zwischen dem heiligen Gottesvolk und den unwürdigen Knechten, die für das Volk die Liturgie vollziehen, durchzieht den ganzen Kanon. Er wirkt sogar auf die Beziehung ein, in welche die beiden konstituierenden Teile zur Kirche der Heiligen im Himmel gesetzt werden. Die Umstehenden sind es, die schon »in Gemeinschaft sich befinden mit den Heiligen und ihr Andenken verehren« (Communicantes et memoriam venerantes), die Liturgen aber bitten

[3] Auch dies kann nur im Vorübergehen gefragt werden: Warum zweifelt man, daß die Worte »qui nos praecesserunt cum signo fidei«, die den Verstorbenen gelten, zu übersetzen sind: »die uns vorangegangen sind, bezeichnet mit dem Siegel des Glaubens«? Fast immer liest man: »die uns vorangegangen sind mit dem Zeichen des Glaubens«, eine Übersetzung, die, wenn nicht unverständlich, dann sicher undeutlich und kraftlos ist. Signum heißt wirklich Siegel, sigillum ist ein später gebildetes Deminutiv dazu. Über die Bedeutung des signum = σφραγίς hat nach F. J. Dölger (Sphragis, Paderborn 1911) K. Prümm S. J. (Der christl. Glaube und die altheidnische Welt II, Leipzig 1935, Hegner, S. 401 ff.) hinreichend Aufklärung gegeben.

erſt für ſich »in der Hoffnung auf die Barmherzigkeit Gottes um Anteil an der Gemeinſchaft mit den Heiligen«. Damit klärt ſich wohl auch die ſcheinbare Dublette: nicht eine mühſelige Wiederholung iſt der zweifache Heiligenkatalog, ſondern wiederum wird die Zweiteilung der Opfergemeinde betont: in das heilige Volk und die demütige Dienerſchaft der Liturgen.

Auch das iſt kein Ruhm unſerer lateiniſchen Kenntniſſe, daß wohl in allen deutſchen Überſetzungen des Kanons als Wiedergabe der Worte „Per quem haec omnia semper bona creas“ zu leſen ſteht: »Durch den Du alle dieſe Güter immer ſchaffſt«, während die Worte zweifellos beſagen: »Durch den Du alles dieſes immer gut ſchaffſt«. Den Unterſchied darf man nicht überſehen. Es ſind die Opfergaben von Brot und Wein gemeint, die, wie hier abſchließend noch einmal geſagt iſt, »als gute geſchaffen ſind«, dann aber durch die Konſekration »geheiligt, lebendig gemacht, geſegnet« und ſo endlich den Opfernden »wiedergeſchenkt« werden (praestas nobis). So aufgefaßt, weiſen die Worte „haec omnia semper bona creas“ auch zurück auf die Stellen, in denen ſchon vor der Konſekration Brot und Wein als Opfergaben erſcheinen. Brot und Wein, als eigentlichſte Nahrung des Menſchen – nur ſie ſind für Homer »Speiſe«, alles andere nennt er Zukoſt –, vertreten den Menſchen ſelbſt, ſind das Symbol ſeiner Hingabe, ſeiner devotio. Viermal wird das im Kanon geſagt, bevor die Gaben gewandelt werden.

Aber ſie ſind Opfer in Verbindung mit der λογικὴ θυσία des Lobes, die in der Präfation geſchieht. Die Sekret des Pfingſtmontags ſagt das unmißverſtändlich aus: Propitius, Domine, quaesumus, haec dona sanctifica: / et hostiae spiritalis oblatione suscepta, / nosmetipsos tibi perfice munus aeternum. Die Gaben von Brot und Wein in Verbindung mit dem geiſtigen Opfer des Lobes Gottes ſinnbilden die Hingabe des in der Liturgie vereinten Volkes. Das geiſtige Opfer, nämlich die Präfation, die feierliche Dankſagung für Gottes Herrlichkeit, Größe und Heilstaten, folgt ja unmittelbar der Sekret.

Das führt zu einer Erklärung des Satzes „qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis“ im zweiten Kanongebet „Memento“. Soeben wird darauf aufmerkſam gemacht (Th. Michels O. S. B. in der „Catholica“ 1937, S. 81 ff.), daß die Auslegung des Canon Miſſae nicht vergeſſen dürfe, neben der einfach ſprachlichen Deutung auch diejenige aus der konkreten Situation der Entſtehungszeit der einzelnen Gebete zu verſuchen, daß vor allem der Kampf gegen die Häreſie manches hinzugefügt hat. Bei dem Gebet „Memento“ darf man noch weiter denken. Es iſt aus dem Kampf gegen das noch herrſchende Heidentum zu deuten[4]. Tertullian betont in ſeiner Schrift »Über das Gebet« (c. 27–28) in für uns faſt mißverſtändlichen Worten, es gebe kein anderes chriſtliches Opfer als das Gebet. »Das iſt nämlich das geiſtige Opfer, das die alten Opfer zunichte macht. ‚Was ſoll mir die Menge eurer Opfer?... Wer hat das von

[4] Das ſoll nicht heißen, das Memento vivorum in ſeiner jetzigen Geſtalt ſei damals ſchon in den Kanon eingefügt worden.

euren Händen verlangt?' Was also Gott verlangt, lehrt das Evangelium. Es sagt: ‚Es kommt die Stunde, da die wahren Anbeter den Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten werden....' ...Wir sind die wahren Anbeter und wahren Priester, die im Geiste anbetend im Geiste das Gebet opfern als das Opfer, welches eigentlich Gottes und Gott annehmbar ist, das er also auch verlangt, das er für sich bestimmt hat. Dieses müssen wir, aus ganzem Herzen geweiht, durch Glauben gemästet, durch Wahrheit besorgt, durch Unschuld unversehrt, durch Keuschheit rein, durch Liebe bekränzt, mit dem festlichen Aufzug guter Werke unter Psalmen- und Hymnengesang zum Altare Gottes geleiten. Es wird alles für uns von Gott erlangen« (Tertullian, De oratione c. 28). Die Worte gedenken aller Erfordernisse eines geeigneten Opfertieres im heidnischen Ritus. Es muß unversehrt, rein, gemästet, von den Befugten besorgt und schließlich bekränzt sein. Unter feierlichem Gesang und mit festlichem Aufzug muß es zum Altar geleitet werden. Indes in jeder dieser Hinsichten wird das blutige Opfer übertroffen durch das geistige Opfer des christlichen Gebetes. Es soll keineswegs behauptet sein, Tertullian habe das eucharistische Opfer im Sinne unserer dogmatischen Lehre nicht gekannt, worüber an dieser Stelle nicht weiter disputiert werden kann. Aber die Gleichsetzung von Gebet und Opfer kann nicht bestritten werden. Um so weniger, als auch Cyprian in dem bekannten Kapitel 31 seiner Schrift „De oratione" mit den Worten beginnt: „Quando autem stamus ad orationem" und fortfährt: „ideo et sacerdos ante orationem praefatione praemissa parat fratrum animos dicendo: sursum corda" etc., also zweimal durch das Wort oratio offenbar das eucharistische Gebet, das Meßopfer, bezeichnet. Die Feier der Eucharistie ist für Tertullian und ebenso für Cyprian, von der Opfergemeinde aus betrachtet, wesentlich Gebet, geistiges Opfer, Opfer von Gotteslob. Das letztere liegt in dem Wort oratio selbst. Denn Gebet als Bitte heißt zunächst prex und preces, oratio aber ist das feierliche formulierte Gebet, darum geeignet, geradezu das Wort εὐχαριστία wiederzugeben (vgl. Tert., Adv. Marc. IV, 9).

Εὐχαριστία aber ist nichts anderes als ein Synonym für die θυσία αἰνέσεως im Psalm 115, V. 8 der Septuaginta, dies hinwieder heißt lateinisch sacrificium laudis oder wie im Psalm 115 der Vulgata: hostia laudis. (Auf das Gebet „Memento" hat ja der Psalm 115 den stärksten Einfluß gehabt; aus ihm stammt nicht nur das sacrificium laudis, sondern auch der Ausdruck reddunt vota, so sehr anderseits das ganze Gebet römischen Charakter trägt, wie sogleich noch hervorzuheben ist.) Im Sinne der alten Christen also sind die Ausdrücke: offerunt sacrificium laudis, offerunt orationem, offerunt eucharistiam, offerunt spiritalem hostiam, ziemlich gleichwertig. Gedacht wird hierbei, wie die oben angeführten Stellen aus Tertullian und Cyprian zeigen, an das Gebet der Opfergemeinde, vornehmlich an das Hochgebet der Präfation. Auf sie weist also rückschauend der Satz hin: qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis.

Unsere Übersetzungen lassen das nicht erkennen. Sie lassen überhaupt kaum ahnen, warum gerade an dieser Stelle ein sacrificium laudis erwähnt wird, wenn

ſie es durch »Lobopfer« wiedergeben. Es iſt nicht nur ein Opfer zum Zwecke des Lobes gemeint, ſondern vor allem ein Opfer, das in Gotteslob beſteht, die θυσία αἰνέσεως, wie die Chryſoſtomusliturgie im Anſchluß an Pſalm 115 ſagt, die hostia spiritalis, die ſich mit der Darbringung der Gaben verbunden hat.

Ähnlich wie Tertullians Kapitel über das geiſtige Opfer iſt auch das Gebet „Memento", das von dem sacrificium laudis ſpricht, durchzogen von dem Gegenſatz zwiſchen heidniſchem und chriſtlichem Opfer. »Caute vota reddunto – Sorgſam ſollen die Bürger ihre Gelübde erfüllen« – ſchlägt Cicero (De legibus 2, 9) als Geſetz vor. Das iſt demnach eigentliche ſakrale Redeweiſe, was Servius, der alte Vergilkommentator, beſtätigt, wenn er zu dem vergiliſchen Ausdruck „fumantia reddimus exta" (Georgica 2, 194) bemerkt: sacerdotum usus verbo; reddi enim dicebantur exta, cum probata et elixa arae superponebantur – Die Eingeweide gehören der Gottheit. Man legt ſie, nachdem ſie als geſund anerkannt und dann geſotten ſind, auf den Altar. Das nennt man dann reddere exta. Daher der Ausdruck des Kanons (und auch der Vulgata in Pſalm 115): tibique reddunt vota sua. – Cicero (De inventione 2, 56) gibt die Definition: Incolumitas est salutis tuta atque integra conservatio. So nahe alſo gehören die beiden Wörter zuſammen: incolumitas iſt die geſteigerte und geſicherte salus, das geſicherte Leben[5]. Das erläutert weiter der Satz aus den Akten der Arvalbrüder, die von der Sicherheit des Kaiſers das Wohl des ganzen Staates abhängig machen: ex cuius incolumitate omnium salus constat. Salus, als Gottheit vorgeſtellt, verbindet ſich auch gern mit der Spes; inſchriftlich erſcheint einmal eine Prieſterin der Spes und der Salus der Kaiſer. Dieſe drei ſo nahe verwandten Begriffe der römiſchen Opferſprache faßt das Kanongebet in das knappe Gefüge zuſammen: pro spe salutis et incolumitatis suae. Aber was der Heide ſich als göttliche Mächte denkt, iſt hier an ſeine rechte Stelle gerückt, von Gott abhängig gemacht als ſein Geſchenk, als von ihm zu erflehen. – Jedoch bleibt im Kanon der Sinn der Worte, die diesſeitiges Heil bezeichnen. Das zeigt die Sekret zur Oration für die Lebenden (Nr. 34 unter den Orationes ad diversa im Miſſale), die überſchrieben iſt Pro salute vivorum, während der Text von der incolumitas redet: Propitiare, Domine, supplicationibus nostris: et has oblationes fidelium tuorum, quas tibi pro incolumitate eorum offerimus, benignus assume: et ut nullius sit irritum votum, nullius vacua postulatio, praesta quaesumus, ut quod fideliter petimus, efficaciter consequamur. Alle Wünſche der Opfernden, mögen ſie ſich auch auf durchaus Zeitliches beziehen, werden Gott empfohlen. Dieſe Sekret kann als authentiſche Interpretin der Commemoratio pro vivis des Kanons gelten. Diesſeitiges Heil iſt nicht zu gering, daß man es (neben und nach der redemptio animarum) im Canon Miſſae erflehe. Zudem kehren dieſe Bitten ja ſogleich in dem Gebet „Hanc igitur" wieder. – Indes das vorchriſtliche vota reddere und die ebenſo vor-

[5] Man kann die Bedeutung des Wortes incolumitas auch ſehr ſchön in den »Konfeſſionen« des hl. Auguſtin (I, c. 20) kennen lernen.

christliche Bitte um salus und incolumitas sind verwandelt und überhöht im christlichen Opfer: es ist nicht mehr ein Opfer sichtbarer Gaben als solcher, sondern ein geistliches Opfer, ein sacrificium laudis, und eben durch dieses »erfüllen die Christen ihre Gelübde«. Sie tun es nicht allein für diesseitiges Heil, sondern vorher und vor allem »für die Erlösung ihrer Seelen«. Schließlich sind es nicht Scheingötter, denen sie opfern, sondern sie opfern aeterno Deo, vivo et vero, was das Ausschlaggebende ist. Darum stehen diese Worte am Schluß in stärkster Emphase. Vota reddere, spes salutis et incolumitatis, fides cognita, devotio, sacrificium, alles das sind altgeheiligte oder geradezu sakrale Worte des Heidentums, die das Gebet „Memento" zusammenbringt. Nur ein Wort ist ganz neu für das sakrale Latein, das Wort offerre. Kein Heide hat es im Sinne von »opfern« gebraucht, sondern es ist in diesem Sinne christliche Neuprägung, für uns zum ersten Mal bei Tertullian auftauchend. Dieses im Ursprung christliche Wort ist das Siegel darauf, daß auch die andern verwandelt sind, aus heidnischen in christliche Worte, darum starker Ausdruck der Abkehr vom Heidentum, dem diese Sprache entrissen wurde, um dem wahren Gott geweiht zu werden.

Auch die Übersetzung kann von dem, was wir angedeutet haben, etwas zum Ausdruck bringen. Das Memento-Gebet mag hier in einer vollständigen Übersetzung stehen, wie sie im Deutschen etwa lauten könnte:

«Gedenke, Herr, Deiner Diener und Dienerinnen N. und N. ... und aller Umstehenden, deren Glaube Dir bewährt und deren Hingabe Dir bekannt ist: für sie opfern wir, und (vel!) sie selbst bringen Dir dar dieses Opfer ihres Lobgesanges, für sich und alle Ihrigen, für die Erlösung ihrer Seelen sowie für ihre Wohlfahrt und Sicherheit. Und so erfüllen sie Dir ihre Gelübde, Dir, dem ewigen Gott, dem lebendigen und wahren.«

Alles, was Menschen opfern, sei es durch das Symbol der Gaben von Brot und Wein, sei es durch das sacrificium laudis in der Präfation, ist nur ein Schatten des Opfers Christi. Das spricht das letzte Gebet der eigentlichen Opferfeier, dessen Worte: per quem haec omnia semper bona creas, uns oben schon beschäftigt haben, in seiner Schlußdoxologie mit höchster Feierlichkeit aus: per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria.

# Umschau

## War Petrus in Rom?[1]

Daß die Überlieferung seit dem zweiten oder dritten Jahrhundert diese Frage bejaht, wird allgemein zugegeben[2]. Diese Tatsache ist schon an sich zweifellos von Wert; denn die Frage, ob Petrus, der an-

[1]) Karl Heussi, War Petrus in Rom? (80 S.). Gotha 1936, L. Klotz, M 2.–. Gegen ihn: Hans Lietzmann, Petrus römischer Märtyrer: Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wissensch. 1936, Nr. 29; wozu wiederum K. Heussi, War Petrus wirklich römischer Märtyrer? Christl. Welt 51 (1937) 161–171; auch als Sonderdr. erschienen bei L. Klotz, Gotha 1937.

[2] Vgl. L. Kösters, Die Kirche unseres Glaubens[2] (1935) 118 f.

gesehene Apostel, in Rom gewesen und dort gestorben war, mußte für die junge Christenheit, auch wenn sie wirklich, wie man gesagt hat, für geschichtliche Untersuchungen wenig interessiert gewesen wäre, von großer Bedeutung sein. Hätte Rom mit Unrecht für sich das Petrusgrab beansprucht, würde sich sicher Widerspruch erhoben haben. Aber davon fehlt jede Spur; ein anderes Petrusgrab ist nie erwähnt.

Überschätzung ist es allerdings, wenn man schreibt, das römische Papsttum oder gar der Primat Petri stehe und falle mit dem Aufenthalt Petri in Rom. Es wäre an sich durchaus denkbar, daß Petrus als seinen Nachfolger in dem von Christus erhaltenen Primat (Matth. 16, 16 ff.; Luk. 22, 31 f.; Joh. 21, 15 ff.) den Vorsteher der römischen Kirche bestimmt hätte, auch wenn er selbst niemals in Rom gewesen wäre. Kann es sich darum bei dem Kampf gegen den römischen Aufenthalt Petri auch nicht um die Eroberung der Festung handeln, so doch um die Bestürmung eines wichtigen Vorwerkes; denn Petri abschließendes Wirken und Sterben in Rom macht seine römische Amtsnachfolge zu einer selbstverständlichen Gegebenheit.

So verstehen wir es, daß bei neu auflebender Gegnerschaft gegen Rom und Kirche öfters sich die Versuche wiederholen, die Zuverlässigkeit der Überlieferung über den römischen Aufenthalt Petri zu erschüttern. Die ersten Anzeichen dafür finden sich allerdings erst im 13. Jahrhundert, als die Waldenser in Opposition zur kirchlichen Hierarchie traten. Ihnen folgte dann im 14. Jahrhundert insofern Marsilius von Padua, als er in seiner radikalen und revolutionären Schrift »Defensor pacis« (1324) sagte, die Anwesenheit Petri in Rom, die er nicht zu bestreiten wagte, lasse sich aus der Heiligen Schrift nicht beweisen. Welchen Eindruck er damit gemacht hat, läßt sich nicht feststellen. Wohl aber steht es fest, daß die Überlieferung vom römischen Aufenthalt Petri unangefochten in Geltung blieb. Zur Zeit der Kirchentrennung haben die Reformatoren und selbst die Magdeburger Zenturiatoren an ihr festgehalten: so sicher war die allgemeine Überzeugung. Einzelne Zweifel und die spätere radikale Leugnung durch Friedrich Spanheim (1679) konnten der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung bis ins 19. Jahrhundert hinein diese Überzeugung nicht rauben. Als dann die »kritische Schule« sich entwickelte, erneuerten einige, wie Eichhorn und Schleiermacher, die früheren Zweifel. Radikal war Christian Ferdinand Baur: 1831 stellte er, wie die übrigen urchristlichen Tatsachen, so den römischen Aufenthalt Petri rundweg in Abrede. Er fand zwar Freunde, die ihm darin zustimmten; so A. Schwegler, H. Holtzmann. R. A. Lipsius, G. Volkmar, selbst A. Neander. Aber durchdringen konnte er nicht. Einflußreiche, freisinnige Theologen, wie A. Ritschl, Ad. Hilgenfeld, selbst Karl Weizsäcker, lehnten ihn ab.

Die kritische Untersuchung seiner Aufstellungen führte im Gegenteil seit den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts in allen Schulen der protestantischen Theologie zur allgemeinen, bewußten Anerkennung der Tatsache, daß Petrus in Rom war. Bekannt sind die Worte Adolf Harnacks (Chronologie 1 [1897] 244 A. 2): »Der Martyrertod des Petrus in Rom ist einst aus tendenziös-protestantischen, dann aus tendenz-kritischen Vorurteilen bestritten worden. In beiden Fällen hat der Irrtum der Erkenntnis wichtiger, geschichtlicher Wahrheiten Vorschub geleistet, also seine Dienste getan. Daß es aber ein Irrtum war, liegt heute für jeden Forscher, der sich nicht verblendet, am Tage. Der ganze kritische Apparat, mit dem Baur die alte Tradition bestritten hat, gilt heute mit Recht für wertlos.« Seit der Jahrhundertwende steht mit verschwindenden Ausnahmen (etwa C. Erbes und P. W. Schmiedel) die gesamte protestantische Theologie, in der Kirchengeschichte (Karl Müller, Hans von Schubert, Friedrich Loofs, Karl Holl, Gustav Krüger) wie in der Exegese aller Richtungen, durchaus bejahend zur Frage »Petrus in Rom?«, wenn auch, ganz in Übereinstimmung mit den katholischen Theologen, bezüglich der Umstände, der Zeit und Dauer mancherlei Vorbehalte gemacht werden[3]. Das so erarbeitete Material hat 1915 der Jenaer Theologe Hans Lietzmann durch mühevolle und scharfsinnige Untersuchungen, besonders über die objektiven, liturgischen und archäologischen Quellen, ergänzt in

[3] Vgl. besonders die Schriften von E. Caspar, wozu J. S. Kirsch, Hist. Jb. der Görres-Ges. 50 (1930) 534 ff.

seinem Buche »Petrus und Paulus in Rom«, das er nach weiteren Untersuchungen 1927 als Berliner Kirchenhistoriker neu herausgab. Das Ergebnis spricht er in den bewußt maßvollen Worten aus, die er auch in der zweiten Auflage aufrechterhält: »Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß Petrus und Paulus unter Nero zu Rom den Martyrertod gestorben sind« (245).

Zu einem positiven Ergebnis führten auch zahlreiche Untersuchungen katholischer Gelehrten, vom hl. Robert Bellarmin angefangen bis in unsere Tage[4]. Die altehrwürdigen Zeugnisse, der 1. Petrusbrief und der Klemensbrief aus dem ersten, die Aussagen des Ignatius, Dionysius, Gaius, Irenäus aus dem zweiten Jahrhundert[5], sind nach ihrer Eigenkraft und ihrem gegenseitigen Ergänzungswert kritisch geprüft, sie finden ihre Bestätigung durch die archäologischen Grabungen und Untersuchungen (de Waal, Wilpert, Styger u. a.) über die altrömischen Petrusfeste, die Sebastianuskatakombe mit ihren Graffiti, mancherlei Petruserinnerungen und Petrusreliquien[6]. Die uralte Tradition ist wissenschaftlich bestätigt.

Der Weltanschauungskampf der jüngsten Zeit scheint aber auch die Petrusfrage nochmals aufwecken zu wollen. Allerdings muß das von vornherein aussichtslos erscheinen. So war ja auch 1916 das Bemühen von A. Bauer[7], die Ergebnisse Lietzmanns zu bestreiten, ergebnislos geblieben[8]; ähnliches gilt von Ch. Guignebert in Frankreich (1909) und E. Fr. Merrill in England (1924). In Deutschland versuchten neuestens, um von A. Drews und andern, wissenschaftlich unmöglichen Popularisierungen zu schweigen, H. Dannenbauer[9] und Johannes Haller[10] eine verneinende Antwort auf die Petrusfrage zu geben. Beide sind sich bewußt, damit anzukämpfen, wie Dannenbauer schreibt, gegen eine »überraschend allgemeine Wertschätzung« der Überlieferung »als unbezweifelbarer geschichtlicher Wahrheit«, worin »Theologen beider Konfessionen und Profanhistoriker eine ungewöhnliche Einmütigkeit zeigen«. Weder Dannenbauer[11] noch Haller bringt einen neuen, stichhaltigen Gegengrund vor. Beide erheben auch nicht den Anspruch, die Frage, im Gegensatz zur fast einstimmigen Gesamtheit der Forscher, endgültig negativ entschieden zu haben.

Um so auffälliger ist es, daß Karl Heussi, der bekannte Jenaer Kirchenhistoriker, der in seinen andern Schriften, auch wo sie katholische Belange berühren (vgl. Ursprung des Mönchtums [1936]), ein ruhiges und besonnenes Urteil zeigt, in unserer Frage glaubt, wie wenigstens die buchhändlerische Reklame sagt, »endlich ein sicheres (negatives) Ergebnis rein wissenschaftlicher Forschung« zu bieten, also sämtlichen andern Erklärungen selbst die Wahrscheinlichkeit abstreiten zu können. Sympathisch berührt auch in dieser Schrift das Streben nach Sachlichkeit und die leidenschaftslose Darstellung. Da Heussi aber von der oben abgelehnten Voraussetzung ausgeht, deren Wahrheit er nicht untersucht, daß das römische Papsttum durch sichere Verneinung des römischen Aufenthaltes Petri seine Berechtigung verliere, wird das Buch, wenn auch vom Verfasser nicht so beabsichtigt, doch von den Lesern heute als ein Vorstoß gegen Rom verstanden.

Methodisch geht Heussi so voran: er sucht ein sicheres Zeugnis, das die römische Anwesenheit Petri logisch notwendig ausschließt und damit alle andern positiven Zeugnisse erledigt. Dieses Zeugnis glaubt er gefunden zu haben in der berühmten Stelle des Klemensbriefes, in der man sonst ein wichtiges Zeugnis für den Aufenthalt Petri in Rom sah und sieht. Heussi macht sich, allerdings ohne ihn zu nennen, die Deutung zu eigen, die 1916 von Adolf Bauer vertreten war, Petrus und Paulus seien vor der Neronischen Verfolgung, außerhalb Roms gestorben: eine Deutung, die dem Zusammenhang, der alte und ferne Zeugen den neuen und nahen (Petrus und Paulus mit den Neronischen Martyrern) gegenüberstellt, offen-

[4] Vgl. H. Dieckmann, De Ecclesia I (1925) 418 ff.; über neueste Arbeiten: B. Altener, Theol. Rev. 36 (1937) 178.

[5] Zitiert bei K. Bihlmeyer, Kirchengesch. I[10] (1936) 517.

[6] Vgl. L. Kösters a. a. O. 216, 71.

[7] Wiener Studien 38, 270 ff.

[8] Vgl. E. Böminghaus in dieser Ztschr. 95 (1918) 251 ff.

[9] Die römische Petruslegende: Hist. Ztschr. 146 (1932) 239 ff.

[10] Das Papsttum I (1934) 8 ff. 443 ff.

[11] Vgl. G. Krüger, Ztschr. Nt. Wissensch. 1932, 301 ff.

bar widerspricht, und von der katholischen[12] und protestantischen Forschung[13] längst abgelehnt war. Doch nehmen wir an, Heussis Deutung sei möglich, selbst wahrscheinlich: dann kann sie logisch niemals als sichere Instanz gegen die Tradition und die andern Beweisstellen beigezogen werden. Wie Heussi zur Auffassung kommen konnte, durch seine Deutung des Klemenszeugnisses sei die Frage, ob Petrus in Rom war, endgültig negativ entschieden (S. 34), ist unbegreiflich.

Was Heussi sodann über die Ignatiusstelle sagt, mag vielleicht zeigen, daß die Stelle in sich betrachtet absolut wohl auch anders gedeutet werden dürfte, kann aber die größere Wahrscheinlichkeit der überlieferten Deutung nicht aufheben und muß deshalb auch diese Stelle als Glied des Gesamtbeweises bestehen lassen. Wenn wir ferner Heussi auch zugeben wollen, daß das Dionysiuszeugnis (49 ff.) wegen seiner rhetorischen Färbung, die den Verfasser auch sonst zu Ungenauigkeiten verleitet, auf seinen sachlichen Gehalt zurückgeführt werden muß, so bleibt es als Glied in der Beweiskette doch bestehen. Der Absatz über das Petrusgrab (62 ff.) ist leider sehr wenig tiefgehend, zumal er von den neuesten Ausgrabungsergebnissen (Styger, Wilpert u. a.) absieht. Subjektiv erklärt sich das aus Heussis Methode, der wesentlich auf dem Klemensbrief beruhenden Beweisführung; dem sachlichen Ergebnis aber ist es sehr abträglich.

Es wird also dabei bleiben müssen: die geschichtliche Tradition über den Aufenthalt Petri in Rom besteht auch weiterhin wissenschaftlich zu Recht. Im Mittelpunkt der quellenmäßigen Bezeugung steht, die älteren Zeugnisse abschließend und die Fülle der späteren Zeugnisse einleitend, das Zeugnis des hl. Irenäus, der wegen seiner Herkunft, seines Wohnorts, seiner amtlichen und literarischen Verbindungen mit der gesamten Christenheit, seiner Reisen nach Rom, seiner Erkundigungen und Forschungen über die christliche Urzeit, seines notorischen Wahrheitswillens ein Zeuge ist von unvergleichlichem Wert. Mit klaren Worten, die eine andere Deutung unbedingt ausschließen, bezeugt er rund hundert Jahre nach dem Tode des hl. Petrus dessen apostolisches Wirken in Rom: eine notorische Tatsache, die für die Urchristenheit von größtem Interesse war und zweifellos bekannt sein mußte. Selbst wenn einzelne der älteren Zeugnisse an sich vielleicht auch eine andere Deutung zulassen, bleibt ihr Zeugniswert bestehen: ihr Zeugnis für den römischen Aufenthalt Petri ist in sich mindestens wahrscheinlich und wird schon durch das Irenäuswort in jedem Falle zur einzig vernünftigen Erklärung.

Die ununterbrochene, uralte Tradition, die Übereinstimmung aller formalen Zeugnisse, ihre harmonische Eingliederung in die Ergebnisse der archäologischen Entdeckungen und Untersuchungen, das einzigartige, fast einstimmige Forschungsergebnis der katholischen und protestantischen Theologen und Historiker, das alles in seiner Gesamtheit schafft eine frohe Gewißheit. Auf die Frage »War Petrus in Rom?« kann nur mit einem ehrlichen »Ja« geantwortet werden.

Ludwig Köfters S. J.

[12] Vgl. Dieckmann a. a. O.

[13] Vgl. R. Knopf (im übrigen Anhänger der liberalen Theologie) im Handb. zum N. T., Ergänzungsband (1920) 50 f.

## Biologische Ganzheit

Das »Wachset und mehret euch« der Uroffenbarung gilt unbegrenzt, gilt auch für das geistige Wachstum, d. h. die Erkenntnis des Gottgläubigen kann und soll gesteigert, erweitert, gereinigt werden. Der Gottesbegriff als religiöser Wert ist gewachsen, seitdem in der menschlichen Vorstellung dieser Gott seinen festen Thron über der Wolkendecke verlassen hat und die Weite der Lichtjahrmillionen ausschreitet. Es ist gewiß nicht letzte Weisheit, wenn überapologetischer Eifer in jeder kritischen Anmerkung eines Naturforschers über seine Naturwissenschaft nur Waffen zur Verteidigung des Hergebrachten sieht. Wenn ein besonnener und bekannter Naturwissenschaftler Grenzfragen behandelt, kann das für die Wissenschaft von der Religion nicht nur interessant, sondern ein Fortschritt sein.

Ein wichtiger Begriff der neueren Zeit klingt nicht nur scholastisch, sondern ist tatsächlich mit dem Denken der »Schule« recht eng verknüpft, er stammt aber aus der Biologie und wird heute auch als ihr Sprößling empfunden, obgleich er in seiner Anwendung schon weit über sie hinausgreift. Es ist der Begriff der Ganzheit. Das Wortgebilde verrät seine Her-

kunft aus der Naturphilosophie. Es klingt, sprachlich gesehen, etwas hart und abstrakt. Das Fremdwort Totalität ist nicht besser. Man glaubt auch sofort zu verstehen, was Ganzheit bedeutet, und oft kann man einfach »das Ganze« sagen. Schaut man näher zu, so wird man zu dem Bedenken vordringen, daß mit der Bezeichnung eine Lücke in unserer Welterkenntnis überbrückt werde, und daß diese Lücke gerade in jenem Gebiet klaffe, das ihm den Ursprung gab, in den naturphilosophischen Voraussetzungen der Biologie. In diese Lücke hat sich ein Buch des Biologen der Universität Breslau gestellt[1]. Dürken ist ein Meister auf seinem Gebiet, der Entwicklungsmechanik, und ein Meister des Wortes, er faßt seine Aufgabe ganz großzügig an, fast möchte man es ein prophetisches Buch nennen: Der Kern seiner Ausführungen liegt in der Forderung, die Biologie (aber wie umfassend ist sie?) umzuordnen oder neuaufzubauen, und zwar von dem Gesichtspunkte der Ganzheit her. So lautet der Kernsatz, der zunächst für den biologischen Bereich gelten soll: Das Ganze ist vor den Teilen da und ist mehr als die Summe der Teile. »Nicht die Teile des Organismus sind das Primäre und Entscheidende, nicht sie schaffen als Ergebnis das sekundäre Ganze, sondern das Verhältnis ist genau umgekehrt: Das Ganze ist das Primäre, die Teile sind das Sekundäre. Die einheitliche Ganzheit des Lebewesens ist nicht das Ergebnis seiner Teile und ihrer Verflechtung, sondern die Voraussetzung für die Teile. Das lebende Individuum entsteht nicht durch das Zusammenfügen vorher gegebener und vorher gebildeter Bestandteile, sondern das Ganze ist vor seinen Teilen da. Der Organismus wird nicht aus Zellen aufgebaut, sondern er bildet Zellen und besitzt Zellen« (17).

Diese Grundauffassung, die den Namen Holismus erhält, dürfte den Durchschnittsleser nicht sonderlich überraschen. »Zweifellos erscheint uns jedes Lebewesen als ein einheitliches Ganzes, sowohl in seiner Formgestaltung, als auch in seinen Tätigkeiten. Es fragt sich, wie diese Ganzheit zustande kommt.« Und da ist eben, wie Dürken (13) uns klarmacht, die bisherige Auffassung meristisch gewesen, es hat die »Bestandteilsbiologie« geherrscht. Sie hat die Sache so aufgefaßt: »Das Lebewesen baut sich aus mancherlei Organen auf, die ihrerseits aus Geweben bestehen. Die Gewebe lassen sich weiter zerlegen, und bei dieser Zerlegung stößt man auf Zellen.... Nach der Bestandteilsbiologie nun sind die angedeuteten Teile das Primäre, das Ganze aber das Sekundäre. Das in einheitlicher Ganzheit uns entgegentretende Individuum ist das Ergebnis der Summe seiner Teile.... Als Inbegriff dieser Teile gilt die Zelle, die als Elementarorganismus angesehen wird. Die Leistungen dieser Forschungsrichtung, d. h. etwa der gesamten bisherigen Biologie, werden von Dürken nicht bestritten. Aber die von ihr beliebte Auffassung des Organismus, die er als analytisch-summativ kennzeichnet (analytisch, weil auf Zergliederung fußend, summativ insofern, als nach ihr die Summe der Teile das Ganze liefert), wird als unzureichend abgelehnt. Sie ist freilich noch allgemein verbreitet, aber ihre Zeit ist vorbei, und die Zukunft gehört dem Holismus.

Auf die Beweisführung, die der Verfasser zu liefern hat, ist man gewiß gespannt, um so mehr, als es sich herausstellt, daß in den Kreisen der Ganzheitsbiologen kaum eine einheitliche Auffassung über die Ganzheit selbst besteht. Ganz abgesehen davon, daß die Gegner, also die Meristen, sich nicht ohne weiteres zu den Auffassungen bekennen werden, die ihnen Dürken zuschreibt. Aber schließlich sind das Bedenken, die in jedem wissenschaftlichen Disput wiederkehren, über die man auch sonst hinweggeht. Es liegt in der Natur der Sache, daß in einer solchen für weitere Kreise berechneten Darstellung eine gewisse Großzügigkeit herrscht. Dürken will, wie er im Vorwort sagt, ein Bild entwerfen, wie es sich *ihm* im Laufe der Jahre gestaltet hat. Doch verweist er auf eine ausgiebige Literatur. In dem eigentlichen Beweisgang verwendet er in ausgiebigster Weise die Ergebnisse der von Wilhelm Roux begründeten Entwicklungsmechanik, deren gegenwärtiger Hauptvertreter er selber ist. Es handelt sich um die Forschungsrichtung, die den Ursachen der Formbildung bei der Keimesentwicklung nachgeht und durch geschickte Experimente, von denen viele den Namen des Freiburger Spemann tragen, die Faktoren auf-

[1] »Entwicklungsbiologie und Ganzheit«, ein Beitrag zur Neugestaltung des Weltbildes. Von Bernhard Dürken. 8° (207 S.). Leipzig 1936, Teubner. M 6.80.

zeigen konnte, die das Schicksal des Lebewesens beeinflussen. Das ist durch eine fein entwickelte Technik möglich geworden, die Wege gefunden hat, an dem oft winzigen Ei und den ersten Entwicklungsstufen des Keimes Verletzungen, Umlagerungen, chemische Beeinflussungen usw. vorzunehmen, die stark in die normale Entwicklung eingreifen, ohne das Leben zu gefährden. Die Darstellung dieser Versuche, die uns in das Hauptarbeitsgebiet des Verfassers hineinführen, nimmt einen breiten Raum ein und ist meisterhaft durchgeführt. Sie setzt nichts voraus und bringt alles Wesentliche: Zellteilung, Befruchtung, Furchung, Keimblattheorie, präsumptive Organbezirke, Regeneration. Um einen eindeutigen Beweisgang zu bekommen, wird der Neodarwinismus Weismanns mit seiner Präformationslehre als der Hauptgegner vorausgesetzt.

Um die präformistische Auffassung auszuräumen, muß gezeigt werden, daß tatsächlich keine so unabänderliche Bindung zwischen dem Material, das in der Keimzelle vorliegt, und dem Organ, das daraus wird, besteht, daß vielmehr, um es kurz zu sagen, das Ganze über sein Material Herr ist. 50 Seiten bringen den Nachweis in einer Reihe von knapp, aber schlagend dargebotenen experimentellen Belegen, die durch eine ausgiebige Bilderbeigabe dem Verständnis auch des Fernstehenden nahegebracht werden. Diese Zusammenstellung an sich ist ein hoher Vorzug des Buches. Wir müssen uns hier mit der Angabe der Haupteinteilung begnügen: Es widersprechen der Annahme, daß von Anfang an fertige Anlagen für die einzelnen Organe vorliegen, folgende Tatsachenbefunde: 1. Vollentwicklung eines Organismus aus vermindertem, etwa halbiertem Material des Eies, wie sie bei Zwillings- und Doppelbildungen sich zeigt. 2. Normalentwicklung eines Lebewesens aus vermehrtem, etwa verdoppeltem Material. 3. Entwicklung aus umgeordnetem Material, was zum Beispiel bei dem Pressungsversuch von Driesch auf elegante Weise erreicht wird. 4. Umbau, Abbau und Neubau bei den Regenerationsversuchen von Driesch an der Ascidia Clavellina und andern. 5. Das stufenweise Entstehen determinierter Organbezirke, womit das besondere Forschungsgebiet des bekannten Nobelpreisträgers Spemann herangezogen wird. 6. Die Organisatorwirkung und die Stufenreihe der Organisatoren. Dahin gehören die verblüffenden Versuche, daß ein etwa unter die Bauchhaut übertragenes Stück des entstehenden Auges (des Augenbechers) die darüber gelegene Haut veranlaßt, eine Linse zu erzeugen.

Man wird leicht zugeben, daß mit diesen Befunden die alte Weismannsche Präformationslehre erledigt ist, insoweit sie alle späteren Entwicklungsstufen als eindeutig festgelegte Anlagen in der Keimzelle voraussetzt. Auch Dürken setzt Anlagen irgend welcher Art voraus. Aber sie haben eine andere Wertigkeit als bei Weismann, »sie sind nicht unmittelbar die Anfangszustände der Organe, sondern schaffen erst auf dem Wege der fortschreitenden Organisation nach und nach die eigentlichen Organanlagen. Die gegenseitigen Beziehungen und der Zusammenklang aller von den vergleichsweise wenigen Anfangsanlagen ausgehenden Wirkungen erzeugen wirklich Neues. Die Entwicklung ist Epigenese. Da die Teile des Individuums erst nachträglich entstehen, ist es kein sekundäres Ergebnis seiner Teile, sondern die Teile sind das Sekundäre.« Die scharfe Gegensätzlichkeit zwischen Keimbahn und Soma, wie sie in der Weismannschen Auffassung sich zeigt, besteht nicht, wenn man auch den Begriff der Keimbahn für die formale Vererbungslehre brauchen mag.

Man wird sich, so scheint mir, mit den bisherigen Ergebnissen leicht abfinden. Man wird allerdings vermuten, daß einige Befunde, die hier etwas zurücktreten, sich auch mit Weismanns Auffassung vertragen, daß ferner Weismann auf einige Tatsachen, die hier gegen ihn vorgebracht werden, schon eingehen mußte und sich durch Hilfshypothesen zu retten suchte, aber an dem – nennen wir ihn ruhig meristischen – Grundgedanken festhielt. Tatsächlich beginnt erst jetzt die schwierigere Aufgabe, die Folgerungen aus der Ganzheitsbetonung zu ziehen. Die Frage tritt auf nach dem Wesen und der Wirkungsweise dieser Ganzheit. Wenn Spemann sagt: »Die Bestimmung einer Zellgruppe des Keimes zu ihrem späteren Schicksal wird im Zusammenhange des Ganzen, mit Rücksicht auf das Ganze getroffen«, so ist vielleicht das augenblickliche Ganze zu verstehen (auf Seite 109 zitiert). Aber Dürken selbst drückt sich schärfer aus: »Alle Teile des Individuums entstehen von vornherein im Rah-

men und im Hinblick auf das Ganze des fertigen Individuums. Eine solche primäre Einordnung und Hinordnung auf das Ganze ist nur möglich, wenn dieses ja von Anfang an gegebene Ganze in der Entstehung seiner sekundären Teile eine leitende Stellung einnimmt. Am Anfang steht das entwicklungsbereite Ei, es ist seiner Leistungsfähigkeit nach von vornherein ein Ganzes. Das befruchtete Ei ist schon das ganze Individuum, allerdings noch nicht im Besitze aller später vorhandenen Teile« (109).

Wenn der Leser mit dieser Darbietung zunächst noch nicht viel anfangen kann, so braucht ihn das nicht zu entmutigen, denn »dem Menschen ist nur die Fähigkeit gegeben, auf einmal bloß eine Frist des Geschehens ins Auge fassen zu können, die Fähigkeit zu einer wirklichen Ganzheitsschau geht ihm ab; höchstens in Augenblicken intuitiver Erkenntnis vermag er ahnend eine solche zu empfinden.«

Man ist also doch wieder auf die Analyse, die Zergliederung des Ganzen in einzelne Teile angewiesen und kommt nur auf Umwegen an das Ganze heran. Was ist nun eigentlich im Keim der Träger der Ganzheitsfunktion? Da es sich hier um den Kernpunkt handelt, wird die Lage durch eine Vorfrage geklärt: Ist im Keim, also etwa im befruchteten Ei, eine Sondereinrichtung vorhanden, die dafür sorgt, daß die Leistungen der einzelnen Bezirke einheitlich zusammengehalten werden? Eine solche Möglichkeit wird als ausgeschlossen bezeichnet. Jetzt heißt es jenes Etwas aufspüren, das allen Forderungen entspricht, das also selber weder bei der Vermehrung oder Verdoppelung des Materials noch bei seiner Verminderung oder Umordnung irgendwie verändert wird. Und das kann allein nur die artspezifische Besonderheit des Protoplasmas sein (117). Der Zusatz artspezifisch will der Beobachtung Rechnung tragen, daß im allgemeinen innerhalb der Art fruchtbare Kreuzungen möglich sind. »Die Spezifizität des Artplasmas beruht nicht darauf, daß es ein Mosaik gesonderter Einzelanlagen enthält, sondern darauf, daß es bestimmte Aktions- und Reaktionsnormen für das Entwicklungsgeschehen besitzt« (118).

Ich muß gestehen, daß diese Lösung mich enttäuscht. Der Standpunkt Dürkens ist vorsichtig, ist so vorsichtig, daß er unangreifbar genannt werden könnte, aber doch deshalb, weil er fast nichts behauptet. Denn was heißt das schließlich: Das Artplasma stellt die Ganzheit des Individuums dar und beherrscht die Bildung seiner Teile (119)? Besonders wenn man die späteren Sätze (160) daneben hält: »Dem Protoplasma als chemischem Körper (oder als Gemisch solcher Körper) fehlt das Leben ebenfalls.... Totes Protoplasma braucht sich in chemischer Hinsicht nicht vom lebenden zu unterscheiden. ‚Wenn der Unterschied des toten und lebenden Plasmas kein chemischer ist, kann es eben nur ein spezifisch organismischer sein....' Diese Besonderheit des Lebendigen, deren wichtigstes Symptom die primäre Ganzheit des Individuums ist, kann nicht durch Heranziehung ihr fremder Wirkungsweisen (phys., chem.) erfaßt werden, sondern nur durch Untersuchung ihrer Eigengesetzlichkeit.« Die Besonderheit des Lebendigen liegt in dem organismischen Charakter des Artplasmas – man kommt sich wie im Kreis herumgeführt vor und möchte meinen, man habe etwas verloren, was man schon zu besitzen glaubte.

Von den Folgerungen, die der Verfasser anschließend behandelt, erscheint besonders die Unterscheidung der wesentlichen Eigenschaften des Lebenden von seinen Sondereigenschaften von Bedeutung. Die vordringliche Stellung des undifferenzierten Plasmas stellt auch die plasmatische Vererbung in den Vordergrund. Da ist die heutige Erblehre mit der Betonung der Kernbestandteile, besonders der Chromosomen, reichlich unbequem. Dürken hilft sich so: Die Sondereigenschaften, die als Domestikationsfolgen, als Enterbungserscheinungen usw. etwas Herabsetzung erfahren, werden als mit den Chromosomen irgendwie verbunden erklärt, das Wesen der betreffenden Organismen aber wird in das Zellplasma verlegt. Wir können auch diese Hypothese des Verfassers nicht als unmöglich zurückweisen, aber müssen sie doch als äußerst unwahrscheinlich bezeichnen; dabei ist zuzugeben, daß plasmatische Vererbung schwer festzustellen ist (S. 148).

Daß Dürken in der Besprechung der früheren Lösungsversuche den Mechanismus, und zwar vielfach in Anlehnung an die von Driesch vertretene Beweisführung, ablehnt, ist klar. Aber auch die Entelechielehre dieses Ganzheitsphilosophen findet keine Billigung, ja sie wird gar als meri-

stisch angesprochen. Ihr gegenüber wird die Dürkensche Lösung als biologisch und überhaupt naturwissenschaftlich einwandfrei allein anerkannt.

Von einem geschlossenen System der Ganzheitslehre kann natürlich noch keine Rede sein, so sehr sich auch zur Zeit die zustimmenden Äußerungen, besonders aus lebensnahen Ärztekreisen, häufen. Anderseits kann man die kritische Frage: Was leistet der Ganzheitsbegriff? nicht einfach überhören. Und auch mancher nachdenkliche Leser des Dürkenschen Buches wird sie sich stellen. Sein Hauptwert liegt also meines Erachtens in der überzeugenden und handgreiflichen Darlegung der Eigengesetzlichkeit des Lebens und im nachdrücklichen Hinweis auf die Frage nach dem Etwas, das als unmittelbare Ursache ihr zu Grunde liegt. Dürken möchte es nicht in etwas »Unnatürlichem« suchen und wird dadurch äußerst zurückhaltend. Mir will scheinen, daß gerade er durch seine vorsichtige Beweisführung zeigt, daß jenes Prinzip nicht mit Maß und Waage oder mit Mikroskop und Präpariernadel zu erreichen ist, ebensowenig wie der Träger des menschlichen Bewußtseins. Damit wäre ja nun doch ein Weg eröffnet zu jener naturphilosophischen Auffassung, die vom Stagiriten über die mittelalterlichen Philosophen und Theologen zur heutigen Scholastik weitergetragen wurde, immer in dem vielleicht etwas vorschnellen, aber doch nicht unbegründeten Bemühen, von der Seelenlehre her an die letzte Frage des Lebensprinzips heranzukommen.

Franz Heselhaus S. J.

## Die Kunst der Ostkirche

Schon seit vielen Jahren erleben wir ein ständiges Wachsen des Interesses für das äußere und innere Leben der östlichen Kirche. In Rom haben diese Bestrebungen zur Gründung des Orientalischen Instituts durch Papst Pius XI. geführt. Hier treffen sich Lateiner und Orientalen im gemeinsamen Studium der Theologie, der Geschichte, der Kunst, des kirchlichen Rechts und noch mancherlei anderer Fragen des christlichen Ostens. Auch in Deutschland hat das Studium der Ostkirche in ihrer Vergangenheit und Gegenwart, vor allem bei der theologischen Jugend, begeisterten Anklang gefunden.

Wenn wir uns hier nun mit der Kunst der Ostkirche befassen, so möchte es scheinen, daß doch wohl nur der unbedeutendste Teil dieser Fragen angerührt würde. Doch muß man hierbei berücksichtigen, daß es bei der Beschäftigung mit ostchristlichen Fragen zunächst einmal darum geht, diese ganze Welt überhaupt erst unserem Verständnis nahezubringen. Es ist wirklich eine andere Welt in Denken, Fühlen und Gestalten als der lateinische Westen. Und damit ist eine echte Einfühlung nicht jedem erstbesten Versuch schon möglich. Da finden wir nun in der Kunst, als dem sinnlichen Niederschlag menschlichen Denkens und Empfindens, einen willkommenen Dolmetsch.

Wir möchten hier besonders auf zwei neuere Arbeiten über ostkirchliche Kunst eingehen, die uns Gelegenheit geben werden, einige Gedanken zu diesen Fragen vorzulegen. Wladimir Zaloziecky veröffentlichte in der Studienserie des Päpstlichen Archäologischen Instituts in Rom eine sehr sorgfältige Arbeit über die Hagia Sophia in Konstantinopel[1]. Es geht ihm dabei um die Frage, ob dieser Prachtbau ostkirchlicher Baukunst aus westlicher oder östlicher Kunsttradition herzuleiten sei. Bei einem Werk von der Bedeutung der Sophienkirche ist das in der Tat nicht gleichgültig für unsere kunstgeschichtlichen Erkenntnisse. Er rührt damit aber auch an eine ewige Streitfrage: Orient oder Rom. Der Verfasser geht gründlich zu Werk. Er liefert uns eine genaue Beschreibung und Analyse des Außen- und Innenbaues. Dann vergleicht er das Bauwerk mit der west- und oströmischen, der altchristlichen und frühbyzantinischen Architektur. Selbst die dekorativen Einzelformen werden mit in die Untersuchung einbezogen. So kommt Zaloziecky dann schließlich zu dem Ergebnis, daß der ganze baukünstlerische Charakter mitsamt den Einzelformen aus der mittel- und spätrömischen Formenwelt abzuleiten sei. Damit entscheidet er sich für den Westen gegen den Osten.

Wir wollen diese Aufstellung als solche

[1] Die Sophienkirche in Konstantinopel und ihre Stellung in der Geschichte der abendländischen Architektur. Von Wladimir R. Zaloziecky, Studi di Antichità Cristiana XII. 8° (271 S., 37 Abb. u. 24 Taf.) Rom, Pont. Istituto di Arch. Crist., Freiburg 1936, Herder. Lire 85.–.

sicher nicht anfechten. Es bleibt vielmehr zu erklären, wie es trotzdem wahr sein kann, daß die Hagia Sophia für die Eigenart ostchristlicher Kunst typisch ist. Die gleiche Lösung, die ruhige und sachliche Forschung in der Auseinandersetzung »Orient oder Rom« gefunden hat, gibt auch in unserer Frage Licht. Die Zeit der spätrömischen Kunst, in der alle diese Dinge sich abspielen, zeigt eine sehr starke Mischung und Verschmelzung westlicher und östlicher Gedanken, Formen und Kulte im weiten Bereich des römischen Imperiums. Da wird die Fragestellung »Rom oder Orient« in sich schon fragwürdig. Wir finden orientalische Dinge in Rom und römische im Orient. Damit soll allerdings nicht behauptet werden, daß die Überkreuzung der Strömungen zu einer charakterlosen Bastardisierung der Formen geführt habe. Es soll nur gesagt werden, daß ein römisches Kunstwerk dieser Zeit seiner geistigen Herkunft nach nicht immer eindeutig bestimmt sei. Die weströmische Herleitung der Sophienkirche wäre ja das sprechendste östliche Gegenbeispiel. Wichtiger scheint uns noch die Feststellung, daß die innere Entwicklung der spätrömischen Kunstformen sich langsam dem näherte, was wir als östlich empfinden. Während auf der andern Seite auch Byzanz seiner ganzen Lage und Situation nach nicht einfachhin »Osten« ist, sondern gerade die Begegnungssphäre von Ost und West bildet. Es ist also von vornherein in der byzantinischen Kunst eine starke westliche oder auch klassische Note anzunehmen, wenn wir von rein östlichen Kulturen ausgehen. Und so vermag der östliche Charakter der Sophienkirche sehr wohl mit einer konkreten spätrömischen Ableitung zu verbinden sein. Vielleicht hat auch der Verfasser das Moment, daß zwei Asiaten die Architekten sind, etwas zu gering eingeschätzt. Doch vermag das alles den Wert seiner sachlichen und umsichtigen Forschung nicht im mindesten zu beeinträchtigen. Die hier vorgelegten Gedanken können und sollen höchstens in der Gesamtschau ein wenig ergänzen.

In ähnlicher Weise möchten wir auch zu dem zweiten Werke Zaloziecky's Stellung nehmen, in dem er Byzanz und Abendland in ihren Kunsterscheinungen gegenüberstellt[2]. Einen bedeutenden Teil nimmt wiederum die Behandlung der Sophienkirche in Anspruch. Es folgen Ausführungen über byzantinische und abendländische Renaissancen, über das Abendland und Byzanz im Zeitalter der Paläologen und endlich eine zusammenfassende Gegenüberstellung beider Kunstströme. Hier zeigt sich ganz deutlich, wie gut der Verfasser das eigentümlich Östliche sieht und zu formulieren versteht. Er findet scharfe und sehr gute Prägungen, die gerade in ihrer Überspitzung das Wesentliche treffen. Besonders möchten wir die Rückführung der beiden künstlerischen Haltungen auf ein verschiedenes Seinsgefühl erwähnen, indem der abendländische Westen mehr das werdende, und der byzantinisch-slawische Osten mehr das ruhende Sein vertritt. Diese begriffliche Fassung ist wirklich nicht weiter zurückführbar und daher weit treffender als alle andern Formulierungsversuche, die doch schließlich dasselbe meinen. Und doch möchten wir gerade hier ansetzen, um einige Gedanken vorzulegen, die, zum Teil durch das vorliegende Buch angeregt, die Darlegungen Zaloziecky's ergänzen sollen.

Es scheint uns nicht ganz richtig, Byzanz und Abendland als zwei gleichberechtigte Gegenspieler anzunehmen und auf dieser Voraussetzung die Kunstgeschichte zu sehen. Die Kunstgeschichte des Abendlandes – diese ist eigentlich noch nicht geschrieben – möchten wir weder in der Problemstellung Nord-Süd noch in der Zaloziecky's, West-Ost, umspannt sehen. Sie ist mehr als ein polares Spannungsverhältnis. Ihr zeitlicher und räumlicher Aufbau dürfte sich vielmehr im Sinne der dialektischen Trias »Thesis – Antithesis – Synthesis« vollziehen. Demgemäß müßte also die Problemstellung der abendländischen Kunstgeschichte Süd-Nord-Ost heißen. Nur so läßt sich auch folgerichtig der Seinsgedanke durchführen, den Zaloziecky so glücklich mit seinen Auffassungen verbunden hat. Wir erkennen das Sein zunächst als in statisches, ruhendes, unveränderliches, und in dynamisches, fließendes, veränderliches Sein aufgespalten. Sagen wir kurz: Sein und Werden. Doch erweist

[2] Byzanz und Abendland im Spiegel ihrer Kunsterscheinungen. Von Dr. Wladimir Zaloziecky. Bücherei der Salzburger Hochschulwochen Bd. VII. 8° (104 S. u. 15 Abb.) Salzburg-Leipzig 1936, Verlag Anton Pustet. Kart. M 2.40; S 4.- .

sich das Werden selbst wieder als zusammengesetzt und zwiespältig. Es muß nämlich im werdenden Sein wiederum eine gleichbleibende unveränderte und eine wechselnde und verändernde Komponente sein, damit nicht zusammenhanglos Verschiedenes, sondern ein Werdendes da sei. In Analogie mit dieser letzten Seinsstruktur wird nun auch das konkret Seiende in dreifacher Weise erfahren und aufgefaßt. Ein paar Beispiele mögen das erläutern. Der Mensch kann erlebt werden in der plastischen Bestimmtheit seiner Leiblichkeit, in dem fließenden Reichtum seines Gefühlslebens und in der klaren Form seiner geistigen Gedanken. Die Welt kann sich darstellen als das isolierte Beisammen vieler Einzeldinge, als der chaotisch-grenzenlose Allraum und als der gewaltige, alles in sich umschließende Kosmos. Man kann in den Göttern klassische Menschen sehen, im Sturm daherfahrende Naturgewalten oder das schimmernde, unbewegte Licht des Himmels. Selbst im engeren christlichen Raume lassen sich Erde und Himmel schauen mit den Augen eines hl. Franz, des frohgemuten Gottessängers, des stürmischen Weltapostels Paulus und des abgeklärt beschaulichen Sehers Johannes. So vermag dieselbe Welt ein ganz verschiedenes Welterlebnis auszulösen. Aber nicht beliebig viele von gleicher Bedeutung, sondern im Grunde nur diese drei, die im letzten Aufbau des Seins selber grundgelegt sind und deshalb einen unzerstörbaren Sinnzusammenhang haben.

Aus dieser gebundenen Verschiedenheit der Weltsicht ergibt sich mit Notwendigkeit eine entsprechende Differenzierung der künstlerischen Form. Man kann z. B. ein Bauwerk vor allem als klare plastische Form sehen. Das ist der Sinn der Renaissancebaukunst und der Kunst des Südens überhaupt. Hier gilt das klare, bestimmte, plastische Einzelding und vor allem die menschliche Gestalt. Die Innenräume des Nordens, wie sie vor allem die deutsche Spätgotik geschaffen hat, sind voll bewegten Lebens. Die äußere Schale wird dagegen bedeutungslos, fast im umgekehrten Verhältnis zum Süden. Auch der Osten sucht ganz den Innenraum. Aber statt kraftvoll aufstrebender, sehniger Pfeilermassen und flutender Räume finden wir mosaikschimmernde Flächen und schwebende Kuppeln. Es ist ein Verhältnis wie Ruhe - Bewegung - Schweben, das Süd - Nord - Ost in ihrer Baukunst und irgendwie in der gesamten Kunst zeigen. Wenn man etwa eine Dreifaltigkeitsdarstellung Masaccios mit demselben Thema bei Konrad Witz und Andrej Rublev vergleicht, ergibt sich genau der gleiche Eindruck. Der körperlichen Harmonie und Schönheit des Südens begegnet der Norden mit der ausdrucksstarken und bewegten Kraft der Seele und der Osten mit der Wesensschau und ideellen Klarheit des Geistes. Selbstverständlich sind derartig konstruktive Verallgemeinerungen nur wahr, wenn man das Gesamtbild einer Kunst im Auge hat. Der Einzelfall kann und wird damit sehr oft nicht in Einklang zu bringen sein.

Es wäre leicht und gewiß auch nicht ohne Belang, die Beziehung von Süd-Nord-Ost noch genauer durch Gegenüberstellung bekannter Kunstwerke zu erläutern und zu klären. In dieser Skizze ist es uns aber wichtiger, den innern Zusammenhängen noch ein wenig weiter nachzugehen. So ist es gewiß nicht zu übersehen, daß sich auch in der völkischen Gebundenheit der Kunstströme gerade drei Völkergruppen als wesentliche Träger des Abendlandes ergeben: die romanischen, germanischen und byzantinisch-slawischen. Diese Völkerdreiheit trägt die Geschichte des Abendlandes und bildet auch die Züge seines geistigen Antlitzes. Daraus dürfte sich dann ergeben, daß man überhaupt nicht Byzanz und das Abendland einander gegenüberstellen kann, weil ja Byzanz und seine Erben, die Slawen, selber einen Wesensbestandteil des Abendlandes bilden. Ferner zeigt der innere Zusammenhang der drei von diesen Völkern vertretenen Seelenhaltungen, daß man alle kennen und verstehen muß, um eines von ihnen wirklich zu verstehen. Man muß also auch alle drei Kunstströme übersehen, will man nur einen von ihnen ganz und wesentlich deuten.

Dieser räumlichen Zusammengehörigkeit dürfte auch eine Verkettung im zeitlichen Nacheinander entsprechen. So ergäbe sich die Möglichkeit, den Ablauf der Kunstgeschichte in dem dialektischen Wechsel der verschiedenen Seelenhaltungen und Seinserlebnisse zu erkennen, die durch die Eigenart der tragenden Völker des Abendlandes bestimmt sind. Es ist dabei durchaus nicht mit Notwendigkeit an eine äußere, von einer dieser Völkergruppen ausgehende Beeinflußung zu denken. Denn die von ihnen besonders stark und prä-

gend vertretene geistige Eigenart ist ja darüber hinaus allgemein menschliche Möglichkeit und steht in einem logischen Verhältnis zu den beiden übrigen Gegebenheiten, das nach innerer Gesetzmäßigkeit den Lauf der Entwicklung vorantreibt.

Über dieser inneren Geschlossenheit des abendländischen Kulturgefüges in Raum und Zeit steht eine Wirklichkeit, die selber nicht an Kulturräume und Zeiten gebunden, doch wesentlich in das Gebilde der abendländischen Kultur eingebaut ist: die Kirche. Sie hat fast ausschließlich den Inhalt der abendländischen Kunst bestimmt, während sie die Form den Völkern überließ. Mit gleicher Kraft hat sie die verschiedenen Geister befruchtet. Aus der restlosen Bejahung alles Seienden fand sie die Fülle, jedem Volke zu geben. Und da sie in ihrem Sein und Wesen die gebundene Form und den frei wehenden Geist, die äußere Gestalt und die innere Seele in gleicher Weise umspannt und besitzt, so vermag sie eines jeden Volkes Eigenart aus ihrem Eigenen zu ergänzen – auch im rein Kulturellen. Hier liegt ihre natürliche Eignung zur Völkerkirche. Und von hier aus lassen sich auch die geheimnisvollen, lebendigen Beziehungen ahnen, die nach dem Plane des Weltenlenkers Völker mit der Kirche und untereinander verbinden. Denn auch der Kirche erwächst Befruchtung und Leben aus der Berührung mit der Kraft und Eigenart eines starken Volkes. Aber wesentlicher ist die Verbindung des Volkes mit der Kirche für das Volk, sogar für seine Kultur. Die Kunst gibt uns wieder ein klares Zeugnis. Der germanische Norden löste sich in der Reformation von der Kirche und vor ihm der byzantinische Osten im großen Schisma. Gerade hier war eine eigenartig geistige Kunst erblüht, die wie kaum eine andere geeignet war, christliches Glaubensgut zu gestalten und darzustellen. Tief religiös und voll reinster Inbrunst war auch noch die frühe Kunst der Ikonen. Und dann ist diese Kunst erstarrt und vermochte ihr inneres Leben nicht zu erhalten. Ist das etwa Zufall? –

An der führenden Hand der Kunst sind wir weit über ihren eigenen Bereich hinaus bis in die Nähe kulturtheologischer Erwägungen vorgedrungen. Sind es auch nur Andeutungen, die erst im Rahmen weiterer Erkenntnisse zu eindrucksvollen Wirklichkeiten werden können, so lassen sie uns doch schon ahnen, daß die Geschichte des christlichen Abendlandes nicht zuletzt dadurch festgelegt ist, weil vor Jahrhunderten organische und lebenswichtige Verbindungen zerrissen wurden. Nur hier, so möchte man meinen, kann auch der Ansatzpunkt für eine Erneuerung der einst so großen und mannigfaltigen religiösen Kultur des Abendlandes sein. Und das Gebet Christi gewinnt einen neuen, überraschenden Sinn: Ut omnes unum sint....

Engelbert Kirschbaum S. J.

## Zum Theater der Hitlerjugend

Was bis in den Sommer hinein die Zeitschriften der nationalsozialistischen Bewegung, zumal die der Jugend und die der Bühne, als Auswirkungen der Bochumer Aprilwoche des Theaters der Hitlerjugend erkennen ließen, blieb dem Umfang nach wohl hinter den Erwartungen mancher Theaterfreunde zurück, aber dem Gehalt nach offenbarte es in nicht wenigen Sätzen ein hohes und sittlich ernstes Wollen. Denn um den Willen ging es zunächst, um die Kundgebung stürmischer Sehnsucht wie notwendiger Bereitschaft zum Lernen von alter Erfahrung. »Kultur«, so betonte abschließend Obergebietsführer Cerff, »muß wachsen. Jede künstliche Beschleunigung kann nur Schaden anrichten. Die Dramatikerwoche konnte und wollte nur die Grundlagen aufzeigen, auf denen das Theater der Zukunft sich aufbauen läßt, die Begriffe klären, die Vorstellungen festigen und den Willen stärken« (»Die Bühne«, 1. Mai 1937, S. 218).

Die Hitlerjugend will grundsätzlich nicht, daß ihr Theater auf dem Flugsande der Zeit stehe, denn ihre Wochenschrift (»Die HJ«, 8. Mai 1937) hob aus dem Buche von Hanns Johst: »Des deutschen Theaters Sendung in der Gegenwart«, das Bekenntnis hervor: »Das Material der Szene bleibt das Ewig-Menschliche, nur daß wir dieses Ewig-Menschliche, das uns bald traurig, bald lachend anspricht, der Ewigkeit unterordnen.« Das kann doch kaum etwas anderes bedeuten, als daß auch auf der Bühne nicht das Vergängliche im Menschen, nicht das Sinnenhafte die Herrschaft haben soll, sondern das Geistige, das allein unsterblich ist, und das daher auch im Erdenleben dem Menschlichen erst seinen vollen Wert gibt. Aber auch der

Geist des Menschen, sagt Johst der Hitlerjugend an derselben Stelle, trägt sein höchstes Gesetz sowenig in sich selbst, daß ein Mensch vielmehr »komisch« wirkt, wenn er »in sich selbst Absolutismus und Maß aller Dinge findet«.

Wird also der wahrhafte Mensch, wenn er nach verbindlichen Richtlinien für seine Lebensführung sucht, über sich hinaus gewiesen, so fragt es sich, ob Johst weit genug blickt, wenn er dem Dramatiker das Göttliche in seinem Volke zeigt. Der Bühnendichter müsse »in seinem Volke die Kraft sehen, die seiner Vorstellung von der Gottheit am nächsten kommt; denn so will es das Grundgesetz der Liebe, daß wir, was wir lieben, verherrlichen und in den Himmel heben«. – Gewiß ist, was »der Gottheit am nächsten kommt«, noch lange nicht Gott, aber gerade weil Johst sagt, daß wir so gern vergöttern, was wir lieben, muß der Dichter in einer Zeit vaterländischen Hochgefühls, damit er nicht durch innere Unwahrheit die Seele seines Kunstwerkes töte, wohl ebenso nachdrücklich daran erinnert werden, wie leicht die Liebe, auch die Liebe zum Volke, blind machen kann. So unbedingt wie der Wissenschaftler muß der Künstler bemüht sein, nichts zu verbiegen, sondern alles so zu sehen, wie es ist. Am besten wird er, was Johst mit Recht von ihm verlangt, »dem Volke dienen«, wenn er weder einseitig die Fehler noch einseitig die Vorzüge seines Volkes darstellt. Denn nur durch ehrliches Streben nach Wahrheit kann auf die Dauer ein geistig fortgeschrittenes Volk in seiner Selbsterkenntnis einig werden.

Einheit in wesentlichen Grundanschauungen ist aber, wie die Theatergeschichte aller Jahrhunderte beweist, für eine blühende Bühnenkunst unerläßliche Voraussetzung. Da nun bekanntlich nicht alle Gruppen des deutschen Volkes im religiösen Sinne christlich sind, schließt Johst folgerichtig, der für ein echtes Theater erforderliche Zusammenklang zwischen Dichter, Spieler und Zuschauer brauche nicht im Christentum gesucht zu werden, müsse aber jedenfalls im Volkstum begründet sein. – Doch darf eben um dieser Einheit willen das christliche Empfinden wenigstens nicht verletzt werden, auch nicht das katholische Empfinden, so daß zu dem während der Bochumer Tagung aufgeführten »Frankenburger Würfelspiel« unschwer noch mehr geäußert werden könnte als nur Lob für die protestantischen Bauern, »die ihrem Glauben treu geblieben« (»Die HJ.«, 24. April 1937). Bereits nach der Aufführung dieses Stückes bei den Berliner Olympischen Spielen wurde klar, daß die Katholiken eine solche Auffassung der Gegenreformation ablehnen. Zwang in Glaubenssachen wirkt auf heutige Zuschauer ganz anders als damals, wo es ja auch auf protestantischer Seite an beklagenswerten Beispielen nicht fehlte.

Eine so auf Wahrung des Gemeinsamen im deutschen Volke gerichtete Beurteilung des Theaters liegt durchaus im Sinne jener Kritik, die auf der Bochumer Tagung ein Vertreter des Propagandaministeriums ausdrücklich forderte. »Jeder wahre Künstler«, sagte er, »will Kritik. Er ist sich sehr genau bewußt, daß er, ebenso wie bei hemmungsloser Kritik, die ihn in seinem Schaffen lähmt, auch dann der Leidtragende wäre, wenn es nun gar keine Kritik mehr gäbe« (»Frankfurter Zeitung«, Reichsausgabe, 15. April 1937).

Kritik aus dem Verantwortungsbewußtsein für das Volksganze braucht besonders die Jugend, die kunstschaffende wie die kunstgenießende, denn »gerade sie ist leicht in Gefahr, der Kunst gegenüber vorschnelle Begeisterung oder Ablehnung für besonders charaktervoll zu halten, anstatt sich in jedem Fall Zeit zu nehmen, das eigene Urteil reifen zu lassen und dann auch sachlich zu begründen« (»Die Bühne«, 1. Mai 1937, S. 218). Es fehlt in den Reihen der nationalsozialistischen Bewegung wahrlich nicht an jungen Dramatikern. Eberhard Wolfgang Möller vom Propagandaministerium, Friedrich Wilhelm Hymmen, Schriftleiter am Führerorgan »Wille und Macht«, Heinz Schwitzke und Georg Basner vom Kulturamt der Reichsjugendführung, Henrik Haan-Herse, Kulturabteilungsleiter des Gebiets Mittelelbe, sind nur einige der am meisten bekannt gewordenen Namen. Möller meint sogar, die jungen Dichter hätten schon so viel gute Stücke geschaffen, daß sie fragen könnten: »Wo sind die Theaterleiter, die die neuen Dramen begreifen, wo die Regisseure, die sie stilgerecht inszenieren, und wo die neuen Schauspieler, welche die neuen Rollen vollgültig verkörpern können?« (»Die HJ«, 6. Februar 1937). Allerdings haben die Theaterkritiker gegenüber der jungen Dramatik mehr Zurückhaltung bewiesen als der Theaterdich-

ter Möller, aber über den Darstellernachwuchs urteilte auch nach der Bochumer Woche die Zeitschrift der Hitlerjugend: »Es ist bekannt, daß es sehr an geeigneten und überdurchschnittlich begabten jungen Schauspielern fehlt« (»Die HJ«, 24. April 1937).

Nur muß gegenüber Dichtern wie Schauspielern die Mahnung des Bochumer Dramaturgen Walter Thomas beachtet werden, der auf der Theaterwoche die sehr berechtigten Sätze sprach: »Es gibt in der ganzen Welt kleine und große Könner ihres Faches, und die kleinen Könner müssen ebenso leben wie die andern. Und es ist nicht so sehr eine künstlerische Frage als eine menschliche und moralische, zu entscheiden, ob es erlaubt sei, der Öffentlichkeit mitzuteilen, daß Herr Meier ein Schauspieler von durchaus unzulänglichen Mitteln ist« (»Die Bühne«, 1. Mai 1937, S. 222 f.). Ausführlich hat vor Jahrzehnten der spätere Rottenburger Bischof Linsenmann in seinen fein abgewogenen Untersuchungen »Schriftstellertum und literarische Kritik im Lichte der sittlichen Verantwortlichkeit« (Tübinger »Theologische Quartalschrift«, Bd. 65) dieses zu wenig beachtete Problem behandelt. Und so große Kritiker wie August Wilhelm Schlegel oder Marcelino Menéndez y Pelayo haben es für ihre Pflicht erachtet, vor allem die Vorzüge und erst dann die Fehler des zu beurteilenden Werkes zu suchen.

Aus dem Geiste, der sich auf der Bochumer Tagung kundgetan hat, erwächst die Hoffnung, daß die Hitlerjugend, die »jeden organisatorischen Zwang zum Theaterbesuch ablehnt, geschweige denn ihn als Dienst ansetzen will« (»Die HJ«, 24. April 1937), dennoch das Theater füllen wird, »wenn sie fühlt, daß sie seelische Kräfte dort findet, um die es sich lohnt, auf materielle Genüsse zu verzichten« (»Die Bühne«, 1. Mai 1937, S. 218).

Jakob Overmans S. J.

# Besprechungen

## Deutschlandkunde

Deutsche Volkskunde. Ihre Wege, Ergebnisse und Aufgaben. Eine Einführung von Adolf Bach. 8° (XX u. 530 S.). Leipzig 1937, S. Hirzel. Kart. M 17.50

Nach einem kurzen Überblick über die Geschichte der neuen Wissenschaft legt Bach (§§ 33–333) die herkömmlichen Stoffgebiete der Volkskunde im einzelnen dar und bespricht sie nochmals in der Überschau (§§ 334–385), wobei er die Kernfragen herausstellt. Vor allem und mit Recht betont er die Wichtigkeit des Raumgedankens bei der Erforschung des Weltbildes und der Geistesart des Volkes. Das Buch schließt mit einigen Ausführungen über die angewandte Volkskunde im Sinne des Volkstums.

Wir haben ein Gesamtwerk, ein Handbuch vor uns, an dem wir das überlegene, abwägende, besonnene Urteil im einzelnen immer wieder rühmen müssen. Es hat den Besprecher nur gestoßen, daß gleich auf der ersten Seite die Theologen als die Feinde des Volksgutes hingestellt werden, da sie die heidnischen Bräuche des Volkes oder seine primitive Art zu vernichten und herabzusetzen pflegten. Bis ins 18. Jahrhundert bestänben nur einige Ausnahmen. Viel richtiger wäre es gewesen, wenn Bach, wie er es im § 142 tut, die positive Arbeit der Kirche am Volksgut als charakteristisch hingestellt hätte. Näheres Studium der Volksseelsorge würde noch viel mehr Belege für die positive Haltung der Theologen und die durch sie bewirkte Bereicherung des Volksgutes gewinnen, obgleich daneben Heidnisches und Abergläubisches zu beseitigen war. In der Zeit der Aufklärung waren es gleichfalls nicht die Theologen, die im Kampf gegen das Volkstum anführten, sondern Gebildete, die ebensosehr Feinde der Theologen waren, unter denen sie dann freilich auch Anhänger für ihre volksfremden Bestrebungen fanden. Gleichfalls möchten wir das Zitat Hallers über die Germanisierung des Christentums (S. 150) als den Tatbestand verzeichnend lieber missen.

Wichtiger als diese und andere Einzelausstellungen sind Erwägungen über das Grundsätzliche, über Wesen, Ziel und Gegenstand der Wissenschaft selbst, zu denen das Buch anregt. Bach hat sich geschichtlich und systematisch mit diesen Fragen auseinandergesetzt. Allerdings wird sich der Leser kaum verhehlen, daß hier nicht dieselbe Sicherheit der Stoffbehand-

lung waltet. Die Schwierigkeiten der neuen Wissenschaft, die in der Unsicherheit über ihren Kern liegen, sind eben groß, und es besteht ein gewisses Mißverhältnis zwischen den Erklärungen, daß Volkskunde die tiefste Grundlage deutscher Bildung und deutschen Lebens sein soll, und der erwähnten Unbestimmtheit in den Wesensfragen. Wenn Bach z. B. an einzelnen Stellen Vollständigkeit der volkskundlichen Materialsammlung als Ziel ablehnt und als Ziel die Erkenntnis des Volksgeistes nennt, macht er anderswo diese wieder von der genauesten und breitesten Stoffkenntnis abhängig. Nicht klar sind auch seine Ansichten über primitives und kulturelles Denken und ihre gegenseitigen Beziehungen. Bei dieser Unterscheidung wirkt unseres Erachtens noch allzu viel von den irrigen Ansichten der materialistischen Entwicklungslehre mit, die das Gesunde nur aus der Tiefe aufsteigen läßt und gesunkenes Kulturgut dem heruntergekommenen gleichsetzt. Doch muß anerkannt werden, daß Bach im wesentlichen diese Ansicht überwunden hat.

Es fehlt im ganzen Forschungsbereich der Volkskundler noch an einer klaren Anthropologie und der vorsichtigen Übertragung ihrer Seins- und Wertordnung auf das Volksganze. Es fehlt an klaren Erkenntnissen, ob und inwieweit dem Volk Individualität oder sogar Personalität zuzuschreiben sei, ob es als Eines und Ganzes wirkt und west. Das Neben- und Miteinander der menschlichen Kräfte ist nicht hierarchisch geordnet. Nur wenn diese Ursachen näher bestimmt sind, wenn also die philosophische Grundlage gewonnen ist (oder gewonnen werden kann), wird man eindeutig überzeugen, daß Volkskunde mehr ist als eine beschreibende Naturwissenschaft oder eine Sammlung von Bräuchen usw., die in der Geschichte einmal über einen Groß- oder Kleinraum hin in bestimmten sozialen Schichten gepflegt wurden und psychologischer Analyse Stoff bieten.

Abschließend sei noch bemerkt: Die religiöse Tiefenwurzel des Menschen und des Volkes verdiente vor allem eine ausgedehntere Behandlung. Man wird der deutschen Seele nicht gerecht, wenn man nur das vermeintlich oder tatsächlich aus der Urzeit stammende religiös bestimmte Volksgut als typisch deutsch bezeichnet. Die Seele ist etwas Lebendiges, schafft aus sich und unter Einwirkung von außen allezeit Neues, in die Breite, die Höhe und Tiefe. Die Bedeutung des Christentums für unser Volkstum wird dann nach seinem wahren Verdienst gewertet werden können, zumal wenn man mit der Entfaltung deutschen Volkslebens etwa jene Volkstümer vergleicht, die unter dem Einfluß einer andern religiösen Haltung, etwa des Mohammedanismus, erstarrten.

H. Becher S. J.

Forschungen zur Volkskunde, herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Georg Schreiber. 8° Düsseldorf, L. Schwann,
Heft 27: Volk und Kult, von Franz X. Buchner, 1936. (42 S.) Kart. M 1.70.
Heft 28: Volkstum und Recht, aus kirchlicher und volkskundlicher Sicht dargestellt von Joh. Vincke. 1937. (48 S.) Kart. M 2.20.
Heft 29. Deutsche Bauernfrömmigkeit in volkskundlicher Sicht, von Georg Schreiber. 1937. (92 S.) Kart. M 4.-

Was die Pfarrarchive für die Kenntnis deutschen Volkstums, auch für die Auslandsdeutschen, an Schätzen bieten, davon gibt Buchner in seiner Schrift eine kurze und gleichwohl reiche Übersicht. Liturgische und im Anschluß an die Liturgie entstandene, außerliturgische Frömmigkeit gestaltet das Volk in unerschöpflicher Fülle mit nie versiegender Kraft. Die Sammlung des Stoffes ist so schwer, weil er so reich und mannigfaltig ist. Alle die vielen Übersichten und Einzelabhandlungen der neuen Wissenschaft erwecken diesen Eindruck. Die Arbeit der Forscher wird dadurch noch allzu sehr gebunden und widmet sich noch zu wenig der Erkenntnis der geistigen Kräfte, aus denen der Volkskult entsteht, und der völkischen und stammlichen Artung, die in ihm sichtbar wird. Nur das eine wird immer wieder bestätigt, wie artgemäß dem Volk das christliche Gedankengut ist.

Volkstum ist Leben, ist damit Ausdruck des volkhaften Bedürfnisses, schafft dabei Gewohnheiten, die zu Recht werden können. Doch droht ihm auch Ausartung und Auseinanderstreben trotz stammlicher und volklicher Einheit. So bedarf es der Ergänzung von oben her durch den Gesetzgeber, der das Recht setzt. Er entnimmt es wohl meist der Gewohnheit, formt aber

auch wiederum das Leben. Doch bringt das Recht für sich allein die Gefahr der Erstarrung und unbilliger Verallgemeinerung. Unter verschiedensten Rücksichten klärt Vincke dieses Verhältnis von Volkstum und Recht, besonders auf religiösem Gebiet. Das Grundsätzliche wird reizvoll an bestimmten Beispielen erläutert. Die wichtige und in manchem wohl abschließende Studie ist auch deswegen so bemerkenswert, weil sie zeigt, daß nur jener Gelehrte die lebendigen Kräfte des Volkstums beurteilen kann, der selbst im Volke wurzelt. Der Forscher, der nur rein theoretisch Volkskundematerialien behandelt oder sich dieser Wissenschaft nur widmet, weil er auf diesem Neuland billige Lorbeeren zu ernten hofft, wird den Brauch von dem lebendigen Volkstum lösen, in der Bewertung irren und den gerechten Ausgleich zwischen Rechtwerden und Rechtsetzen verfehlen.

Unter verschiedener Rücksicht fördert die Arbeit Schreibers das oft behandelte Gebiet der Bauernfrömmigkeit. In weitem Ausmaß sammelt sie neue Tatsachen, sei es aus der zerstreuten Literatur, sei es aus eigenen unmittelbaren Forschungen. Auch werden neue Quellen religiösen Bauernbrauchtums erschlossen, die auslandsdeutschen Bauerngebiete berücksichtigt und Beweglichkeit und zeitbedingte Entwicklung der Bauernfrömmigkeit hervorgehoben. Dabei zeigt sich, wie die Bauernreligiösität sinnvoll geleitet und damit das Leben des Bauerntums gestärkt werden kann. Mit am wichtigsten scheint uns zu sein, daß Schreiber sich um die rechte Ordnung, des Brauchtums bemüht, ohne deren Erkenntnis die Belebung des Volkstums verhängnisvolle Irrwege gehen muß. In derselben Weise, wie heute die Psychologie des Einzelmenschen durch das Bemühen um eine Anthropologie ergänzt wird, müßte man jenen Teil der Philosophie ausbauen, der das Menschliche und Eigentümlich-Deutsche auf Grund der Äußerungen des Gesamtlebens darstellt. Hier wäre auch die Verbindung mit der Kulturgeschichte zu suchen, die in den vorgeschichtlichen Forschungen schon so ergiebig gewesen ist. Dann wird man das Primitive, das mit der Volksart Gegebene und das durch die Offenbarungsreligion gewonnene Volksgut besser scheiden und ordnen können. H. Becher S. J.

**Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter.** Ein Durchblick von Dr. L. A. Veit, Prof. an der Universität Freiburg i. Br. gr. 8° (XXIV u. 252 S., mit 12 Bildtafeln.) Freiburg i. Br. 1936, Herder. M 5.–; geb. M 6.20

Prof. Dr. Veit, der Freiburger Kirchenhistoriker, hat sich der verdienstvollen Arbeit unterzogen, nachzuweisen, wieviel deutsches Brauchtum aus Dogma und Liturgie herausgewachsen ist und immer noch herauswächst. Wem es um sinngemäße Erneuerung solchen Volksgutes zu tun ist, der wird hier viel Anregung finden. Sichtbar wird auch in dem Buch, was durch den Umbruch des 16. Jahrhunderts leider vernichtet wurde. Damals »ging es nicht nur um den Umbruch der Lehre, sondern auch um den des Brauches. Der gemeine Mann schöpfte sein Frommes nicht aus dem Vollen einer Aszese oder Mystik höheren Stils, auch nicht aus dem Nährboden einer wohlgepflegten Liturgie: seine Seele sog ihr Leben unterhalb dieser Hochsphären aus dem Religiösen in Sitte und Brauch, hatte also und übte das, was das Wesen des Volkstums ausmacht« (S. 22). Anderseits ist die Lage nicht hoffnungslos. »Die gewaltigen Abstürze der Spaltung des 16., der Aufklärung des 18. und der Technisierung des 19. Jahrhunderts haben nicht vermocht, diese Quelle, aus welcher das Volkstum schöpft, zum Versiegen zu bringen. Die den ‚Aberglauben' des gläubigen Volkes in den nicht zu leugnenden Mißbräuchen des Sakramentalienwesens bekämpften und ‚Aufklärung' als die Parole ausgaben, flüchteten vielmehr selber restlos in die Mantik. Das gläubige Volk hielt der Überlieferung des Frommen die Treue; die Geschichte des Volksfrommen seit 1600 beweist, daß diese Treue zu den Brauchtumsüberlieferungen in ihm in dem Maß gestärkt wurde, je heftiger der Ansturm war, der sich gegen das Zeremonienwesen der Kirche richtete.« Möge die Tatsache wahr sein und bleiben, die der Verfasser am Ende des Vorwortes feststellt: »Den Vorfahren waren diese Zeremonien und Brauchtumsüberlieferungen Kernstück ihres Volkstums und ihrer seelischen Kultur. Uns Nachgeborenen sind sie es nicht minder. Sie sind uns in Fleisch und Blut übergegangen, und wir können uns, das Wesentliche genommen, davon nicht tren-

nen, ohne uns religiös untreu zu werden.« Th. Hoffmann S. J.

Glaube und Symbol. Von Josef Emonds. 8° (272 S.) Regensburg 1936, Friedr. Pustet. Kart. M 4.75

Was ganz konkret vonseiten der Kirche und Seelsorge für das Sichfinden von Religion und Brauchtum geschehen kann, zeigen diese gesammelten Aufsätze von Josef Emonds. Gerade die, welche gewachsen sind aus der immer wieder neuen Begegnung des Menschen der Niederrheinischen Tiefebene mit katholischem Christentum, sind wohl die besten. Gleich wie es anhebt: »Das Land ist eben, soweit der Mensch in die Runde sieht. Mitten im Felde, und man ist immer mitten darin, packt es dich manchmal, und das sieht aus, als ob es ohne einen Grund so käme: dann mußt du bei der Arbeit für ein Atemholen - und das ist soviel wie die Länge des Vaterunsers - von der Arbeit ablassen und den Menschen aufrichten. Unter dem höchsten Himmel steht dann der Mensch. Das ist das eine Maß. Es ist immer da; es läßt sich kein Ort finden, wo es anders ist in dem Lande. Man sagt, das sei auch anderswo. Man sagt das; aber es ist nicht dieselbe Messung dort, wo Hügel sind.«

Wir wünschen jeder der deutschen Landschaften einen solchen Kenner, Deuter und - Führer ihrer Seele.

Th. Hoffmann S. J.

Das Reich als Schicksal und Tat. Die deutsche Geschichte dem Volk erzählt. Von Friedrich Zoepfl. Mit Bildern von E. Dombrowski. gr. 8° (608 S.) Freiburg 1937, Herder. M 5.40; geb. M 6.80

Hier ist uns ein Volksbuch im echten Sinn geschenkt. Daß Zoepfl Geschichte unseres Volkes von innen her zu fassen und zu gestalten weiß, als Ringen des Volksgeistes inmitten seiner Schicksale um seinen Ausdruck, das hat er in seiner bedeutenden »Deutschen Kulturgeschichte« (2 Bde., Herder) glänzend bewiesen. Nun zeichnet er, so ausgerüstet und beglaubigt, dem Volk sein politisches Antlitz auf dem Hintergrund unserer vielhundertjährigen Geschichte. Da ist die bewegte Fülle zu packenden Zügen geprägt. So konnte nur wissenschaftliche Nähe zum geschichtlichen Stoff und herzhafte Nähe zum Volk schreiben. Natürlich muß bei solch einem Bild viel Vereinfachung der Linien geschehen, und es läßt sich immer rechten, ob nicht dies oder jenes zu einfach gezeichnet ist; auch über einige Wertungen läßt sich streiten. Einen besondern Wert hat diese deutsche Geschichte durch das gesunde, unaufdringliche Urteil über die Begegnung von Kirche und Staat. Kirche, Staat und Volk gehören in unserer Geschichte schicksalhaft zusammen, und aus der echten Liebe zu ihnen ist dieses Volksbuch geschrieben. E. Böminghaus S. J.

Deutscher und nordischer Geist. Ihre Wechselwirkungen bis zum Ende der Romantik. Von Carl Petersen. 2. Aufl. 8° (170 S.) Breslau 1937, Hirt. Kart. M 3.-

Ein Beitrag zu dem oft genannten Thema, der sich durch nüchterne Sachlichkeit und bestimmte Sachkenntnis auszeichnet. »Deutscher und nordischer Geist sind artverwandt von ihrem gemeinsamen Ursprung her. Aber wie beide oft und lange von fremdem Geist überdeckt waren, seit die gemeinsame christliche Kulturgrundlage und die Verflechtung der Völkergeschicke die europäischen Völker zu einer Familie machte, so haben beide fast öfter ihr Gegensätzliches als ihr Gemeinsames betont« (18). An Stelle einer leeren Diskussion über den Begriff etwa des nordischen Geistes tritt hier der durch Zeugnisse meist literarischer Art begründete Versuch, die geschichtliche Lage durch die Jahrhunderte hindurch anzudeuten. Für das Altertum geschieht das unter Berufung auf die Arbeiten Andreas Heuslers und (mit Einschränkung) Gustav Neckels. Christentum und Reformationszeit zeigen dann eine größere Parallelität, während die Klopstock-Zeit sowie Klassik und Romantik eingehender dargestellt werden. Die danach einsetzende Stromwendung auf das Deutschland des 19. Jahrhunderts ist bereits von andern Faktoren abhängig als denen der ursprünglichen Artverwandtschaft.

H. Fischer S. J.

## Kulturgeschichte des Altertums

Aufbau der Kulturen. Von Wilhelm Moock. 8° (VIII u. 399 S.) Paderborn 1936, Bonifatius-Druckerei. Kart. M 6.30; geb. M 7.90

Der Verfasser will mit Benutzung aller einschlägigen Wissenschaften die verborgene Ordnung aufzeigen, die dem Wirr-

warr der Jahrzehntausende währenden Entwicklung weltlicher und religiöser Gesittung zu Grunde liegt. Vieles hat er gut gesehen und verbunden, dazu leichte Übersichtlichkeit ermöglicht. Sein Versuch kann eine Anregung, ja ein Plan genauerer Forschung unter dem Gesichtspunkt wahrheitsgetreuer, durchdringender Zusammenschau sein. Hoffentlich wird er nicht zu einer Quelle für Abschreiber und Nachprediger. Die kulturgeschichtliche Völkerkunde beklagt sich gelegentlich darüber, daß man ihre Errungenschaften noch unfertig in weitere Kreise trägt und so ihrem Ansehen schadet; etwas Derartiges ist auch hier nicht ausgeschlossen. Man kann die eigenartige Auffassung Moocks nicht ohne gründliche Sichtung hinnehmen. Die Schmidtsche Dreizahl der aus Wildbeutern der Urzeit abgeleiteten Zweige: vaterrechtliches Hirtentum, vaterrechtliches höheres Jägertum (mit Totemgruppen) und mutterrechtlicher Pflanzenbau wird gewissermaßen als notwendig hingestellt und in den – erst (ohne Ketzerei!) als Vater, Sohn und Mutter dargestellten – Personen der göttlichen Dreifaltigkeit verankert. Es klingt seltsam, daß die alte Menschheit sich nicht nach den zu verschiedenen Wirtschaftsweisen drängenden Umwelten, sondern nach einem geheimnisvollen Scheidungsdrang gerade so glatt getrennt haben soll. Nach ihrer Mischung und Steigerung zu Hochkulturen sollen dann die drei Grundbestandteile in recht deutlicher Scheidung fortwirken, wobei die geschichtliche Verbindung im einzelnen durchaus nicht immer nachgewiesen wird. Spitz-Zelt der Hirten und Gotik, der Kuppelbau der Peterskirche und das totemistische Rundhaus (mit Kegeldach!), höheres Jägertum und Demokrit, Pflanzenbau und Plato, Hirtentum und Aristoteles, lauter Brücken, die man lieber bewundert als zuversichtlich beschreitet. Die Gleichung Totemismus = Stadtleben wird in einer leicht Verwirrung anrichtenden Weise übersteigert. Aus sich selbst haben die Totemisten keine Städte hervorgebracht, und ihre Betätigung bei deren Anfang (wohl in Innerasien) kann nicht groß gewesen sein. Etwas künstlich werden Reich und Staat einander gegenübergestellt. In Wirklichkeit kann man nur vom Staat mit mehr oder weniger großer bürgerlicher Freiheit, mit mehr oder weniger enger Vereinheitlichung reden. Wir wünschen dem Buch selbständige, denkende Leser.

G. Lehmacher S. J.

Die Welt am Nil. Bilder aus dem alten Ägypten. Von Adolf Erman. 8° (XVI u. 235 S.) Leipzig 1936, J. C. Hinrichs. Kart. M 5.20, geb. M 6.50

Wenn Paulus nach Ägypten gekommen wäre, hätte er den Bewohnern mit größerem Recht als den Athenern das Zeugnis ausstellen können: »Ich finde euch in jeder Hinsicht überaus religiös« (Apg. 17, 22). Das bestätigt das neueste Buch Ermans über »Die Welt am Nil«. Das persönliche und das gemeinschaftliche, das private und das öffentliche Leben sind auf religiösem Untergrund aufgebaut. Familie, Gemeinde und Staat leben in und aus der Religion. Schrift und Bild, Kunst und Literatur, Arbeit und Kampf offenbaren den beherrschenden Einfluß des Gottesgedankens. Was uns Christen sooft eingeschärft wird: »Denk an die Ewigkeit!« das haben die alten Ägypter in erstaunlicher Weise beobachtet. Das bezeugt das »Haus der Ewigkeit«: die Pyramiden der Könige, die Mastabas der Vornehmen und die einfachen Gräber der kleinen Leute mit all ihrem Drum und Dran. Ihr Sinn war wirklich auf das Jenseits gerichtet. Diesen Vorrang des Religiösen läßt das Buch erkennen, obwohl es dieses Gebiet gar nicht besonders betonen will – das ist in einem andern Buch desselben Verfassers: »Die Religion der Ägypter« (vgl. diese Zeitschrift Bd. 130 [1936] S. 211) geschehen –, sondern nur einen gedrängten Überblick über die Ägyptologie und die ägyptische Welt einem weiteren Leserkreis darzubieten beabsichtigt. Für eine solche Aufgabe aber war niemand geeigneter als der Altmeister der Ägyptologen; denn einmal kann er wirklich aus dem Vollen schöpfen, und dann versteht er es wie kein anderer, den umfangreichen Stoff derartig zu gestalten, daß er nicht nur als allgemein verständlich, sondern auch als anziehend und wirkungsvoll erscheint. Das Wort wird durch reiches, charakteristisches Bildwerk ergänzt. Auch diesem Buch des hochbetagten, leider erblindenden Verfassers ist wie all seinen übrigen ein durchschlagender Erfolg sicher.

H. Wiesmann S. J.

**Die Viktorverehrung im christlichen Altertum.** Eine kultgeschichtliche und hagiographische Studie. Von Dr. Felix Rütten. 8° (182 S.) Paderborn 1936, Schöningh. M 8.20

Die Arbeit, das erste Heft des zwanzigsten Bandes der »Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums«, hatte zum Ausgangspunkt Forschungen über den Xantener Viktorkult, die es dann jedoch notwendig erscheinen ließen, nicht bei diesem stehen zu bleiben, sondern auch die sonstigen, aus altchristlicher Zeit bezeugten Viktorkulte in den Kreis der Untersuchungen aufzunehmen und in ihrer Gesamtheit einer Wertung zu unterziehen. Rütten behandelt demgemäß zunächst Sinn und Bedeutung der Benennung »victor« in der christlichen Literatur der Verfolgungszeit, in der des 4. und 5. Jahrhunderts und in altchristlichen Inschriften als Personen- wie als Ehrennamens von Martyrern sowie seit Konstantin als Titels der christlichen Kaiser. Dann werden die Beziehungen zwischen Viktorskulten, welche an die Stelle antiker Götterkulte traten, und diesen letzteren klargestellt, und schließlich wird unter eingehender Untersuchung aller in Betracht kommenden Viktorskulte die vor allem wichtige Frage beantwortet, ob und wieweit es sich beim Gegenstand dieser Kulte um einen geschichtlichen Martyrer handelte, der entweder von Haus aus Viktor hieß oder diesen Namen erst nachträglich erhielt, und nicht etwa um einen lediglich legendären Charakter. Daß trotz gründlichem, umfassendem Eindringen in das Quellenmaterial und bisweilen fast zu scharfsinniger Auswertung nicht allerwegen sichere Ergebnisse zu erzielen waren, diese vielmehr oft genug durch mehr oder weniger annehmbare Vermutungen und Schlüsse ersetzt werden mußten, fällt nicht dem Verfasser, sondern der Unzulänglichkeit der Quellen zur Last, tut daher dem Wert der Arbeit keinen Eintrag. Was bei einer sachlichen und methodischen Prüfung an Erkenntnissen zu gewinnen war, hat der Verfasser alles hervorzuholen verstanden.

J. Braun S. J.

**Kultur und Religion der Germanen.** Von Wilhelm Grönbech. gr. 8° (343 S.) Hamburg 1937, Hanseatische Verlagsanstalt. Kart. M 11.–

Um sich ein wahres Bild von den alten Germanen zu machen, genügt es nicht, im Geiste eine Siedlung von altgermanischen Bauernhäusern und Hallen aufzuführen, diese mit stilechtem Hausrat auszufüllen und mit dem Inhalt jütischer Eichensärge oder der Gewandung von Moorleichen ausgestattete Leute unserer Denkweise darin herumwandern zu lassen. Wer die Germanen aus Geschichtsquellen, besonders den nordischen, kennen zu lernen sich bemüht, merkt das bald. Die gründlichste Kenntnis der altisländischen Sprache läßt der Rätsel genug; vom genauen Sinn der Ausdrücke abgesehen, die Taten reden nur allzu oft eine Sprache, die keine Sprachlehre, kein Wörterbuch ergründen hilft. Es fehlt eben der Schlüssel zum Innenleben, der Aufgang zu jenem Standpunkt, von dem aus wir das Getriebe zwar nicht immer mit billigendem, aber doch mit verstehendem Blick anschauen und unsere Altvorderen nach ihrer Überzeugung, nach dem Licht, das ihnen ward, beurteilen können. Hier bietet sich der Däne Grönbech als Führer, und zweifellos führt er gut.

Friede, d. h. die auf dem festen Boden der Verwandtschaft ruhende Sicherheit, im engsten Bunde damit Ehre, ohne die es für den einzelnen wie für die Sippe keine Lebensmöglichkeit gibt, und Heil, jene geheimnisvolle Kraft oder Schicksalsmacht, von der alles Gelingen kommt, sind den Germanen die Voraussetzungen menschenwürdigen Daseins. Durch Beleidigungen und Verdemütigungen, durch Tötung eines Sippengliedes wird der einzelne wie die Sippe im vollsten Sinne des Wortes gekränkt, und wenn die Kränkung nicht durch Buße gesühnt wird, muß sie mit dem Blute des Schuldigen oder seiner Sippe geheilt werden. Auch die Anschauungen über das sichere Menschen- und das unsichere Riesenland, über Tod und Fortleben wollen von hier aus begriffen werden. Verständlich wird uns das Leben und Handeln der alten Germanen, doch wäre es unseres Erachtens falsch, die hier gewonnenen Erkenntnisse durch unbeschränkte Anwendung auf das reiche, bunte Menschenleben totzureiten und jede andere Erklärung auszuschließen. Aber zweifellos ist Grönbech ins Innere der Germanenseele vorgedrungen.

G. Lehmacher S. J.

## Biographie

1. Johannes von Capestrano. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche. Von Joh. Hofer. 8° (695 S.) Innsbruck 1936, Tyrolia. M 25.-
2. Savonarola. Eine Untersuchung über das Gewissen. Von Ralph Roeder. 8° (351 S.) Wien 1936, Fischer. M 4.80
3. Calvin. Der Mensch - die Kirche - die Zeit. Von Imbart de la Tour. 8° (477 S.) München 1936, Callwey. M 8.50, geb. M 10.-
4. Thomas Morus. Von H. Bremond. Hrsg. und übers. v. J. M. Höcht u. v. d. Wehd. 2. Aufl. Mit 24 Bildern. 8° (303 S.) Regensburg 1936, Habbel. M. 2.85, geb. M 4.-
5. P. Marcus von Aviano O. M. Cap. Einführung in seine Korrespondenz. Von M. Heyret. Bd. I. 8° (365 S.) München 1937, Kösel. Geb. M 10.-

Ist es Zufall, daß unsere Zeit so angelegentlich die großen Gestalten der Vorzeit wieder aufruft? - Jedenfalls drängen sich auf dem Büchermarkt die Biographien, und viele sind unleugbar wertvoll, vor allem durch ihre Form. Es bestätigt sich aber auch hier, daß durch die großen Persönlichkeiten sich ganze Zeitalter erhellen. Wir führen hier einige Bücher vor, die sich mit Männern jener Zeitenwende befassen, in der die Kirche und das Abendland den schicksalsschweren Übergang vom zusammenbrechenden Mittelalter zu einer neuen noch schwereren Zeit erlebten.

1. Hofers Leben des großen Wanderpredigers mutet in der Reihe der »modernen« Biographien eigentlich sehr unmodern an. Wir sind es kaum noch gewohnt, daß ein Buch aus unverdrossener Arbeit eines Forscherlebens mühsam bis zur Vollendung ersteht und nun dem Leser zumutet, diese Arbeit ernsthaft mitzuvollziehen. Aber die Lesung wird jeden lohnen, dem es auf gründliche Bildung ankommt. Was Pastor vor fünfzig Jahren in seiner Papstgeschichte als dringende Forderung der Geschichte anmeldete, ist erfüllt. Wir kennen jetzt das bewegte Leben des feurigen Franziskaners (1386 bis 1456); ein Mensch von Fleisch und Blut steht vor uns, und doch ein Heiliger. Als Freund und Berater dreier Päpste, Martins V., Eugens IV., Nikolaus' V., nimmt er teil an den Kämpfen um das Konzil von Basel und an der Einigung mit den Griechen auf dem Konzil von Florenz. Sein Einfluß geht bis zu den Fürstenhöfen von fast ganz Europa. Mit seinem älteren Freunde, dem hl. Bernhardin von Siena, ist er der Wegebereiter der Observanz im Franziskanerorden und hat so durch die Erneuerung dieser Großmacht im mittelalterlichen Kirchenleben der dringenden Kirchenreform vorgearbeitet. Die Wanderpredigten, die ihn durch Italien, Österreich, Mitteldeutschland, Mähren, Böhmen, Polen, Ungarn führten, lösten je länger je mehr religiöse Volksbewegungen aus. In den letzten Lebensjahren des Heiligen stand die Zurückführung der Böhmen zur kirchlichen Einheit als das große Ziel vor seiner Seele. Die Not und die Tragik der böhmischen Kirche, in die schon die Schatten der Reformation vorausfallen, steigen erschütternd auf. An heldenhaftem Eifer hat es Capestrano nicht gefehlt, aber die nationalen Widerstände waren stärker. Würde eine überlegenere Klugheit, als sie dem stürmischen Kämpfer für die Kirche eigen war, zum Ziel gelangt sein? Die letzten Jahre des Greises verzehren sich in der Kreuzzugspredigt gegen den Türken. Belgrads Rettung ist recht eigentlich sein Werk (1456).

2. Vier Jahre vor dem Tode Capestrans wurde Savonarola geboren (1452-1498). In dem Halbjahrhundert, das sein Leben füllte, ist die Kirche des späten Mittelalters und vor allem das Papsttum der Renaissance nicht nur tiefer in ihr herabdüsterndes Schicksal hineingeschritten; Savonarolas Leben ist durch diesen Schicksalsgang von Kirche und Papsttum aufs tiefste berührt. Mit dem prophetischen Zorn seiner heißen Seele hat er sich dagegen stemmen wollen. Dabei geriet er in jene tragische Verstrickung, die noch heute die Menschen in Leidenschaft für oder gegen ihn Partei nehmen läßt. War er der gottgesandte Prophet, der das kirchliche Gewissen zu Rom in den Tagen eines Alexander VI. wecken, der das Florenz der Medici zum Vorort strengster Gottesherrschaft umwandeln sollte? War er ein Schwärmer, getäuscht und sich selbst täuschend? Roeders Buch bringt zu diesen Fragen nicht eigentlich neuen Stoff. Es geht ihm darum, verständlich zu machen, wie der Prior von San Marco fast zwangsläufig zu seiner erschreckenden Höhe, aber auch zu seinem Sturz kam. Das wird mit psychologischer Meisterschaft

und dramatischem Geschick durchgeführt. Nur über das, was das Buch im Untertitel verspricht, erfährt man nicht viel: »Eine Untersuchung über das Gewissen«. Oder meint der Verfasser, »alles verstehen heißt, alles verzeihen?« Immerhin ist es eine unerläßliche Voraussetzung zur Lösung der Gewissensfrage im Leben des großen Dominikaners, zumal in seiner Gehorsamsweigerung gegenüber dem Papst Alexander VI., daß man nicht nur die »Umstände« kennt, sondern viel mehr noch die Mächte seiner Seele. Das Buch ist jedenfalls geeignet, den Blick weiter Kreise auf diese einzigartige Gestalt zu ziehen, in der so viel edles Ringen um die Reform der Kirche aufleuchtete, obgleich umdüstert von Tragik, die in der Zeit lag, aber auch aus dem Innern des leidenschaftlichen Predigers stieg.

3. Ein Lebensbild Kalvins (1509 bis 1564), von einem Meister der Geschichtsforschung und auch der Darstellung entworfen. Nicht nur der kirchengeschichtlich angeregte Laie, auch der Geschichtler wird zu dem Buch greifen. Denn trotz aller Literatur über den französischen Kirchenneuerer steht man vor seiner Persönlichkeit wie vor einem undurchdringlichen Rätsel. Als Theologe der Herold der unerbittlichen Herrschermacht Gottes und der unbedingten Vorherbestimmung des Menschen zum Himmel oder zur Hölle; als Mensch der kalte, berechnende Eifer in Person; als Organisator des Kirchenwesens der rücksichtslose Wille, der allen Widerstand niederzwingt. Wie ganz anders als Luther und auch Zwingli, die mit ihrer quellenden Natürlichkeit die Herzen weckten! Und doch hat Kalvin an dauerndem Einfluß in der sichtbaren Welt sie alle übertroffen. Und nicht nur im äußern Erfolg. Ungezählte Menschen hat er in den Bann seiner religiösen Ziele gezogen. Wie war das denkbar? Da ist es weder mit verehrender Inbrunst noch mit kämpferischer Ablehnung getan. Wohl noch nie ist das Geheimnis Kalvin so behutsam und so verständig aufgedeckt worden wie in diesem Buch – soweit es menschenmöglich ist. »Ein überlegenes Genie, eine Stärke des Willens, der nur die Geschmeidigkeit des Geistes gleichkommt, eine unvergleichliche Organisationsbegabung, die unbeugsame Starrheit des Starken, der, die Augen auf sein Ideal gerichtet, ihm fest und sicher entgegengeht, unbeirrt von den Rechten, die er niederstampft, von den Menschenleben, die er zerbricht: das ist Kalvin« (S. 171). Kalvin ist ein Mann des religiösen Gedankens und der religiösen Tat gewesen. Wie konnte sein strenger, düsterer Gottesbegriff, der nur wenig von dem milden Licht Christi erhellt ist, die Herzen bezwingen? – Wir Katholiken müssen traurig sagen: Es wäre nie geschehen, wenn damals die Fülle und Tiefe katholischer Lehre nicht allzu sehr verschüttet gewesen wäre. In dem Zerfall des kirchlichen Lebens konnte Kalvins Christentum als das Klarere, Mächtigere, Reinere erscheinen und viele Ernste an sich ziehen. Wie Luther war auch Kalvin eine Gewissenserforschung für die Katholiken; wenn man Imbarts Buch besinnlich liest, kann er es noch heute sein.

Der zweite Teil bringt ein überlegen gezeichnetes Bild der religiösen Bewegung Frankreichs vor der Bildung der kalvinischen Kirche, der dritte Teil den Einbruch des Kalvinismus. Dem Durchschnittsleser liegt diese Frühgeschichte des französischen Protestantismus ferner; aber für das Verständnis der Reformation als einer Volksbewegung im allgemeinen und des Siegeszuges des Kalvinismus im besondern ist hier eine ungewöhnliche Hilfe geboten.

4. Man kann nicht sagen, der hl. Thomas Morus sei die katholische Gegenfigur zu Kalvin; da müßte man sich schon zu dem liebenswürdig strahlenden Franz von Sales wenden, der als theologischer Führer das katholische Ideal im Angesichte des Kalvinismus so anziehend verkörperte. Aber der englische Lordkanzler, Gelehrte und Martyrer, ist doch ein glaubhafter Zeuge für die Kraft seiner Kirche in der Stunde, da sie auch in England auf Leben und Tod bekämpft wurde. Von dem herzgewinnenden Zauber dieses Heiligen inmitten des Weltlebens ist in dieser Zeitschrift schon wiederholt die Rede gewesen. Wir zeigen mit Befriedigung die zweite Auflage von H. Bremonds geistvoller Biographie an. Ohne auf die wissenschaftlichen Erkenntnisse des letzten Menschenalters einzugehen, aber auf eine genügende Kenntnis der Quellen gestützt, hebt sie den einzigartigen Reiz dieses wundervollen Menschen mit der sicheren Kunst hervor, die wir seitdem an H. Bremond haben bewundern lernen. Wenn Thomas Morus eine so hohe Sendung für den Katholiken der heutigen Stunde hat, wie der Heilige

Vater es bei der Heiligsprechung sagte, so kann dieses feingeistige religiöse Buch einen wesentlichen Dienst dabei tun.

5. Mit dem Kapuziner Marco d'Aviano (1631–1699) haben wir eine der eindrucksvollsten Gestalten der katholischen Barockzeit. Die Kirche hat sich nach furchtbaren Stürmen wiedergefunden, hat auf dem eingeengten Raum und mit den geschmälerten Kräften ein reiches religiöses Leben geweckt und gestaltet; sie hat überdies eine katholische Kultur von prächtiger Farbenfülle aufgebaut, die letzte katholische Einheitskultur überhaupt. Zumal Süddeutschland und Österreich sahen ihre schönste Blüte. Aus dieser Welt und ihrem Geist sind auch die glorreichen Türkenkriege hervorgegangen, die die Ehre der europäischen Christenheit wiederherstellten und Österreich zu seiner Größe führten. In dieser Welt steht der demütige und große Kapuziner aus dem Venetianischen. Nicht unähnlich dem gewaltigen Kapistran, ist er ein »Politiker aus dem Glauben«, wie ihn freilich nur eine so glaubensfreudige Zeit noch ertrug. Marco d'Aviano ist mit seinem Wort und seinem Gebet die Seele im Feldlager des Entsatzheeres vor Wien und in den weiteren Türkenkriegen. Immer aber, in Kriegs- und Friedenstagen, blieb er der begeisterte und freimütige Anwalt der Sache Gottes vor den Mächtigen der Erde. Ein ausgedehnter Briefwechsel legt noch heute davon Zeugnis ab. Es sind wertvolle Dokumente zur Zeit- und Kirchengeschichte. M. Héyret, die uns schon die wertvolle Biographie des Kapuziners schenkte, legt von den geplanten 5 Bänden den ersten vor: Briefe an hohe kirchliche Würdenträger, Priester und Ordensleute. Sie sind ganz oder im Auszug wiedergegeben und mit Erläuterungen versehen. Schon hier erkennt man den erstaunlichen Wirkungskreis des heiligmäßigen Ordensmannes und das unbegrenzte Vertrauen, das er genoß. Noch anziehender wird Band II werden, der den Briefwechsel mit Kaiser Leopold bringen soll. E. Böminghaus S. J.

Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi. Von Dr. P. Hilarin Felder O. M. Cap. 4., unveränderte Aufl. 8° (445 S.) Paderborn 1935, Schöningh. Kart. M 6.50, geb. M 8.–

Das Buch will Franziskus in den Zügen umschreiben, die, verglichen mit dem, was bis dahin war – die späteren Ordensstifter werden nicht berührt –, seine Einmaligkeit ausmachen. Die kürzeste Formel, die aber im Buch nicht mit diesen Worten gegeben wird, wäre wohl der freifrohe pazzo der Liebe Christi, die wahrhaft einfältige, kommentarlose und abstrichlose Erfassung Christi. (Der Ignatius des Exerzitienbüchleins würde ihn darin voll verstehen.) Von anderer Seite war die Liebe um Gott als Vater zum Sammlungs- und Ausstrahlungspunkt seines Wesens gemacht worden. Aus Felders umfassender Arbeit gewinnt man diese Auffassung nicht. Von der Buchstabenenge älterer Franziskuskreise hält Felder Abstand. Es genügt ihm aber auch nicht die Enge eines bloß herzlichen Wohlwollens. Dieses Salzkorn muß zerbissen werden, es muß ins ganze Verstehen und Streben eingehen, dann erst vermag das Herz sein stärkstes Erbeben zu fühlen. Man darf füglich die Orden des Heiligen um ein solches Gut und ein solches Buch beneiden. Schmerzlich werden es viele empfinden, daß der Verlag für das schöne Bild von Baumhauer keinen besseren Platz fand als den Schmutzumschlag.

S. Nachbaur S. J.

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

*(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)*

Acken, B. van, S. J., Rechtes Verstehen. Eine praktische Hilfe zum besseren Verständnis der Menschen und ihrer Handlungen. kl. 8° (78 S.) Kevelaer 1937, Butzon & Bercker. Kart. 1.20 M.

Allgeier, A., Biblische Zeitgeschichte, in den Grundlinien dargestellt. gr. 8° (XX u. 328 S. u. 8 Tafeln) Freiburg 1937, Herder. 8.20 M.; geb. 9.60 M.

Caritas und Jugend. Junge Gemeinde rückt nach. Caritaswege junger Christen. gr. 8° (52 S.). Freiburg 1937, Werthmannhaus.

Dietrich, R., Die Ethik Wilhelm Diltheys. [Abhandlungen aus Ethik und Moral. 13. Bd.] gr. 8° (168 S.) Düsseldorf 1937, Schwann. Kart. 3.60 M.

Folliet, J., Morale Sociale. 2 Bände. kl. 8° (156 u. 164 S.) Paris 1937, Bloud et Gay. Zus. 24 Fr.

Geimer, M., Der Kölner Domchor und die rheinische Hochgotik. gr. 8° (173 S. mit 76 Abb.) Bonn 1937, Hanstein. Kart. 7.80 M.

Gensert, G., S. J., Liebe Deine Kirche. 12° (48 S.) Mainz 1937, Lehrlingshaus-Druckerei. —.50 M.

Grentrup, Th., Volk und Volkstum im Lichte der Religion. gr. 8° (VI u. 195 S.) Freiburg 1937, Herder. 2.50 M.; geb. 3.60 M.

Guardini, R., Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie. kl. 8° (134 S.) Leipzig 1937, Hegner. Geb. 4.50 M.

Guitton, G., S. J., Saint Jean-François Régis. 8° (630 S.) Paris 1937, Editions Spes. 40 Fr.

Haugg, D., Wir sind dein Leib. Die urchristliche Botschaft vom Corpus Christi mysticum in ihrer Wesensfülle und Bedeutung. kl. 8° (215 S.) München 1937, Kösel & Pustet. Kart. 3.20 M.

Hoffmeister, J., Dokumente zu Hegels Entwicklung. 8° (XII u. 476 S.) Stuttgart 1936, Frommann. 10 M.

Huwyler, S., Das Luzerner Schultheater von 1579 bis 1800. Eine schul- und theatergeschichtliche Untersuchung. gr. 8° (70 S.) Luzern 1937, Schüpfheim.

Jaspers, K., Descartes und die Philosophie. 8° (104 S.) Berlin 1937, De Gruyter & Co. Geb. 4.80 M.

Kosch, W., Das Katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon. 24. Lieferung. Lex. 8° (160 Sp. u. 4 Tafeln) Augsburg 1937, Haas & Co. 3.60 M.

Lippert, P., S. J., Die Sakramente Christi. [Credo, VI. Bd.] 4. Aufl. 12° (128 S.) Freiburg 1937, Herder. Kart. 1.50 M.; geb. 2.40 M.

— Die sieben Worte Jesu am Kreuz. 2. Aufl. (11 S. u. 7 Tafeln) Freiburg 1937, Herder. Kart. 2.20 M.

Negro, S., Der unbekannte Vatikan. Aus d. Italienischen von L. Mathar. 8° (373 S. u. 35 Bilder) München 1937, Kösel & Pustet. Geb. 6.50 M.

Olgiati, F., La filosofia di Descartes. gr. 8° (XVI u. 577 S.) Mailand 1937, Vita e Pensiero. 40 L.

Padovani, U. A., La filosofia della religione e il problema della vita. gr. 8° (IX u. 263 S.) Mailand 1937, Vita e Pensiero. 25 L.

Peterson, E., Zeuge der Wahrheit. kl. 8° (94 S.) Leipzig 1937, Hegner. Geb. 4.50 M.

Schreiber, G., Die Sakrallandschaft des Abendlandes. gr. 8° (40 S. u. 4 Tafeln) Düsseldorf 1937, Schwann. Kart. 1.30 M.

Smits, Cr., u. andere, Natuur en Bovennatuur. [Collectanea Franciscana Neerlandica III, 7.] gr. 8° (IV u. 108 S.) Herzogenbusch 1937, Teuling. 2 Fl.

Strunz, F., Theophrastus Paracelsus. Idee und Problem seiner Weltanschauung. 2. Aufl. 8° (214 S.) Salzburg 1937, Pustet. 5.40 M.; geb. 6.60 M.

Università Cattolica del Sacro Cuore, Cartesio nel terzo centenario del Discorso del Metodo. gr. 8° (XII u. 807 S.) Mailand 1937, Vita e Pensiero. 75 L.

Vom inwendigen Reichtum. Texte unbekannter Mystiker aus dem Kreise Meister Eckharts. kl. 8° (152 S.) Leipzig 1937, Hegner. Geb. 5.50 M.

# Anzeigen


## Empfehlenswerte Erziehungs- und Bildungs-Anstalten, Institute usw.

Haushaltungsschule und Internat
**St. Maria der Englischen Fräulein**
Aschaffenburg, Obernauerstraße 48
Staatl. anerk. — Semesterbeginn 15. April u. 15. Okt. — Die Schule gliedert sich in Grundkurs u. Aufbaukurs z. prakt. Ausbildung in Küche, Haushalt u. Nadelarbeit, dazu gesellschaftl. u. einfache wissenschaftl. Fortbild. Prosp. durch die Oberin. Daselbst auch Erholungs- u. Dauerheim.

**Institut St. Maria der Engl. Fräulein**
Bensheim
Bergstraße
Studienanstalt
Abitur
Werkabitur
Hausfrauenschule.

**Eltern**
berücksichtigt bei der Ausbildung Eurer Kinder in erster Linie unsere katholischen Erziehungsanstalten!

## Katholisches Deutschtum in den Vereinigten Staaten von Amerika

*Ein Querschnitt von* **Georg Timpe.** *Der katholischen deutschen Presse in den Vereinigten Staaten zu ihrem 100jährigen Bestehen gewidmet vom Reichsverband für die katholischen Auslanddeutschen. (Volksdeutsche Quellen und Darstellungen IV.) 8° 256 Seiten. 4.80 M.; Leinen 6 M.*

Wir erfahren von echt amerikanischen Schicksalen und Entwicklungen und von der tragenden schöpferischen Kraft der Stillen im katholischen deutschamerikanischen Volk. Nicht zuletzt aber hören wir von den ununterbrochen strömenden Reserven aus der Heimat u. von der Sehnsucht der fernen deutschen Menschen zur angestammten Scholle. Viele photographische Wiedergaben verstärken den Eindruck der Unmittelbarkeit.

Durch alle Buchhandlungen

**VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU**

# Meß-Weine
## von Mosel und Rhein

Verlangen Sie kostenfrei ausführliches Angebot

**Franz Astor Nachf.** Astoria Weinkellerei, **Bernkastel-Kues a. d. Mosel**



SLEUMER

## Deutsch-Kirchenlateinisches Wörterbuch

Mit Anhang:
**Die Stammzeiten d. unregelm. Verben**
8°, 276 S. RM. 5.50
(Soeben erschienen)

*

Mit kirchl. Druckerlaubnis. Handliches u. zuverlässiges Nachschlagewerk für den Verkehr mit vorgesetzten Behörden, für den Gebrauch des Glaubensboten im Ausland. Neulateinische Begriffe zumeist aus kirchl. Vorlagen sind aufgenommen, ebenso wurden Tauf- und Sterbebücher für Berufsbezeichnungen herangezogen, um ein Wörterbuch der lat. Umgangssprache zu schaffen.

FERD. DÜMMLERS VERLAG · BERLIN


**Entbehrungen für die Existenz der Gemeinschaft zu tragen, das ist die Krönung allen Opfersinns.**
*I. 7*


FOR ALL INTERESTED IN INDIA

## The New Review

edited and published monthly
**by the Jesuit Fathers in Calcutta,**
supplies the ideal general information.

**Select Contents:** The National Congress — Asoka — Christ in a Purâna — The Meaning of Mahatma Gandhi — Hindi Quakers — Gopal Krishna Devadhar — Cherian Mapilai Kattakayam — The Cession of Bombay.

**Rates of subscriptions:** 1 month: RM. 1.50; 6 months: RM. 6.50; 1 year: RM. 11.—; 2 years: RM. 20.—. 25% concession on specimen copies and previous years (1935—1936).

Office in Germany:
**Verlag Herder • Freiburg im Breisgau**


Auf die diesem Hefte beiliegenden Prospekte des **Verlags Herder, Freiburg i. Br.** und des **Rita-Verlags, Würzburg,** wird besonders hingewiesen.

Der Verlag.

**Werben Sie für die „Stimmen der Zeit" bei Ihren Bekannten!**


*„. . . Ein Werk, das nicht nur gelesen und studiert, sondern auch meditiert sein will. . . ."*
*(Neue Augsburger Zeitung.)*

Peter Wust

## Ungewißheit und Wagnis

317 Seiten
Leinen RM. 6.80, broschiert RM. 5.70

„Dieses Buch gehört zu den seltenen, deren Existenz erleben zu dürfen einen auch in bedrohter Daseinsstimmung freut. Es ist von einer ganz großen existentiellen Tiefe und einer göttlich erleuchteten Weisheit. Man erlebt die letzte metaphysische Erschütterung des menschlichen Raumes als unentrinnbare Gelegenheit, aber auch die unendliche Sicherung, die Geborgenheit in der Ungeborgenheit vom göttlichen Raum her in dem Glaubenswagnis der Glaubenshingabe, in dem höchsten menschlichen Ethos, dem Ethos der kindlichen Gelassenheit. Dem geistig und religiös nach der Tiefe drängenden Menschen wird dieses Buch ein Erlebnis werden."
(Seele, Regensburg.)

*Verlangen Sie ausführlichen Prospekt in Ihrer Buchhandlung*

VERLAG ANTON PUSTET - SALZBURG - LEIPZIG



WICHTIGE NEUERSCHEINUNG

Dr. Karl Eder

## Deutsche Geisteswende
### zwischen Mittelalter und Neuzeit

Band 8 der „Bücherei der Salzburger Hochschulwochen". 198 Seiten. Leinen RM. 5.40, broschiert RM. 4.40

In diesem Buch wird die ereignisreichste vielfältige Zeit der abendländischen Geschichte, der Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit dargestellt. Die einander überstürzenden Wogen dieses Zeitkatarakts, die den Blick der Historiker verwirren und immer wieder zu einseitigen Deutungen Anlaß geben, werden von Eder mit klarem Blick gesondert und in ihren wechselseitigen Durchdringungen dargestellt. Darin möchten wir ein Hauptverdienst dieses Buches erblicken, daß es die Fülle mit der Klarheit, die Farbigkeit mit der Gegliedertheit zu vereinen vermag.

*Verlangen Sie ausführlichen Prospekt und kostenlose Zusendung unserer Hauszeitschrift „Die Bücherbarke" in Ihrer Buchhandlung.*

VERLAG ANTON PUSTET - SALZBURG - LEIPZIG



Stimmen der Zeit, herausgegeben von Theo Hoffmann S. J. in Verbindung mit Engelbert Kirschbaum S. J., Anton Koch S. J., Josef Kreitmaier S. J., Jakob Overmans S. J. Schriftwaltung: Theo Hoffmann S. J., München 2 NO, Veterinärstraße 9. — Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg i. Br. — D.-A. 3. Vj. 1937: 7213 Stück. — Zur Zeit gilt Preisliste Nr. 3. — Druck und Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Freiburg i. Br.

# Auf dem Felsen Petri

## Geschichtstheologische Reflexionen

von Engelbert Krebs

Vor vielen Jahren sagte mir einmal Goetz Briefs, der bekannte Soziolog und Volkswirtschaftler von Freiburg, Berlin und (heute) Georgetown University, es sei Zeit, der unchristlichen Geschichtsphilosophie, insbesondere der in ihren Wirkungen so verhängnisvollen materialistischen Geschichtsauffassung des Marxismus, eine überzeugende Darstellung der katholischen Geschichtsphilosophie entgegenzustellen. In einem kleinen Kreis antwortete ich dieser Aufforderung nach längerer Zeit mit einem Vortrag über die Grenzen der Geschichtsphilosophie und die Notwendigkeit der Geschichtstheologie. Seitdem habe ich in seminaristischen Übungen und in kleineren Vorlesungen Grundgedanken der Geschichtstheologie aus der Heiligen Schrift, besonders aus dem hl. Paulus, aus den Kirchenvätern, aus Dante und Otto von Freising, gerne vorgetragen und immer mehr erkannt, wie wichtig es für unsere von Geschichtsdeutungen widersprechendster Art verwirrte Zeit ist, daß wir, als offenbarungsgläubige Menschen, die Geschichte im Lichte der Offenbarung sehen lernen und sie andern zu verstehen geben. Denn tatsächlich ist und bleibt »Gott in der Geschichte« doch der entscheidende Machtfaktor, und aus seiner Offenbarung allein lassen sich Sinn und Ziel alles geschichtlichen Werdens und Vergehens wirklich verstehen. Mit dem Buch von Anton Schütz, »Gott in der Geschichte« (Salzburg-Leipzig 1936), mit Josef Höfers katholischer Besinnung an der Lebensanschauung Diltheys, die er unter dem Titel »Vom Leben zur Wahrheit« (Freiburg 1936) veröffentlicht hat, mit Bauhofers Buch »Das Geheimnis der Zeiten, christliche Sinndeutung der Geschichte« (München 1935) mit Erik Petersons Studie »Der Monotheismus als politisches Problem« (Jakob Hegner, Leipzig 1935), sind bedeutsame Ansätze gemacht, uns Gegenwärtigen die Geschichte im Lichte der Offenbarung verständlich zu machen, und Franz Sawickis »Geschichtsphilosophie« in der Kösselschen philosophischen Handbibliothek (Bd. 2 München 1920) gibt diesen theologischen Deutungen den philosophischen Unterbau.

Die folgende Studie will nur einen einzigen Gedanken aus der christlichen Offenbarung herausheben, durch den klärendes und beruhigendes Licht auf die Geschichte fällt, klärend für die Beurteilung der Vergangenheit, beruhigend für die Beurteilung der Gegenwart: den Gedanken vom Felsen Petri.

Ist es richtig, die Weissagung von der Unzerstörbarkeit der Kirche auf dem Felsen Petri nur so zu verstehen, daß diese Weissagung für die Kirche überhaupt

gelte, nicht aber für einzelne Provinzen der Kirche, oder haben wir aus der Geschichte selbst, wenn wir sie einmal im Lichte dieses Wortes überprüfen, nicht eine andere, ernstere und tröstlichere Erkenntnis zu gewinnen? Man weist zum Beweis für die erstgenannte Auffassung des Verheißungswortes Matthäus 16, 18 gerne auf die Zerstörung lebensvoller, mächtiger Kirchenprovinzen hin, auf Ägypten, das unter dem Leuchten der alexandrinischen Schule und des alexandrinischen Patriarchates eine herrliche Blütezeit kirchlichen Lebens erfuhr, auf Kleinasien und die kappodokischen Väter, auf Syrien und Konstantinopel und die Sänger und Lehrer dieser Kirchen, auf Nordwestafrika mit seinem großen hl. Cyprian, seinem noch größeren hl. Augustin und seinem mächtigen Primas Aurelius von Karthago, auf die Kirche Englands, die uns Deutschen durch St. Bonifatius und seine Genossen so viel Leben gebracht hat, auf die erstaunlichen Anfänge kirchlichen Heiligenlebens in Indien, China und Japan und auf die überall in diesen Ländern eingetretene Zerstörung der Kirche bis auf kleine Reste. Und man entnimmt aus diesen Hinweisen den Gedanken: Nur die Kirche als Ganzes ist unzerstörbar, die Kirche im einzelnen Land hat keine Gewähr der Unzerstörbarkeit.

Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß eine Verheißung, wie die von der Unzerstörbarkeit der »Kirche auf dem Felsen Petri« die Aufforderung in sich schließt, einmal, rückschauend auf fast zweitausend Jahre der Erfüllung dieser Verheißung, zu prüfen, wie denn die zerstörten Provinzen des Gottesreiches im einzelnen noch auf den Fundamenten dieses Felsendomes standen, ob ihre Verbindung noch eine feste war oder ob nicht gerade die Lockerung dieser Verbindung mit Rom zeitlich so mit der Anbahnung ihrer Zerstörung zusammentrifft, daß gerade darin ein Fingerzeig für das Verständnis dieser geschichtlichen Katastrophen gegeben ist.

Am 12. Dezember 1452 wurde in der Sophienkirche zu Byzanz in Gegenwart des Kaisers vom Patriarchen Isidor das Unionsdekret von Florenz vom 6. Juli 1439 verkündigt. Warum so spät? – Es war diese letzte Einigung Ostroms mit Westrom ebenso ein Produkt der Angst gewesen wie die Union vom Jahre 1274. Diese hatte nur wenige Jahre gedauert, die von Florenz war überhaupt noch nicht feierlich in Byzanz verkündet, da fielen schon der Erzbischof von Herakleia und der Bischof von Trapezunt, unter bitterer Klage über die geleistete Unterschrift von Florenz, öffentlich von der Union ab und der vor der Unterschrift aus Florenz abgereiste Metropolit von Ephesus, Markos Eugenikos, war bald die Seele des offenen und immer weiter um sich greifenden Widerstands von Klerus und Volk gegen die Union. So hatte denn auch die späte, von der Türkennot erpreßte Verkündigung in der Sophienkirche im Dezember 1452 keinen Widerhall in der Ostkirche gefunden, und während in der Hagia Sophia Gelöbnisse gemacht wurden, zogen Mönche und Nonnen in Scharen durch die Straßen und stießen lärmend ihre Verwünschungen gegen die Lateiner aus. Die Sophienkirche galt den von den Mönchen fanatisierten Massen als entweiht durch die Union, die Sakramente der unionsfreundlichen Priester verschmähte man selbst auf dem Sterbebett, und der oberste kaiserliche Beamte, der Großherzog Lukas Notaras,

»sprach das für einen Staatsmann verhängnisvolle Wort: Lieber den Turban des Sultans in der Stadt als die Tiara des Papstes!« (Mohler, Kardinal Bessarion I [Paderborn 1923] S. 271). Die furchtbare Erfüllung dieses aus dem Romhaß geborenen Wortes bezahlte Notaras mit der gräßlichen Niedermetzelung seiner ganzen Familie vor seinen Augen beim Siegesmahl des Sultans und schließlich mit der eigenen Ermordung im Festsaal.

Wenn eine seit Jahrhunderten genährte, nur ab und zu durch Synoden auf kurze Zeit und unter dem Druck politischer Sorgen gedämpfte antirömische Gesamtstimmung unmittelbar vor dem Einbruch des Verderbens noch so haßerfüllt sich zeigen konnte, dann muß es uns nicht wundern, daß im Ostreich von Byzanz die Verheißung von der Unzerstörbarkeit der Felsenkirche gegenstandslos wurde. Diese Kirche der mächtigen Patriarchen von Alexandria, Antiochia, Jerusalem, Bzyanz hatte so viele Rangstreitigkeiten unter sich und mit Rom, so viel Staatskirchentum und antirömische Politik hinter sich, daß die innere Lösung von Rom viel älter war, als man gewöhnlich glaubt. Nicht Photius und Michael Caerularius haben den Bruch mit Rom herbeigeführt. Die innere Loslösung der byzantinischen Kirche hatte schon 484–519 ein fünfunddreißig Jahre dauerndes Schisma bewirkt, und alle späteren Einigungen haben den antirömischen Geist aus den die Verantwortung tragenden Kreisen des Ostens nicht mehr bannen können. Daß die einst als Geistesmacht führende Ostkirche im Laufe der Jahrhunderte dem Ansturm der Araber, der Türken, der Bolschewisten erliegen mußte, das ist für den ernsten Betrachter der Verheißung Christi an Petrus nicht unverständlich. Denn auch die Geschichte der Unionsbestrebungen mit Rußland weist bis in die Neuzeit ähnliche Verhärtungen im Geist des Schismas auf, wie sie in Byzanz uns begegneten, und so mußte denn auch die Kirche dieses gewaltigen Reiches, weil sie ganz auf den Kaiser anstatt auf den Felsen Petri sich stützte, den Weg aller Menschenmacht gehen und mit dem Kaisertum in Trümmer sinken. Die Kirche Polens aber, die allen grausamen Unterdrückungsversuchen und Verführungsversuchen Rußlands in unerschütterlicher Romtreue ihren katholischen Glaubensmut entgegensetzte, blieb unzerstörbar beim Fall des russischen Kolosses und bildet heute östlich von Deutschland das stärkste geistige Bollwerk gegen die bolschewistische Gottlosenbewegung.

Was aber ist mit den hoffnungsvollen Anfängen der Kirche in Indien, China und Japan? Hat nicht Franz Xaver in heiliger Romtreue seine Mission in Japan begonnen, sind nicht Indien und China in treuer Verbundenheit mit Rom missioniert worden? Gerade das Schicksal der Martyrerkirche in Japan und China wirft schmerzvolle Fragen auf. Aber auch hier gibt es in der Geschichte selbst Hinweise, die zu beachten sind. Es ist bekannt, wie anziehend für den im Osten lebenden Europäer bald die fernöstliche Kultur wirkt. Die Begeisterung eines Marco Polo im 13. und eines Levkadio Hearn im 20. Jahrhundert sind literarische Zeugnisse für diese mächtige Anziehungskraft des fernöstlichen Lebens. Der Chinese hat dafür das Sprichwort: Alle süßen Wasser fließen in das Weltmeer, aber immer bleibt das Weltmeer Salzwasser. Viele Völker bemächtigten sich im Laufe der

Zeiten des Regimentes in China. Aber alle wurden sie kulturell von China verschlungen. So drohte auch den katholischen Missionaren der alten Zeit das Verschlungenwerden vom Geiste Chinas und Japans. In all diesen Ländern aber herrschte in der Zeit der christlichen Missionierung eine solche Verbindung von Kult und Staatsmacht, daß bei einer Massenbekehrung durch christlich gewordene Staatsoberhäupter die Gefahr des Staatskirchentums und damit einer Entwicklung im Sinn des byzantinischen und russischen Cäsaropapismus sehr nahegerückt war. Wäre der Ferne Osten in solcher Weise der Kirche angegliedert und dann, bei der riesigen damaligen Entfernung dieser Länder vom Sitze des Papstes, allmählich in das Schisma hineingewachsen, dann hätte das staatskirchliche schismatische Kirchenwesen von der Grenze Polens bis zum Pazifik und dem darin ruhenden Inselvolk der Japaner einen Block gebildet, der dem übernatürlichen Gottesreich der echten Kirche Christi viel härteren Widerstand entgegengesetzt hätte, als ihn das heute in seiner innern Krise befindliche Heidentum dieser weiträumigen Länder dem Missionseifer der von Rom entsandten Glaubensboten entgegenstellt. Dazu kommt noch ein anderer Gedanke. Man mag über den Ritenstreit denken, wie man will. Das eine ist sicher: er hat zwischen den Papst und die ritenfreundlichen Missionare des Ostens eine Kluft gelegt, die bei dem damals sehr langsamen Brief- und Personenverkehr zwischen diesen Missionsländern und Rom immer tiefer wurde. Die Missionare beklagten sich, daß man in Rom die Lage gar nicht kenne und darum ganz unzutreffende Entscheidungen gebe, die man einfach nicht zu befolgen brauche. Der Papst hinwiederum hatte Grund, sich über solchen, wenn auch aus reinem Eifer stammenden Ungehorsam zu beklagen.

Kurz: die frühzeitig begonnene Missionierung des Fernen Ostens konnte wohl zunächst zu einer mit Martyrerkränzen sich schmückenden jungen Kirche führen, in der das Blut der Martyrer der Same für spätere Ernte werden konnte. Aber für den Aufbau einer wachsenden Kirche auf dem Felsen Petri war die Zeit noch nicht gekommen, einmal, weil diese Oststaaten noch zu fest und unerschüttert in ihrer eigenen anziehungskräftigen Kultur ruhten, und dann, weil bei dem damaligen Weltverkehr eine lebendige Verbindung mit dem Felsen Petri rein technisch zu schwierig war[1]. So wurden denn diese beginnenden Kirchen als blutvolle Samenkörner in die Erde gelegt. Aber der Same blieb. Als im Jahre 1865 am St.-Patricks-Tag (17. März) der französische Missionar Petitjean die heimlichen Christen von Urakami ahnungslos in Nagasaki in die kleine französische Kirche am dortigen Hafen führte und diese ihm durch Kniebeugung und Kreuzzeichen zu erkennen gaben, daß sie »dasselbe Herz« hatten wie er, da war die erste Frage, die sie über ihn selbst an ihn richteten, diese: »Kommst du von dem

[1] Man lese die Darstellung des Ritenstreites bei L. v. Pastor, Geschichte der Päpste XV (1930) 284–354 und beachte die langen Zeiten der Gesandtschaftsreisen, die Anzweifelung der Vollmachten des päpstl. Legaten Tournon durch den Primas von Goa, die späte Veröffentlichung päpstlicher Dekrete, z. B. der von 1704, die erst 1715 veröffentlicht wurden, die Bestreitung der verpflichtenden Kraft päpstlicher Konstitutionen usw.

König der großen Lehre in Rom?« – So war neben der Marienverehrung, der ihre allererste Frage gegolten hatte, die Sendung von Rom für sie das Erkennungszeichen, daß dieser Priester zu jenem Stande gehöre, dessen letzte Vertreter vor mehr als zweihundert Jahren in Japan als Martyrer gestorben waren. (Vgl. die ins Einzelne gehende Schilderung dieser Wiederfindung der Urakami-Christen bei Joseph Dahlmann S. J., Le Japon terre de fidélité [Löwen 1926].) Und sie hatten die wahre Lehre, die kirchlichen Gebete, die Fasten und Feste des Kirchenjahres, das Sakrament der Taufe und die Übung der vollkommenen Liebesreue – konchisan = contrition – bewahrt mit der immer genährten Hoffnung, daß einmal jene »Virgem«-Lehrer, jene jungfräulich lebenden Lehrer von Rom wieder kommen werden, die ihnen die konpisan, d. h. die Confessio, das Bußsakrament, spenden würden. In kurzer Zeit hatten sich um Petitjeans Missionsstation zehntausend Altchristen eingefunden, die nun heimlich des Nachts pastoriert wurden und durch den Sakramentenempfang bald so fest und stark im kirchlichen Leben verwurzelt waren, daß sie von 1868 bis 1872 die neu ausbrechende blutige Verfolgung mit bewundernswürdigem Martyrergeist überstanden. Dann hatte ihr Glaube den Sieg errungen, und in Japan wurde Religionsfreiheit gewährt. Ähnlich ging die Blutsaat der Martyrer in China während des neunzehnten Jahrhunderts zu herrlicher Ernte auf. Das Wunder unter den Missionen Chinas, die rasche Missionierung Südschantungs durch die Steyler Missionare, bewährte die Festigkeit der dort erwachsenen Kirche im Boxeraufstand und bewährt sie bis heute. Man kann also in Japan und China nicht von einer Zerstörung der dort erwachsenen ersten Martyrerkirchen reden, sondern nur die Wege der Vorsehung bewundern, die in jenen Ländern zunächst den Boden mit Martyrerblut tränken ließ, bis die äußern Verhältnisse dem im Volk lebendig gebliebenen Samen zu neuem Wachstum in lebendiger Verbindung mit dem Felsen Petri Möglichkeit boten.

Was die Kirche von England angeht, so lagen dort die Dinge anders und doch wieder ähnlich. Dort ist in zwei Generationen die katholische Kirche bis auf einen kleinen Rest von Helden und Heldinnen zerstört worden. Aber warum? Außer dem einzigen John Fisher waren die englischen Bischöfe jener Zeit so wenig innerlich mit dem Heiligen Stuhl verbunden, daß sie, ohne Schwierigkeiten zu machen, den Eid auf die neue Thronfolgeordnung schwuren, der die Anerkennung des königlichen Supremats über die Kirche in sich schloß. »Entscheidend war«, sagt Pastor (Bd. IV 2 S. 515), »die grenzenlose Schwachmütigkeit der überwiegenden Mehrheit des Klerus. Es zeigte sich jetzt, was es zu bedeuten hatte, daß die oberste Gerichtsbarkeit des englischen Königs in geistlichen Angelegenheiten im Prinzip bereits im sogenannten Statute of Praemunire vom Jahr 1365 enthalten war. Wenn selbst ein so gelehrter« – und fügen wir hinzu: so heiliger – »Mann wie Thomas Morus über den Primat irrige, verworrene Ansichten hegte, bis er durch Studium zur Klarheit gelangte, so kann man ermessen, wie es bei der Mehrzahl der Engländer in dieser Hinsicht beschaffen war.« – Auch Englands Kirche konnte nur deshalb in zwei Generationen zerstört werden, weil

die Verbindung mit dem Felsen Petri längst gelockert war. Aber auch in England blieb ein Rest aufbewahrt, der durch seine sofort aufgenommene ganz lebendige Verbindung mit Rom ein neues katholisches Leben unter der Ackerkrume Wurzel schlagen und allmählich über der Erde sich entfalten ließ, und wenn heute das katholische Leben Englands neu aufblüht, so ist es diesem romverbundenen Wurzelstock zu verdanken.

Das Schicksal Irlands, eine fortgesetzte Verfolgungs- und Leidensgeschichte eines romtreuen Volkes, bildet in der Zeit Heinrichs VIII. das leuchtende Gegenstück zur englischen Geschichte. Zerstörungsarbeit, Raub und Hinrichtungen leisteten das Menschenmögliche. Aber die Treue zum wahren Oberhaupt der Kirche war nicht ins Wanken zu bringen. Am 8. Januar 1538 muß der protestantische Erzbischof Browne von Dublin an Cromwell nach England melden: »Seit meiner Ankunft hier habe ich nie, selbst nicht einmal in der Diözese Dublin einen Ordensmann oder Weltpriester dazu bringen können, den König als oberstes Haupt der Kirche zu predigen« (Bellesheim, Geschichte der kath. Kirche in Irland II [Mainz 1890] S. 61). Hinrichtungen, Beraubungen, Austreibungen und Verpflanzung in Strafkolonien waren das Schicksal dieses heiligen Volkes durch alle Jahrhunderte bis in die neueste Zeit. Aber dadurch sind die Irländer die Glaubensboten für die fernen Erdteile geworden und haben vor allem in Nordamerika und in Australien große Provinzen der Kirche aufgebaut, deren Lebenskraft aus dem romtreuen Mutterland immer neue Zuströme empfing. Gerade der Vergleich der Kirchengeschichte in England und Irland unter demselben tyrannischen König Heinrich VIII. zeigt, wie im Musterbeispiel, was die Lockerung der Verbundenheit mit Rom und was die Festigkeit dieser Verbundenheit für die einzelne Provinz der katholischen Kirche ausmacht. In Irland konnte die Kirche nur beraubt und verfolgt, aber nicht zerstört werden.

Es ist unmöglich, im Rahmen eines kurzen Überblicks alle je untergegangenen Provinzen der Kirche unter dem Gesichtspunkt ihrer vorhergehenden Verbindung mit Rom am Auge vorbeiziehen zu lassen. Aber eine berühmte Provinz dürfen wir nicht ungeprüft lassen. Das ist Nordafrika, der Metropolitanbezirk von Karthago, die Kirche, in der Augustinus und Alypius als Bischöfe walteten. Seit den Tagen der scilitanischen Martyrer um 180 n. Chr., den Tagen der hll. Felizitas und Perpetua, den glorreichen Tagen des heiligen Erzbischofs Cyprian von Karthago und seines großen Nachfolgers zur Zeit des hl. Augustin, des Metropoliten Aurelius (392–430), galt die afrikanische Kirche als die geistesmächtigste im Westen des Römerreichs. Ja man kann sagen, daß sie gerade durch ihre Lehrer, von Tertullian angefangen über Cyprian, Laktanz bis zu Augustinus, selbst Rom gegenüber ein gewisses geistiges Übergewicht hatte. Doch hinderte das den hl. Augustinus nicht, die Lehrsuprematie Roms aus ganzem Herzen anzuerkennen und jenes berühmte Wort zu sprechen: »Zwei Konzilien (=Beschlüsse) sind über diese Sache an den Apostolischen Stuhl geschickt worden. Der Streitfall ist beendet. Möge bald auch der Irrtum sein Ende finden: Causa finita est, utinam aliquando finiatur error!« (Sermo 131 c. 10 n. 10.) Doch nicht alle

Bischöfe dieser reichen Kirchenprovinz dachten wie Augustinus. Seit den Tagen Cyprians herrschten episkopalistische Anschauungen weithin im nordafrikanischen Episkopat. Die Synoden von 418 und 424 verboten die Appellation an ein Gericht jenseits des Meeres. Das war eine deutliche Absage an den Primat Roms. Lassen wir hier dem protestantischen Historiker des Papsttums, Erich Caspar, das Wort: »Drei Tage lang währte das forensische Ringen« auf der Generalsynode von 426. »Faustinus«, der päpstliche Legat, ... »verlangte die Wiederaufnahme des Apiarius«, eines abgesetzten Presbyters, »in die Kirchengemeinschaft mit der Begründung, daß sie ihm von der römischen Kirche gewährt sei, auf Grund einer Appellation an den Papst ... Aber schließlich brach Apiarius unter der Last des gegen ihn vorgebrachten Beweismaterials zusammen ... und erkannte das gegen ihn ergangene Synodalurteil an. Die persönliche Niederlage des Legaten war vollkommen.... Aber die Synodalen gingen weiter und stellten das päpstliche Recht auf Appellationen überhaupt in Frage ... zumal es jedem freistehe, wenn er sich durch den Spruch der Richter beschwert fühle, an sein Provinzialkonzil oder auch an die Universalsynode zu provozieren. ‚Es wird doch niemand des Glaubens sein, daß unser Gott irgend einem einzelnen den Geist rechten Urteils einflößen und ihn den zahlreichen, im Konzil versammelten Bischöfen versagen wird ...!' Das war die alte cyprianische Auffassung der unitas ecclesiae, eines Liebesbundes gleichgeordneter Bischöfe ... welche mit dem römischen Subordinationsgedanken schon im dritten Jahrhundert feindlich zusammengestoßen war. Jetzt, fast zweihundert Jahre später, standen sich römische und afrikanische Kirche als befestigte Mächte von ganz anderem Gewicht gegenüber. Rom hatte zwei Menschenalter« – nur zwei Menschenalter? – »der Entwicklung päpstlicher Theorie und Praxis hinter sich, Afrika das jahrzehntelange kluge Regiment seines Primas Aurelius von Karthago. Die sichere Basis für das große Manifest der Synodalen vom Jahre 426 gegen Caelestin war der Codex Ecclesiae Africanae, eine auf dem Konzil von 419 publizierte Sammlung kirchenrechtlicher Entscheidungen, welcher keine Kirche des Abendlandes, auch Rom nicht, damals etwas Ebenbürtiges gegenüberstellen konnte. – Die mächtige afrikanische Kirche wirklich unter die Autorität des Stuhles Petri im Sinne der neuen (?) päpstlichen Theorie zu beugen, wäre Rom wohl niemals gelungen« – so schreibt der protestantische Historiker. »Der Konflikt des Jahres 426 ist ... nur deshalb nicht zu voller Auswirkung gekommen, weil wenige Jahre darauf die Katastrophe der vandalischen Invasion über Afrika hereinbrach und seiner Kirche den Lebensnerv für immer durchschnitt. In langem Siechtum schleppte sie sich, nur ein Schatten einstiger Größe, dahin, bis im 7. Jahrhundert der Islam der christlichen Kultur in Nordafrika überhaupt ein Ende bereitete. Eine unerhörte Gunst der Schicksalsfügung, wie sie der historische Betrachter mehr als einmal im Auf und Ab der Papstgeschichte staunend feststellt (Sperrungen von mir), befreite die römische Kirche in diesen entscheidenden Zeiten ihres Aufstiegs zur Suprematie im Abendland von dem einzigen ernsthaften Rivalen innerhalb dieses Bereiches, in dem Augenblick, da er sich als gefährliches

Hindernis emporrechte. Wie ein Baumriese des Urwalds vom Blitz getroffen, sank der karthagische Primat auf einen Schlag zu Boden und gab dem römischen den Weg frei. Sein höchstgreifendes kirchenpolitisches Manifest, das Synodalschreiben von 426, war zugleich sein Schwanengesang.... Für die Gallikaner und verwandte Richtungen wurde Cyprian der große Theoretiker und das Synodalschreiben vom Jahre 426 das große Manifest der ‚alten' katholischen Kirche vor ihrer Unterjochung (!) durch Rom. – Im belagerten Hippo schloß im Jahre 430 der greise Augustin die Augen. Wie er in einsamer Größe über seine afrikanischen Amtsbrüder emporragte, so war seiner geistigen Haltung auch stets eine besondere Note eigen: er betonte und pflegte sein Leben lang die Beziehungen und das ehrfürchtig herzliche Verhältnis zum römischen Stuhle Petri. Das große Manifest vom Jahre 426 trägt am Kopf weder seinen noch seines nächsten bischöflichen Freundes Alypius Namen. Das Fehlen gerade dieser beiden gewichtigen Namen ist kaum anders zu erklären, als daß Augustin und Alypius ... an der Synode nicht teilgenommen haben. Es klingt wie ein Dank über das Grab hinaus, wenn Caelestin I. wenige Jahre darauf in einer Dekretale nach Gallien dem großen Toten folgende Gedenkworte widmet: ‚Augustin, den Mann seligen Gedächtnisses, haben wir um seines Wandels und seiner Verdienste willen immer in unserer Gemeinschaft gehabt, und niemals hat ihn das Gerücht irgend eines bösen Verdachtes berührt. So hohen Wissens war er, daß er unter die vorzüglichsten Lehrer schon früher unter meinen Vorgängern immer gezählt wurde... galt er doch jedermann und allenthalben als geliebte Ehrenzier.' Mit diesem Bekenntnis zu Augustin ergriff Caelestin I. zugleich für Rom Besitz von dem kostbarsten Schatz aus dem in Trümmer sinkenden Tempel der afrikanischen Kirche. Der Schatz war zu reich, als daß nicht alle späteren geistigen Richtungen in der christlichen Kirche von ihm gezehrt hätten. Aber dem Papsttum ist es doch gelungen, diesen Mann von universalem und ökumenischem Geist, aber von römischem Herzen, im wesentlichen für die römische, zentrale Entwicklungslinie abendländischen Christentums im nächsten Jahrtausend zu behaupten. Caelestins Wort von ‚einem der vorzüglichsten Lehrer' wurde in der offiziellen Nomenklatur des Mittelalters Wirklichkeit: diese nahm Augustin in die Reihe der vier ‚Doctores Ecclesiae' auf« (Erich Caspar, Geschichte des Papsttums I [1930] S. 369 373).

Die Verheißung von der Unzerstörbarkeit der Kirche auf dem Felsen Petri nur zu verstehen von der Unzerstörbarkeit der Kirche überhaupt, nicht aber der einzelnen Provinzen, war auch dem Verfasser dieser Zeilen früher geläufig. Und das Hauptargument für diese Auffassung war mir immer der Zusammenbruch der afrikanischen Kirche über dem sterbenden Augustinus. Wenn Augustin der letzte Bischof seiner Diözese war, welche Diözese hatte dann noch eine Gewähr ihres Fortbestandes? Seitdem ich die oben zitierten Darlegungen Caspars, des Protestanten und genialen Historikers, gelesen habe, ist mir »die unerhörte Gunst der Schicksalsfügung«, die der historische Beobachter »im Auf und Ab des Papsttums mehr als einmal« mit »Staunen« wahrnimmt, zur Lösung des dunklen

Rätſels von Nordafrika geworden. Auch dieſe Kirche fiel, weil ſie den Verband mit Rom gelockert hatte. Sie fiel wenige Jahre nach dem Erlaß ihres »höchſtgreifenden kirchenpolitiſchen Manifeſts« gegen Rom.

Überſchauen wir alles bisher Angeführte, ſo erſcheint als geſchichtstheologiſches Ergebnis doch wohl dieſes: Chriſtus hat ſeiner Kirche auf dem Felſen Petri – und nur dieſer, denn eine andere hat er nicht gebaut – die Unzerſtörbarkeit durch die Pforten der Hölle geweisſagt. Die Geſchichte der zerſtörten und der trotz großer Gefährdung erhaltenen Kirchenprovinzen lehrt, daß es ſtets die Lockerung der Verbundenheit mit dem Felſen Petri geweſen iſt, die der Zerſtörung zeitlich voranging, während ſelbſt ſo andauernd und grauſam und unerbittlich verfolgte und beraubte Provinzen wie die Kirchen Irlands und Polens unerſchütterlich erhalten blieben. Wenn eine kirchliche Provinz auch noch ſo furchtbare Gefahren zu beſtehen hat, ſo hat ſie dennoch immer eine Gewähr ihres Fortbeſtandes darin, daß ſie die Fundamente tiefer gräbt auf dem Felſen Petri. Die Geſchichte der zerſtörten Provinzen zeigt uns, daß »romfreie« Kirchen trotz aller geiſtigen und äußern Macht der Zerſtörung am meiſten ausgeſetzt ſind, daß aber unentwegte Romtreue die ſicherſte Gewähr in ſich ſchließt, an der Verheißung der Unzerſtörbarkeit der Felſenkirche teilzuhaben.

# Um das phyſikaliſche Weltbild von ehedem und heute

Von Bernhard Janſen S. J.

Seit Jahren ſchwingt es lebhaft hin und her zwiſchen Einzelwiſſenſchaften und den philoſophiſch-theologiſchen Weltanſchauungsfragen. Der heutige Ganzheitsgedanke arbeitet in derſelben Richtung. Wie die Geſchichtsſchreibung das organiſche Verbundenſein der Neuzeit mit dem Mittelalter und dem Altertum unbefangen anerkennt, ſo beſinnen ſich die Naturforſcher wieder auf die metaphyſiſchen Gehalte und Werte der Vorzeit. Ihrerſeits drängen wache Köpfe des Katholizismus auf eine Reviſion des ſcholaſtiſchen Weltbildes[1]. Jeder Kenner weiß von der Tragik, die ſich in der Renaiſſance anbahnte, im 17. Jahrhundert ſich vollzog und von da ab bis zur Stunde ſich verheerend auswirkte: weiß von der Trennung der philoſophiſchen Prinzipienwiſſenſchaft und der ſich ſtreng poſitiviſtiſch einkapſelnden Einzelwiſſenſchaften. Wenn das Leben letztlich durch Ideen und Prinzipien beſtimmt wird, ſo iſt durch dieſe feindſelige Abſpaltung die Problematik von heute beſtimmt. Anderſeits hat die fortſchreitende Geſchichtsforſchung als erſte Forderung in der Bewertung des Geiſteslebens der Menſchheit aufgeſtellt: jeder jeweilige Kulturkreis iſt ein Einmaliges, Unwieder-

[1] Vgl. Albert Mitterer, Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute (Bd. I 1935, Bd. II 1936). Vgl. die verſchiedenen hiſtoriſch gehaltenen Artikel von B. Janſen in Zeitſchr. f. kath. Theologie 1933 u. 1936, Scholaſtik 1936, Franziskan. Studien 1936, Philoſ. Jahrbuch 1937.

holbares, das nicht auf einen gemeinsamen Nenner mit einem andern Kulturkreis gebracht werden kann.

Im Lichte dieser heute anerkannten Forschungsregeln sollen Geist und Inhalt, Einzelsätze und Gesamtschau, Seinsaussagen und Werturteile, die sich im antik-mittelalterlichen und neuzeitlich-modernen Weltbild verdichtet haben, gesichtet werden. Es sollen vor allem die gestaltenden Kräfte und damit das zeitbedingte Werden der verschiedenen Weltbilder bloßgelegt werden.

Wir beschränken uns auf die Darstellung des Weltbildes im europäischen Geistesleben. Die Systeme der Orientalen, so bedeutungsvoll sie auch sind, kommen höchstens mittelbar in Betracht, insofern sie auf die Geisteshaltung des ersteren Einfluß gehabt haben[2].

Das Weltbild der Griechen[3] nimmt nicht bloß wegen seiner Eigenwerthaftigkeit und Herrschaft im Mittelalter, sondern auch wegen seines Einwirkens auf die Neuzeit eine überragende Stellung ein. Seine Eigenart ist durch die einzigartige Sonderheit dieses Volkes bestimmt. Nie in der Kulturgeschichte hat ein anderes Volk Geistesschöpfungen in dieser Klassizität hervorgebracht. Im besonderen verbindet es künstlerische Anschauung, nüchternen Wirklichkeitssinn, sowie Beobachtungsgabe mit abstraktem, mathematisch-philosophischem Können. Diese Verbundenheit prägt allen seinen Geistesschöpfungen das Siegel auf: die plastische Anschauung und der auf das Wesen gehende Begriff durchdringen sich in strengster Einheit. So ist es nicht nur bei den vorwissenschaftlichen Denkern, den alten Kosmologen, vor allem bei Platon und Plotin, sondern auch bei Aristoteles, den Stoikern und andern.

Diese Geisteshaltung gibt auch dem Weltbild der Griechen die ganz charak-

---

[2] Aus der Fülle der einschlägigen Literatur seien nur einige führende Werke angegeben: Ferd. Rosenberger, Die Geschichte der Physik, 2 Bde. (1882 ff.); E. Gerland, Geschichte der Physik (1913); G. Loria, Le scienze esatte nell'Antica Grecia (²1914); H. Wieleitner, Gesch. d. Mathematik, 2 Bde. (1923; Sammlung Göschen); M. Cantor, Vorlesungen über Gesch. d. Mathematik (³1907); K. Laßwitz, Gesch. d. Atomistik, 2 Bde. (1890); J. Schaller, Gesch. d. Naturphilosophie seit Bacon (1841-44); E. Mach, Die Mechanik in ihrer Entwicklung (⁴1901); H. Driesch, Gesch. d. Vitalismus (1922); P. Duhem, Etudes sur Leonardo da Vinci, 3 Séries (1906-13); derf., Hist. des doctrines cosmolog. de Platon à Copernic Bd. 1-5 (1913-17); Ch. H. Haskins, Studies in the History of Mediaeval Science (1924); E. Borchert, Die Lehre von der Bewegung bei Nicolaus Oresme (hier wird weitgehend die einschlägige Literatur, besonders auch die neueste, angegeben). - In den Darstellungen der Geschichte der Philosophie finden sich vielfach diesbezügliche Angaben. An erster Stelle kommt in Betracht Fr. Ueberweg, Grundriß d. Gesch. d. Philos. (außer den Angaben im Text sei auf das wertvolle »Literaturverzeichnis« im Anhang hingewiesen, das sich in den neuesten Auflagen findet); Allg. Gesch. d. Philos., in der Kultur der Gegenwart, hrsg. von P. Hinneberg, wo besonders in den beiden einleitenden Artikeln Baeumker klar und scharf die Stellung der mittelalterl. Scholastik zur Natur herausarbeitet; M. de Wulf, Histoire de la philos. médiévale (von der 6. Aufl. sind die beiden ersten Teile in den letzten Jahren erschienen; ein aufschlußreiches Werk). Immer noch klassisch ist Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen; W. Windelband, Lehrbuch d. Gesch. d. Philos. (neueste »billige Ausgabe« 1935), stellt gerade die Gesch. der »Probleme« dar; R. Falckenberg, Gesch. d. neueren Philos. (⁹1927) zeichnet sich durch gutes Urteil und leichtfaßliche Darstellung aus.

[3] Vgl. vor allem das klassische Werk Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen.

teristische Note: streng exakte Züge im Sinne der Neuzeit lagern unmittelbar neben aprioriſch ſpekulativen und anthropomorphiſtiſchen. Mit dieſer verallgemeinernden Einheitsformel ſoll nicht die perſönliche Eigenart der Denker herabgemindert werden. Natürlich ſind ſie nicht reſtlos aus der Eigenart des Griechentums und dem Einfluß der Ägypter und Aſiaten zu erklären, ſondern weitgehend durch die Denkweiſe der damaligen Menſchheit überhaupt: Es iſt das Kindeszeitalter. Geſcheite, lernfreudige Kinder aber verkoppeln in ihren oft genialen Geiſtesfrüchten unvermittelt ſinnfällig bedingte Anſchauungen mit abſtraktem Denken. Dieſe Haltung macht das Weltbild der Griechen auch dem ihnen in vieler Beziehung verwandten Mittelalter kongenial und erklärt die Übernahme desſelben durch die jugendlichen chriſtlichen Völker.

Die eigentlichen Bauſteine beim Aufbau des Weltbildes ſind die Naturkörper. Wohl kannten die Griechen die atomiſtiſche Struktur, ſie bildeten ſie ſogar derart ſcharf durch, daß die beginnende Neuzeit nichts Beſſeres zu tun wußte, als die Theorie eines Demokrit, Epikur zu erneuern. Auch andere Theorien dachten Philoſophen und Phyſiker aus, man vergegenwärtige ſich bloß die verſchiedenen Richtungen der Vorſokratiker, Platons und ſeiner Schulen. Führend wurde aber und blieb die des Ariſtoteles. In ſeiner Körperlehre treten die genannten Charaktereigentümlichkeiten ſcharf hervor: die vorwiſſenſchaftliche Beobachtung, die metaphyſiſch gehaltene Spekulation, der urwüchſige Anthropomorphismus. Weſentlich verſchieden ſind die Himmels- und Erdenkörper, erſtere ſind ſubſtantiell unveränderlich, nur der Ortsveränderung unterworfen, letztere wie Feuer, Waſſer, Luft, Erde können ineinander verwandelt werden. Der Weſensunterſchied derſelben gründet in ihrer verſchiedenen qualitativen Beſchaffenheit, was wohl zu beachten iſt, beiſpielsweiſe iſt Feuer leicht und trocken, ſein äußerſter Gegenpol Waſſer ſchwer und feucht. Auch das iſt charakteriſtiſch, daß jedes Element von innen heraus nach dem ihm zukommenden Ort ſtrebt, was ſeine natürliche Bewegung ausmacht. Je nachdem der Ort oben, wie bei Feuer und Luft, oder wie für Waſſer und Erde unten iſt, iſt er leicht oder ſchwer, in der Rangordnung höher oder tiefer ſtehend. Daß die irdiſchen Körper ineinander übergehen können, was ein Kernſtück der ariſtoteliſchen Metaphyſik iſt, hat zur Vorausſetzung, daß ſie aus zwei ſachlich verſchiedenen Prinzipien, Materie und Form, zuſammengeſetzt ſind, derart, daß erſtere nichts als die Realmöglichkeit zum Körperſein iſt. Gerade dieſe Spekulation offenbart die Methode beim Aufbau des antiken Weltbildes.

Dieſe Form-Materie-Theorie führt auf eine verwandte Frage, oder beſſer, ſie iſt ein beſonderer Einzelfall einer allgemeinen Frage: was iſt Bewegung, Veränderung überhaupt? Eine Frage, die ebenfalls durch die vorausgehende Philoſophie geſtellt war. Es iſt wichtig zu wiſſen, daß dieſes Problem ſowohl in der allgemeinen Seinslehre wie in der Naturlehre behandelt wird, mit andern Worten, Ariſtoteles behandelt den Begriff der Bewegung, auch der Ortsbewegung zunächſt und vor allem rein ſpekulativ: Veränderung oder Bewegung, allgemein genommen, iſt die Verwirklichung des realmöglichen Seins, inſoweit

es möglich, noch nicht in voller Verwirklichung ist. Ebenso tiefsinnig sind die weiteren begrifflichen Fassungen der vornehmsten Kategorien und Bestimmtheiten, die beim Aufbau eines jeden Weltbildes erörtert werden: des Raumes, wobei Aristoteles nicht an den Weltenraum, sondern an den Ort denkt (wir würden ihn modern Volumen nennen, den ein Körper einnimmt), der Zeit, des Continuums usw. Wenn die durch und durch anthropomorphistische Haltung sich durch das Ganze dieser Denkweise hindurchzieht, die Materie strebt nach der Form wie das Männliche nach dem Weiblichen, so kommt sie vor allem köstlich in dem tiefen Ernst zum Ausdruck, mit dem sich Aristoteles und mit ihm die Aristoteliker noch bis in die Neuzeit hinein für die angeblich absolute Unmöglichkeit des leeren Raumes, den »horror vacui«, gegen die Atomisten einsetzen.

Die eigenartige Verquickung feinster Beobachtung und des aprioriſch-metaphysischen Begriffsrealismus, die von Platon eingeleitet, von Aristoteles und seinen scholastischen Nachfolgern zwar wesentlich korrigiert, aber nicht ganz überwunden ist, wirkt sich nicht nur in ihrer abstrakten Metaphysik, sondern auch in der Naturphilosophie, Psychologie und anderswo aus.

Aristoteles ist der größte Naturforscher des Altertums, zu dem auch die Jetztzeit mit Bewunderung aufschaut, vor allem scharfsinnig und methodisch in der Erforschung der Lebensvorgänge, anderseits ist sein ganzes Denken unmathematisch, im Gegensatz zum mathematischen Genie Platons. Wir werden sehen, von welch weltgeschichtlicher Bedeutung diese gegensätzliche Geistesverfassung der beiden großen Führer in der Folge sein wird. Genial baut Aristoteles die Philosophie des Lebens, die Teleologie und Einheit des Lebensprinzips, des Begriffes der Seele und ihrer Kräfte auf der Beobachtung auf. Dabei ist nun wiederum typisch für das metaphysische Denken des großen Naturforschers, wie aprioristisch-spekulativ die Einzelheiten seiner Lebensphilosophie durch die allgemeinen Kategorien seiner Ontologie bedingt sind: so sind etwa die Sinnesempfindungen, die Herausbildung des geistigen Erkennens mit Hilfe des Phantasma, die Forderung, daß in jedem Naturwesen nur eine Form, also im Menschen neben der »materia prima« nur die eine geistige Seele vorhanden sei, aus der Akt-Potenz-Theorie abgeleitet.

Gehen wir nach der Darlegung der irdischen Körperwelt und der Lebewesen zu dem astronomischen Teil des aristotelischen Weltbildes über. Im Mittelpunkt ruht die Erde. Den Abschluß des Kosmos bildet der Fixsternhimmel, gewölbeartig umspannt er das All, an ihm sind die Sterne befestigt. Vom unbewegten Beweger, von Gott, wird er durch eine geheimnisvolle Berührung in Bewegung gesetzt und beschreibt nun in unveränderten Kreisformen seine Bahn. Der Fixsternhimmel teilt als Akt den von ihm umschlossenen Planeten, sowie Sonne und Mond als den Potenzen von seiner Bewegung mit, deren Bewegung entsprechend ihrer weniger vollkommenen Natur weniger vollkommen, nicht kreisförmig ist.

Durchweg nimmt die griechische Philosophie Sphärengeister oder Intelligenzen als Beweger der Weltkörper an.

Fügen wir noch hinzu, daß Aristoteles scharfsinnig aus den höheren Akten der menschlichen Betätigung das Dasein einer einfachen, geistigen Seele beweist, sie nicht aus der geschlechtlich bedingten Fortpflanzung ableitet, sondern von außen in den Menschen eintreten und, wie es scheint, auch in individueller Unsterblichkeit fortleben läßt. Wie aber die geistige Seele, die nach seiner Psychologie und Biologie das einzige Lebensprinzip und zugleich Wesensform des Körpers sein muß, entsteht, wie sie sich nach der Trennung vom Körper überhaupt betätigen kann, darüber schweigt er sich völlig aus.

Hiermit sind die vornehmsten Inhalte des aristotelischen Weltbildes angeführt. Das All ist ewig, von Gott nicht geschaffen, wie überhaupt der griechischen Philosophie die Hervorbringung aus Nichts fernliegt und mit ihrer Spekulation begrifflich unvereinbar ist. Periodisch geht es unter, um gleich dem Phönix neu aus seiner Asche zu entstehen und im gleichen oder ähnlichen Rhythmus weiterzulaufen.

Noch fehlt die letzte Sinngebung der aristotelischen Geschichtsphilosophie und Naturbetrachtung. Sie hat deshalb einen besondern wissenschaftlichen Wert, weil sie nicht, wie etwa bei Platon, Plotin und andern Denkern, aus dem religiösen Gemüt, sondern aus dem nüchternen Verstand und zwar aus den letzten, allesbeherrschenden Prinzipien geboren ist. So dunkel, kalt und arm der Gottesbegriff des Aristoteles ist, insoweit die ethischen Eigenschaften Gottes und im allgemeinen sein Verhältnis zur Welt in Betracht kommt, so vollkommen scharfsinnig und tief ist er, insofern er den Abschluß der Akt-Potenz-Theorie ist und Gott als reinen, unveränderlichen Akt zum Ausdruck bringt. Damit ist logisch gegeben, daß Gott, wenngleich er nicht die schöpferische, fürsorgliche und erhaltende Wirkursache der Welt ist, so doch ihr Zweck, das höchste Gut ist, zu dem alles, wie zum geliebten Gegenstand sich hinbewegt. Wiederum so eindeutig klar sich der griechische Denker über das »Daß« dieser seinsmäßigen Hinordnung alles Veränderlichen zur absoluten, unveränderlichen Wirklichkeit äußert, so unklar ist er sich über das »Wie«, die Ausführung dieser Hinüberbewegung. Weil er in solchen Verlegenheiten nicht wie Platon zum Mythus greift, schweigt er sich darüber völlig aus.

Wir haben versucht, das Weltbild des Stagiriten als Ganzes darzulegen. Aristoteles' Weltanschauung ist hier der typische Ausdruck des griechischen Weltbildes überhaupt: die ganze Problematik der griechischen Wissenschaft kommt hier zum Ausdruck.

Um das Weltbild des Mittelalters[4] zu verstehen, haben wir uns kurz die

[4] Vgl. G. Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter, 3 Bde. (1927/29); Th. Steinbüchel, Christl. Mittelalter (1935); A. Ehrhard, Das Mittelalter und seine kirchliche Entwicklung (1908); H. Günter, Der mittelalterliche Mensch (Histor. Jahrb. 1924); A. Dempf, Die Hauptformen mittelalt. Weltanschauung (1925); H. Schaller, Die Weltanschauung des Mittelalters (1934).

seinen Geist bestimmenden Faktoren zu vergegenwärtigen. Vor allem setzt mit der geschichtlich gegebenen Person Christi und der Stiftung der Kirche ein völlig Neues ein. Insbesondere wird durch das persönliche Erscheinen Gottes selbst in der Menschwerdung und durch sein übernatürliches Wirken in der sinnfälligen Erscheinungswelt eine Umwertung aller bisherigen Werte laut absoluter göttlicher Autorität vollzogen: die Wirklichkeit umfaßt als Unterstufe die durch die Sünde in ihrer Seinsordnung verlagerte, durch Christus wieder herzustellende Ordnung und als weit höhere die auf Erden schon teilweise zu verwirklichende, aber erst in der Ewigkeit zu vollendende Gnadenordnung. Zweitens: zur Zeit, in der das Christentum in die Geschichte eintritt, findet es nur mehr Trümmer, Dekadenz der alten Kulturvölker und unruhig, naturhaft sich voranwälzende, junge Völker vor. Es ist das Jugendalter der neuen Zeit und Kultur. Infolgedessen sind drittens fast ausschließlich die Kleriker, vorab die Ordensleute, die Träger der Wissenschaft, wie sie allgemein die Hauptträger des Geisteslebens sind. Viertens entwickeln sich die einzelnen Wissenszweige je nach dem Wertgrad, den sie in dem Ganzen der streng einheitlichen Natur- Übernaturordnung einnehmen. Eine rein natürliche, vom Transzendenten völlig losgelöste Betrachtungsweise kennt das Mittelalter nicht.

Der Beginn der methodischen Wissenschaftspflege datiert erst mit dem 11. Jahrhundert, vorher waren die politisch-sozialen Bedingungen nicht gegeben, wie schon angedeutet wurde, die neuen, jungen Völker mußten erst zur seßhaften Ruhe kommen, zunächst Christen werden. Die erste theoretische Aufgabe war die Schaffung eines Systems der Glaubenswahrheiten und der aus ihnen abgeleiteten theologischen Sätze. Eine schwere Aufgabe, die das Mittelalter gelöst hat. In engstem Zusammenhang mit der Ausbildung der Theologie steht die der Philosophie. Durch ihr ursprüngliches Dienstverhältnis ist zunächst das Maß ihrer Pflege, auch später noch, als der weite Umfang ihres Betriebes das Dienstverhältnis mehr und mehr sprengte, ihre Eigenart bestimmt, der gegenüber die selbständige Kritik und die Empire zurücktreten.

Der Geist, wie er sich in den aufgewiesenen Einzelhaltungen erwies, läßt in dieser Jugendzeit noch kein schöpferisches, methodisch-beobachtendes Verhältnis zur Natur aufkommen. Wir betonen ein schöpferisches, methodisch-beobachtendes. Daß das Mittelalter vielleicht mehr als andere Perioden die Natur heiß liebte und sie unbefangen beobachtete, zeigt sich überall in seinen Kulturschöpfungen. Auch in seiner Philosophie ging es von den Lebenserfahrungen aus, weit mehr als durchgängig die neuere Philosophie. Mühsam und ausdauernd stellten die Gelehrten des zwölften und der folgenden Jahrhunderte das Beobachtungsmaterial der Vorzeit in ihren reichen Sammlungen zusammen. Daß der Renaissance die antiken Schätze so leicht zugänglich waren, verdankt sie nicht zuletzt dem Sammeleifer des Mittelalters. Auch die moderne Naturwissenschaft ist weitgehend dem Mittelalter, den Scholastikern, verpflichtet. Galilei und andere Bahnbrecher waren durch die mathematisch-physikalischen Anschauungen der Pariser Nominalisten des 14. und 15. Jahrhunderts befruchtet, diese selbst aber knüpften an

die Theorien der alten Griechen an, die auf verschlungenen Wegen in dem großen Assimilationsprozeß des 12. und 13. Jahrhunderts verlebendigt wurden. Im großen ganzen war das Weltbild des Aristoteles seit Beginn des 13. Jahrhunderts Gemeingut der Scholastik, das freilich im einzelnen bedeutsame, scharfsinnige Ergänzungen und Verbesserungen erfuhr und das nun als Unterstufe in die übernatürliche Ordnung eingebaut wurde.

Die das Mittelalter ablösende Renaissance[5] besagt zutiefst den Willen zum Mündigwerden, zur vollen Selbständigkeit. Sie ist aber in allem Übergangszeit. Daher negativ das Ressentiment gegen das Mittelalter, daher das Anstürmen gegen die Autorität, in gleicher Weise gegen die kirchlich religiöse wie gegen die wissenschaftlich weltanschauliche. Die positiv aufbauend gerichtete Haltung geht stürmend auf die theoretisch wissenschaftliche und praktisch beherrschende Erfassung der Natur.

Das Unfertige einer solchen Periode bringt es nun mit sich, daß ihre Wortführer, wenngleich sie sich einig sind in der Geringschätzung des aristotelisch-scholastischen Weltbildes sowie der zu ihm hinführenden Wissensmethode, nun doch wieder in die tief eingewurzelten Haltungen zurückfallen, sobald es gilt, positive Arbeit zu leisten.

Einmal setzen sie für die eine abgelehnte Autorität, etwa die des Aristoteles, eine andere, z. B. die damals so breit und tief wirkende des mathematisch, mystisch orientierten Platonismus ein. Sodann tauschen sie ebenso aprioristisch-methodisch für die bisherigen metaphysischen Werte und Inhalte wie Materie und Form einfach andere wie Wärme und Kälte ein. Den wirklich selbständigen Köpfen aber ist der Sinn für Sammeln, Beobachten aufgegangen, sie legen auch tatsächlich Hand ans Werk. Und doch gehören auch sie der Übergangszeit an: sie haben noch nicht den Begriff des Experimentes, der mathematisch gehaltenen, auf quantitative Bestimmungen hinarbeitenden Analysis erfaßt, sie zielen vorschnell auf Qualitatives ‚Wesensmäßiges, auf Metaphysisches ab.

Trotz alledem ist die Bedeutung der Renaissance groß und wertvoll für die Entwicklung des neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Weltbildes, weil sie die hemmenden Bindungen der Vorzeit gelöst, die kulturelle Umwelt geschaffen hat, in der allein es sich ungehemmt bilden und durchsetzen konnte. Auch an mittelalterlichen, scholastischen Bildungswerten hat die Renaissance unvergleichlich mehr der Neuzeit zugeführt, als ihr Ressentiment vermuten ließe.

Zurück in die Vergangenheit schauend bezeichnet das 17. Jahrhundert den Bruch mit dem Weltbild der Vorzeit als vollendete Tatsache, es denkt autonom. In die Zukunft schauend, begründet es Methoden und Inhalte des späteren

---

[5] Vgl. W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften, oft aufgelegt; K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, die einzelnen selbständigen Bände erlebten viele Neuauflagen; R. Hönigswald, Die Philosophie von der Renaissance bis Kant, 1923; E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 3. Aufl. 1922; E. v. Aster, Geschichte der neueren Erkenntnistheorie, 1921.

Weltbildes, sowohl des naturwissenschaftlichen wie des philosophischen, beide ergänzen und befruchten sich gegenseitig, in derselben Richtung arbeitend. Die großen naturwissenschaftlichen Entdeckungen des 18. bis 20. Jahrhunderts in den positiven Einzelwissenschaften besagen zwar inhaltlich einen fast unübersehbaren Fortschritt über das 17. Jahrhundert, haben auch in ihrer technisch-praktischen Auswertung die Menschheit verändert, sind aber im Grunde Anwendungen der im 17. Jahrhundert von Descartes, Galilei vor allem, und den andern Pionieren bis auf den Altmeister Newton begründeten Denk- und Arbeitsweise.

Entsprechend der Gesetzlichkeit alles menschlichen Geisteslebens schöpft das neue Weltbild aus der Vorzeit, nicht nur aus der Renaissance, Spätscholastik, sondern auch aus der vorchristlichen Ära.

Wodurch ist nun die große Wende im Naturerkennen des neuzeitlichen Weltbildes bedingt? Durch die Analysis, durch die Verbindung der »metodo resolutivo e compositivo«, durch das Hinzielen und Gewinnen streng mathematisch formulierbarer Funktionen der Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens. Der Ausgangspunkt ist die platonische Hypothesis, also eine gedankliche Annahme, eine aprioristische Konstruktion des Geistes. Mit ihr tritt der Naturforscher an die Natur heran. Er nimmt sie zuerst in ihrer Totalität, roh wie der vorwissenschaftliche Beobachter. Nunmehr gilt es, diesen einheitlichen Vorgang auf kunstvolle Weise, im Instrument oder vermittelst der abstrakten mathematischen Formeln in seine Komponenten zu zerlegen. Oft ein schwieriger Weg der Verwirklichung, der eigentlich erst die Instrumente z. B. für die Astronomie, für die Spektralanalyse, für die Bestimmung der Geschwindigkeit des Lichtes, des Schalles uff. schafft. Wechselseitig bedingen sich aprioristische Berechnung und tatsächliche Beobachtung. Gelingt es, erstere durch die Beobachtung zu bestätigen, so kann das Verfahren fortgesetzt werden, im andern Fall hat die Hypothese allen Realwert verloren, höchstens daß sie dem Forscher zeigt, daß sie zu ändern ist.

Sind alle einen Gesamtvorgang bedingenden Momente, wie Raum, Dichtigkeit, Zeit, Entfernung, Masse, säuberlich geschieden und ebenso exakt mathematisch-quantitativ bestimmt, so geht der »metodo resolutivo« in den »compositivo« über. In einer Kombination oder Zusammenschau bestimmt der Forscher das gegenseitige Verhältnis der einzelnen Bedingungen, wiederum rein algebraisch bzw. geometrisch zueinander, deren Ergebnis die mathematische Funktion, ein Beziehungsausdruck, ist, um dann abschließend in einer Gesamtformel sämtliche Funktionen festzuhalten und damit zum realen Ausgangspunkt, der schlicht gegebenen Naturerscheinung zurückzukehren, freilich nicht in der Sicht des vorfachmännischen Beobachters, sondern des mathematisch eingestellten Analytikers und Synthetikers. Damit ist einstweilen seine Arbeit abgeschlossen.

Wenn Newton, in dem der Abschluß der naturwissenschaftlichen Entwicklung seit Galilei durch seine »Naturalis philosophiae principia mathematica« sich vollzog mit dem lapidaren Wort die umfassendste Entdeckung aller Zeiten, die des Gravitationsgesetzes, der von seiner Größe wie bezauberten Mitwelt über-

gibt: »hypotheses non fingo«: dann bringt er, der auf einem andern Blatt wieder bis zur verstiegensten, mystischen Metaphysik philosophiert, das Ideal der gesamten damaligen Naturwissenschaft auf die kürzeste Formel. Sie kennt nun, was größenmäßig bestimmbar ist, nur Raum und Zeit, nur Bewegung und Masse, was wesensmäßig, zwecksetzend dahintersteht, existiert für sie nicht.

Hatte es das antik-mittelalterliche Verfahren auf das Herausarbeiten der metaphysischen Wesenheiten, auf die Klassifikation von Seinskategorien abgesehen, so das neuzeitliche auf die positivistische Gewinnung von mathematisch formulierbaren Funktionen und Gesetzmäßigkeiten; sah die Vorzeit die Natur bei aller Objektivität doch immer wieder vom Menschen aus, nach Analogie menschlichen Wirkens, so die Neuzeit nur durch mathematische Gebilde, um mit Galilei zu sprechen; schwang früher die religiös-transzendente Haltung bei der Schau der großen Zusammenhänge mit, so kann sich der neuzeitliche Forscher kaum genugtun, sich nicht Blei genug an die Füße legen, um mit Kant im sichern Pathos der Erfahrung fest stehen zu bleiben.

Wenn früher die Erde im Mittelpunkt stand, um die sich die einzelnen Himmelskörper konzentrisch gleich Zwiebelschalen legten, bis am äußersten, ehrfürchtig verehrten »coelum empyreum« der unbewegte Beweger die Bewegung einleitete, die sich gleich dem Akt auf die Potenzen mitteilte, wenn das Obere als wertvoller als das Unten galt, die leichten Körper kraft eines angeborenen, innern Strebens nach oben, die schweren ebenso nach unten strebten, wenn noch im 17. oder 18. Jahrhundert die einzelnen Himmelskörper als von innen unveränderlich und aus der einfachen Quintessenz bestehend von den Intelligenzen bewegt wurden, während die sublunarischen Körper aus den vier Elementen bestanden, wenn ein Körper in den andern verwandelt werden konnte, wenn die Materie ein angeborenes Verlangen nach der Form hatte, wenn ein Wesensunterschied zwischen erzwungener und natürlicher Bewegung gemacht wurde, letztere von einem innewohnenden Prinzip und seinem Verlangen nach dem ihm zukommenden Ort, erstere durch die Einwirkung eines von außen, ohne Unterbrechung beeinflussenden Gegenstandes abgeleitet wurde: so ist diese Auffassung diametral der Weltdeutung der Neuzeit entgegengesetzt. Die Erde kreist um die Sonne, das Sonnensystem fügt sich in die übergreifende Ordnung der sämtlichen, eine strenge Einheit bildenden Sonnensysteme ein. Descartes, Kant, Laplace erklären die sinnvolle Kosmogonie aus einem Urstoff, brauchen also bloß Masse und Bewegung; die allgemein angenommene Atomtheorie leitet die vermeintliche Wesensverwandlung des einen Körpers in den andern streng mechanisch, physikalisch durch Masse, Gestalt, Bewegung, Ortsveränderung ab; die Bewegung des bewegten Körpers ist völlig durch außen bedingt, einmal aber von außen eingeleitet, beharrt sie kraft des Trägheitsgesetzes an sich ewig; oben und unten, vornehm und niedrig, gewaltsam und natürlich kommen überhaupt nicht mehr in Frage; die Sphärengeister haben ihre Arbeit an das das All beherrschende Gesetz der Gravitation abgetreten.

Ergänzen wir den Aufbau und die Inhalte des Makrokosmos durch die des

Mikrokosmos, so leuchtet der Geist der Antike und Moderne und die ganze Gegensätzlichkeit in einem neuen Lichte auf. Stellen wir die vornehmsten Inhalte der Anthropologie der Vorzeit durch Hinweis auf die Philosopheme einiger führender Denker heraus. Für Platon ebenso wie für Augustinus ist die Seele der eigentliche Mensch, eine seinshafte Idee bzw. das Abbild der heiligen Dreifaltigkeit: Wunderbares haben beide Denker in ihr geschaut. Was alles Platon im Timäus und andern Dialogen über den Körper sagt, will er selbst nur als eine philosophische Dichtung aufgefaßt wissen. So viel Neues und ewig Gültiges aber St. Augustinus, der erste introspektive Psychologe, über das Seelische zu sagen hat: den Körper sichtet er fast nur als das Hemmnis des wahren Lebens, als den schuldbeladenen Träger der Erbsünde.

Gewiß, Aristoteles ist der auch heute noch viel bewunderte Beobachter der Tatsachen der Biologie, Physiologie und Psychologie. Bei alledem ist sein Ziel, dessen Verwirklichung die erfahrungsmäßig gewonnenen Tatsachen dienen müssen, die Metaphysik der Seele und des Körpers, die dialektische Herausarbeitung des Wesens beider und ihres streng seinsmäßigen Verhältnisses zueinander; den kunstvollen Mechanismus, den gesetzmäßigen, bzw. freien Verlauf ihres Tuns zu beschreiben scheidet demgegenüber fast aus.

Ähnlich ist die Haltung des hl. Thomas und der Scholastik überhaupt, nur daß sie wie Augustinus die natürliche und übernatürliche Gottähnlichkeit und Gottverbundenheit der Seele weitgehend in ihre Spekulation einbezieht. So scharfsinnig etwa die Analyse der Bedingungen ist, unter denen es zur Bildung der Phantasmata, der Begriffe und Urteile im Menschen kommt, durch die das Spiel der verschiedenen Leidenschaften, der freien Akte, der einzelnen Tugendbetätigungen sich vollzieht: die Grundhaltung zielt auf religiös-metaphysisch, nicht auf empirisch orientierte Gesetzmäßigkeit ab. Die Anatomie, Physiologie des Körpers ist die des Altertums, das bekanntlich vor den medizinischen Studien an der Leiche zurückschreckte.

Und nun die Neuzeit. Hier gilt das Wort: Mag die Kultur in ihren einzelnen Funktionen auch stets neue Gebiete ergreifen, immer wieder kehrt sie zum Menschen zurück, nichts liegt dem Menschen näher als der Mensch. Sahen wir, wie die Naturwissenschaft die Stellung des Menschen völlig verlagerte und ihn als Atom an die Peripherie des Alls setzte, bzw. ihn zum Atom zusammenschrumpfen ließ, so müssen wir nunmehr diese Naturwissenschaft selbst als Teilfunktion dem Ganzen der neuen Kultur unter- und einordnen. Erst dann gewinnen wir die volle Sicht, das neuzeitliche Bild vom Menschen, von Leib und Seele.

Wenn die Wende und Hingabe an die Natur der Zug der Renaissance ist, so doch nur, weil Naturerkenntnis, Naturbeherrschung Mittel zur Erreichung seines Zieles, seines Ideals ist: Wissen ist Macht. Dieselben Prägungen wiederholen sich beständig als Motto in den Schriften eines Descartes, Spinoza, Hobbes, Hume und Newton. Ich habe wiederholt wie andere Kantbearbeiter ausgeführt, daß, wie das 18. Jahrhundert überhaupt, so speziell Kant, in den Mittel-

punkt seiner Kritiken den Menschen stellt, seine Erkenntnis und dessen Objekte, sein Wollen und dessen Form. Scheinbar verläßt der den Kritizismus weiterführende und ablösende Idealismus mit seinem Zug zum Absoluten diese Homo-Linie, und doch ist das Absolute bloß der Menschheitsgedanke, der Idealmensch, der Kollektivmensch, die Menschheitsgeschichte ins Unendliche verlängert. Bei Fichte ist es die Sittlichkeitsordnung, die Kategorien und Attribute des Absoluten sind das verdinglichte Material der Pflicht, die Hegelsche absolute Idee, die konkrete, um sich wissende Idee ist das Aufbewahren, Beisichsein der Gesamtentwicklung von dem reinen, inhaltsärmsten Gedanken durch die Natur und durch die menschliche Geistesgeschichte hindurch bis zur absoluten Philosophie. Ludwig Feuerbach, der aus der Hegelschen Schule hervorgegangene Materialist, ist im Zeitalter des Triumphes der Naturwissenschaften, im 19. Jahrhundert, der vollendetste Ausdruck des innersten Geistes der Zeit: »Mein erster Gedanke war Gott, mein zweiter die Vernunft, mein dritter und letzter der Mensch.« Feuerbach wird abgelöst durch Fr. Nietzsche, der heute vielleicht lebendiger ist als Ende des vorigen Jahrhunderts: Ziel, Mittelpunkt, Ideal alles Geschehens ist der erdenhaft gebundene Übermensch. Wenn die heutige Stunde einen säkularen Umbruch vom Liberalismus, Positivismus, Mechanismus zur Geistigkeit, Ganzheit, Ordnung, Gesellschaft bedeutet, dann ist doch gerade heute bewußter und gewollter als je zuvor, praktisch und theoretisch, weltanschaulich und einzelwissenschaftlich der Mensch, die Menschheit, die Rasse, das Volk der Gegenstand und das Endziel aller Spekulation. Überwältigend kommt das in der Existentialphilosophie zum Ausdruck[6]. Jaspers zeigt dies tiefschürfend und feinfühlend in seinem monumentalen Werk, nach Heidegger kommt die ganze den Menschen umgebende Welt nur insoweit in Betracht, als sie Zeug, Zuhandensein für ihn ist.

Allgemein zusammenfassend können wir sagen, daß die Neuzeit am Menschen sieht, was mit den bisher beschriebenen Methoden positivistisch arbeitender Wissenschaften an ihm zu beobachten ist. In dieser Richtung hat die Kunde von seinem Körper durch Chemie, Physik, Anatomie, Biologie, Physiologie und Medizin, von seinem Seelenleben in Psychologie oder Phänomenologie, vom Menschen als Individuum in Charakterologie, Ethnologie, Evolutionslehre bewundernswerte Fortschritte gemacht. Umgekehrt steht es mit der Metaphysik des Menschen, gemessen an dem Reichtum, der Tiefe und Höhenschau der Vorzeit.

Damit kommen wir zur letzten, höchsten, umfassendsten Idee des Weltbildes, zu dem schneidensten Gegensatz zwischen dem Weltbild der alten und neuen Zeit. Bei den genialsten alten Denkern, die zugleich am meisten Schule gemacht haben, bei Platon, Aristoteles, Plotin, ebenso bei andern bedeutsamen, wie Heraklit, Cicero, Plutarch, waren Welt und Mensch zu Gott hingeordnet: Platon gebraucht im »Staat« dafür das inhaltsschwere Bild von der Sonne, von der alles Leben ausgeht, nach Aristoteles strebt das All zum ersten Beweger hin, nach Plotin

[6] A. Delp, Tragische Existenz; vgl. die Ausführungen von Ad. Dyroff, Die Philosophie von morgen, in: Philosophisches Jahrbuch, 50. Bd. (1937) S. 1–8.

entfaltet sich alles vom Einen und kehrt zu ihm zurück. Das Mittelalter fliegt noch weit höher, zum Dreieinigen strebt alles durch Vermittlung des Gottmenschen und seiner Gnade hin. In der Neuzeit, sowohl in der Philosophie wie in den Naturwissenschaften, dient, wie wir sahen, alles nutzbringend dem Menschen, gelegentlich blitzt es bei einzelnen Führern, wie Leibniz oder Newton, auf, daß das Endliche zutiefst Gott dienen und verherrlichen müsse. Aber wie deistisch kalt und leer ist der Gottesbegriff etwa bei Kant! Heidegger stellt nicht einmal mehr die Frage nach dem göttlichen, absoluten Sein.

## Pius XI. und das soziale Erbe Leos XIII.

Von Constantin Noppel S. J.

In der jüngsten Enzyklika »Divini Redemptoris« vom 19. März 1937 über den atheistischen Kommunismus geht Papst Pius XI. so offenkundig von dem reichen Lehrgut aus, das Leo XIII., den man den sozialen Papst mit Vorzug nannte, in seinem langen Pontifikat dargelegt hatte, daß klar vor aller Augen liegt, wie das gewaltige Erbe Leos unter Pius wirksam blieb, ja zu einer gewissen Vollendung kam.

Als Leo XIII. 1878 den Stuhl Petri bestieg, war bereits die Entchristlichung der Arbeitermassen, wie sie die immer noch stark anschwellende Industrie unaufhörlich zusammenballte, stark vorangeschritten. Schon in seinem Rundschreiben »Quod Apostolici muneris« vom 28. Dezember seines ersten Regierungsjahres wandte er sich gegen den Kommunismus als »die verheerende Seuche, die das Mark der menschlichen Gesellschaft auffrißt und sie völlig zersetzt«. In der Enzyklika »Diuturnum illud« vom 29. Juli 1881 über den Ursprung der bürgerlichen Gewalt schildert er, wie aus dem Glaubensabfall und der Philosophie des 18. Jahrhunderts jene geistige Zügellosigkeit stamme, »die viele für die einzig wahre Freiheit halten«: »Von hier kam man dann zu den unmittelbar folgenden Pestkrankheiten, nämlich zum Kommunismus, Sozialismus und Nihilismus der menschlichen bürgerlichen Gesellschaft, häßlichsten Ausgeburten und geradezu Verhängnissen.«

Anderseits war die Kirche von den weltlichen Regierungen und Mächten aufs äußerste bedrängt. Man suchte ihr selbst auf dem unmittelbaren kirchlichen Gebiete die Freiheit des Handelns zu nehmen, sie möglichst der staatlichen Gewalt dienstbar zu machen, ihre Rechte einseitig von hier aus zu bestimmen. Die Kämpfe Pius' IX., sein Syllabus von 1864 und der schließliche Verlust des Kirchenstaates kennzeichnen diese Lage zur Genüge. Insbesondere der Syllabus als Verzeichnis der Zeitirrtümer ist auch heute noch für Erkenntnis und Beurteilung der Ausstrahlung des Liberalismus auf das Wirken der Kirche in der Öffentlichkeit von großer Bedeutung.

Wohl war durch das Vatikanische Konzil 1869/70 und die Festigung des päpstlichen Primates gegen diese Zeitirrtümer gleichsam ein granitener Damm auf-

gerichtet worden. Aber beim Regierungsantritt Leos XIII. zeigte sich doch die Gefahr noch unvermindert groß, daß die Lehre der Kirche zu den immer mehr vom Zeitgeist geblendeten und deshalb autoritätfeindlichen, gottentfremdeten Massen keinen Zutritt finde, daß diese an ihr vorüberfluteten, ohne auch nur von der Klarheit und Schönheit dieser Lehren Notiz zu nehmen, geschweige denn auf sie zu hören, ja daß sie die Kirche als angeblich gefügiges Werkzeug des herrschenden Kapitalismus mieden, wenn nicht gar haßten.

So war es denn eine der ersten Aufgaben Leos, der Kirche wieder Raum zu schaffen für ihre Tätigkeit, sie aus der Umklammerung und Befehdung der weltlichen Mächte zu befreien. Daraus ergab sich die klare Umreißung ihres eigenen Aufgabengebietes, aber ebenso auch die Darlegung der Rechte und Aufgaben des Staates, der wie die Kirche im jeweiligen Bereiche eine vollkommene Gesellschaft, eine »societas perfecta« darstellt. Grundlegend hierfür wurde das Rundschreiben über die christliche Staatsordnung, »Immortale Dei«, vom 1. November 1885. In diesem wie auch in verschiedenen der folgenden Rundschreiben entwickelte Leo, wie Kirche und Staat sich gegenseitig fördern und befruchten können, wie der Staat Freiheit und Rechte auch des einzelnen Bürgers zu achten habe, aber auch dieser wiederum nach Kräften zum Gemeinwohl beitragen müsse.

Nachdem so der Kirche, zunächst der Lehre nach, der Raum gesichert war, um über den unmittelbar kirchlichen Kreis hinauszuwirken und die christlichen Grundsätze im gesamten gesellschaftlichen Leben wieder zur Geltung zu bringen, und der Lehre auch weiterhin die Verwirklichung im Leben folgte, die Kirche wieder als geistiger Machtfaktor von segensreichstem Einfluß auch auf die weltlichen Bezirke erkannt wurde, schien die Stunde gekommen, nunmehr auch den breiten Massen, zumal der Arbeiterschaft, die Kirche in ihrem wahren Lichte zu zeigen. Das große Rundschreiben über die soziale Frage vom 15. Mai 1891, »Rerum novarum«, verkündete der ganzen Welt, welch tiefgreifende Umgestaltung das Leben aus dem Christentum angesichts der damaligen Weltlage bedeute. Es zeigte vor allem der Arbeiterschaft, daß die Kirche die ganze Unwürdigkeit ihrer damaligen Lage sehe und sowohl von ihren eigenen Gliedern als auch von den Lenkern der Staaten Verhältnisse verlange, die es der Arbeiterschaft erst wieder möglich machen, überhaupt Gott zu dienen und ein menschenwürdiges, d. h. ein den Geboten Gottes und der Natur entsprechendes Leben zu führen.

Wir haben bereits in dieser Zeitschrift (Band 122, Dezember 1931) des näheren erörtert, wie Pius XI. gelegentlich des 40. Jahrestages von »Rerum novarum« durch sein Rundschreiben »Quadragesimo anno« die Gedanken und Ziele Leos XIII. wieder aufnimmt und dem Fortschreiten der Zeit entsprechend kraftvoll weiterführt. Nunmehr bildet das Rundschreiben »Divini Redemptoris« über den atheistischen Kommunismus gleichsam einen Abschluß dieser Bestrebungen. Es zeigt mit großer Klarheit, wie die sozialen Bemühungen der großen Päpste ihrer tieferfaßten Hirtenpflicht entsprangen und

in das unmittelbare Ziel des Heilswerkes der Kirche, die Erlösung der Menschen, wieder einmünden.

Mit scharfem Blick in die Tiefe der Dinge zeichnet die neue Enzyklika die Abirrung gerade der Erlösungssehnsucht der Menschheit im Kommunismus auf. »Der heutige Kommunismus birgt in einem höheren Maße, als es bei andern ähnlichen Bewegungen der Vergangenheit der Fall war, eine falsche Erlösungsidee in sich.« Damit weist der Papst unmittelbar darauf hin, daß es sich nicht nur und nicht zuerst um wirtschaftliche Vorteile und gesellschaftliche Rechte, deren Verkündigung oder Durchsetzung, um Sozialreform oder Sozialpolitik, losgelöst von den letzten Fragen, handeln kann. Gerade nach dem Aufruf »Rerum novarum« und in den Zeiten, die auf die Verkündigung der Arbeiterrechte bald folgten, schienen sich weitere Kreise auch wohlwollender Männer damit zufrieden zu geben. Der Schrei nach Erlösung zielt aber höher, kommt aus ganz andern Tiefen. Die Enzyklika findet das rechte Wort, wenn sie sagt, »ein falsches Ideal von Gerechtigkeit, Gleichheit und Brüderlichkeit in der Arbeit durchglüht die gesamte Lehre und Tätigkeit mit einem gewissen Mystizismus«. Dies Wort gilt einem Glauben, gespeist nicht von oben, sondern aus den Tiefen der Erde wie die Vulkane. Auch diese sind wohl glühend und heiß. Aber diese Glut ist tot, und ihr heißer Hauch raubt den Atem, ist nicht wie das Sonnenlicht, das Leben weckt. Und dennoch, mag auch dieser Erlösungsglaube noch so irr und wirr sein, er ist trotzdem ein Aufbruch, wenn auch das Aufbrechen tiefer schwärender Wunden, trägt trotz aller unmittelbaren Empörung gegen Gesetz und Ordnung nicht nur der Menschen, sondern auch Gottes und der Natur etwas in sich von jenem urgewaltigen Zucken der Gottessehnsucht, von der Paulus schreibt: »Wir wissen ja, daß die ganze Schöpfung zusammen seufzt und zusammen in Wehen liegt bis jetzt« (Röm. 8, 22). »Darum darf auch die Kirche Christi, des einen Mittlers zwischen Gott und Menschen, der sich selbst als Lösegeld für alle hingab« (Tim. 2, 5 6), nicht achtlos vorübergehen, muß gerade sie als Erlöserkirche ein ganz besonders feines Gefühl für diese tiefste Not, für dieses bis in den innersten Kern vergiftete Sehnen haben. Bezeichnenderweise hebt deshalb auch die Enzyklika mit dem Hinweis auf die Verheißung eines Erlösers schon im Anbeginn der Geschichte der Menschheit an, wird nach seiner Verheißung mit den lateinischen Worten »Divini Redemptoris« genannt.

Wie wenig es sich hier um salbungsvolle und schöne Worte handelt, sondern eben um die Erkenntnis schreckhaftester Not, unmittelbar gleich den Lavaströmen der Vulkane verderbendrohender Gefahr, zeigt der Hinweis gleich zu Beginn »auf die Revolution unserer Tage, die sozusagen bereits überall tobt oder doch ernsthaft drohend vor uns steht, an Ausmaß und Heftigkeit überbietend, was früher an Kirchenverfolgungen erlebt wurde. Ganze Völker sind in Gefahr, in eine noch grauenvollere Unkultur zurückzusinken, als wie sie noch über dem größten Teil des Erdenkreises lag, als der Erlöser erschien.«

»Eine bisher nie gekannte, schlaue und weitestgehende dämonische Propaganda, von einem einzigen Zentrum geleitet und äußerst geschickt den Lebensbedingungen der verschiedenen Völker angepaßt«, treibt das Gift durch alle Kanäle in Geist und Herz. Rußland und Mexiko sind seit mehr denn einem Jahrzehnt schon flammende Warnungssignale für die übrigen Völker. Waren diese für unsere träge Bürgerlichkeit noch zu weit im Osten oder über dem Meer, so sollte die spanische Feuersäule auch die letzten Schläfer wecken. Was Leo prophetisch-warnend schaute, ist unsern Tagen grausam gegenwärtig geworden.

Die Wurzel dieser Verirrung und Verblendung der Massen beim Suchen nach dem Erlöser sieht das Rundschreiben in dem praktischen und theoretischen Liberalismus; in dem praktischen, wie er z. B. »mit den Arbeitsschichten auch an Sonntagen nicht einmal zur Erfüllung der schwersten religiösen Pflichten an Sonn- und Festtagen Zeit ließ. Man dachte nicht daran, in der Nähe der Arbeitsstätten Kirchen zu bauen oder die Arbeit des Seelsorgers zu erleichtern«. Sie zeigt sich in dem theoretischen Liberalismus, da man »sogar fortfuhr, den Laizismus zu fördern und zu pflegen«, also die ganze Kultur bewußt von ihrer Verbindung und Durchdringung mit der Kirche loszulösen. Geschah dies zunächst unter dem Deckmantel einer Freiheit, die man mit Leo besser Zügellosigkeit nennen konnte, so war die notwendige Folge, nachdem man die Menschheit weithin vom einzigen Erlöser losgerissen hatte, eben die volle Verskalvung des Menschen, die Vernichtung seines eigensten Wertes, der Persönlichkeit. Die Tragik wird noch dadurch vollendet, daß an Stelle des einstigen Joches des Kapitalismus heute der Kommunismus selbst »der Gemeinschaft das Recht einräumt oder vielmehr die unbeschränkte Vollmacht, die Einzelmenschen in das Joch der Kollektivarbeit zu zwingen, ohne Rücksicht auf ihr persönliches Wohlergehen, ja gegen ihren eigenen Willen und sogar bis zur Anwendung von Gewalt.«

Dieser Lage gegenüber bleibt es nun die nächste Aufgabe der Kirche, ganz klar immer wieder den Abstand herauszustellen, der sie nicht nur von den gottlosen Lehren des Kommunismus, sondern auch von den Ideen und der Praxis eines Liberalismus trennt, der ihm verhängnisvoller Wegbereiter war. Darum hatte ja schon Leo in »Rerum novarum«, und nach ihm nicht minder scharf Pius in »Quadragesimo anno«, das Unchristliche jenes Verhaltens, das Ungerechte der Ergebnisse, wie sie die heutige Verteilung der Erdengüter aufweist, gegeißelt. Wiederum sagt das neue Rundschreiben: »Sehen wir aber einerseits eine Masse von Bedürftigen, die von einem Elend, an dem sie ganz unschuldig sind, im eigentlichen Sinne zu Boden gedrückt sind, und anderseits neben ihnen so viele, die sich leichtsinnigen Vergnügungen überlassen und ungeheure Summen verschwenden, so müssen wir schmerzerfüllt feststellen, daß man nicht nur von der Gerechtigkeit abgewichen ist, sondern daß auch rein das Gebot der

christlichen Liebe nicht in seiner Tiefe erfaßt und nicht praktisch gelebt wird Tag für Tag.«

Aber Pius rückt von diesem Gebaren nicht nur ab, um zu verurteilen, sondern um Raum zu gewinnen für christlichen Aufbau. Darum fährt er unmittelbar fort: »Wir wünschen daher, Ehrwürdige Brüder, daß dieses göttliche Gebot in Wort und Schrift mehr und mehr erläutert werde; es ist doch das kostbare Erkennungszeichen, das Christus seinen echten Jüngern hinterlassen hat.« Deshalb dankt der Papst »allen jenen, die in den Einrichtungen der Caritas, angefangen von den Konferenzen des hl. Vinzenz von Paul bis zu den großen neueren Organisationen der sozialen Hilfe die Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit geübt haben und die noch darin tätig sind. Je mehr die Arbeiter und Armen an sich selbst erfahren, was es ist um den Geist einer in Christus für sie tätigen Liebe, um so mehr werden sie von dem Vorurteil befreit werden, es habe das Christentum seine Kraft verloren und es stehe die Kirche aufseiten derer, die ihre Arbeit ausbeuten.«

Aber damit nicht genug: »Niemals wird die Liebe echt sein, wenn sie nicht stets auch der Gerechtigkeit genügt.« »Eine Liebe, die dem Arbeiter den Lohn vorenthält, auf den er ein strenges Recht hat, ist keine Liebe, sondern nur ein eitles Wort und ein leerer Schein von Liebe. Der Arbeiter hat es nicht nötig, als Almosen zu empfangen, was ihm von Rechts wegen zusteht. Es geht auch nicht an, sich von den schweren Pflichten der Gerechtigkeit durch kleine Gaben der Barmherzigkeit freikaufen zu wollen.... Die Arbeiter sind hinsichtlich der Pflichten anderer ihnen gegenüber mit Recht sehr feinfühlig, haben doch auch sie ihre Würde.«

Die liberale Zeit versuchte den Begriff der Gerechtigkeit möglichst einzuengen und besonders bei der Zumessung des sog. gerechten Lohnes nur den Aufwand zu sehen, der unmittelbar zur Erhaltung der einzelnen Arbeitskraft notwendig ist. Demgegenüber hatte schon Leo XIII. und nach ihm Pius XI. in »Quadragesimo anno« auf die Pflicht hingewiesen, im Arbeiter nicht nur die einzelne Arbeitskraft, sondern auch den zum Familienhaupt bestimmten Mann zu sehen. Diesen Gedanken nimmt die neue Enzyklika mit allem Nachdruck wieder auf. »In der Tat gibt es außer der strengen ausgleichenden Gerechtigkeit auch eine soziale Gerechtigkeit, die ihrerseits Pflichten auferlegt, denen sich weder Arbeitgeber noch Arbeitnehmer entziehen können. Es ist gerade der sozialen Gerechtigkeit eigen, von den einzelnen all das zu fordern, was zum Gemeinwohl notwendig ist. Wie in einem lebendigen Organismus nicht für alles gesorgt ist, wenn man nicht den einzelnen Teilen und den einzelnen Gliedern all das zugesteht, was sie für die Ausübung ihrer Funktionen brauchen, so kann auch für den sozialen Organismus und für das Wohl der ganzen Gesellschaft nicht hinreichend gesorgt werden, wenn man nicht den einzelnen Teilen und den einzelnen Gliedern, d. h. Menschen, die mit der Würde der Persönlichkeit ausgestattet sind, all das gibt, was sie für ihre sozialen Funktionen vonnöten haben.«

Es ist darum selbstverständlich, daß der Heilige Vater dringend nach wie vor zum Studium der sozialen Probleme im Lichte der Lehre der Kirche auffordert. »Wenn das Verhalten mancher Katholiken auf wirtschaftlich-sozialem Gebiet zu wünschen übrigließ, so kam das häufig daher, daß sie die Lehren der Päpste über diesen Gegenstand nicht genügend erkannt und erwogen haben.« Diese Mahnung gilt ganz unabhängig von der Frage, wieweit in den einzelnen Staaten die öffentliche Hand oder die private Initiative die gleichbleibenden Grundsätze in die Tat umzusetzen haben.

Müssen Gerechtigkeit und Liebe nun auch immer schon um ihrer selbst willen walten, sollen sie unmittelbar Frieden und Wohlergehen unter den Menschen fördern, so ist ihre Aufgabe auf dem Wege zur Erlösung zunächst doch eine mehr vorbereitende. Sie machen das Blickfeld frei, befreien auch in den Augen der bedrängten Massen die Kirche von der so oft behaupteten Umklammerung durch die Mächte dieser Welt, besonders des Kapitalismus. Sie bereiten den Weg zum Verständnis der Kirche als der Künderin der frohen Botschaft und der Bringerin von Erlösung und Heil. Das Eintreten für Gerechtigkeit und Liebe schafft der Kirche Christi Raum, so daß sie, die nicht von dieser Welt ist, doch in der Welt Fuß fassen kann, daß die Massen nicht mehr achtlos an ihr vorüberfluten, daß sie sie sehen und hören, daß sie wie Salz und Sauerteig aufgenommen wird und allmählich wirken kann.

Auf dieser Stufe darf nun allerdings die Kirche Christi nicht stehen bleiben; sie hat eben nicht nur einen sozialen Auftrag schlechthin. So wie ihr soziales Wirken Ausfluß ihres innersten Wesens ist, so muß und will dieses Wirken die Menschen schließlich auch über die Erde hinaus zu Gott führen und damit eben in Wahrheit erlösen, erlösen von der Knechtschaft dieser Welt. Darum fordert auch Pius noch vor der Gerechtigkeit und Liebe von reich und arm den Geist der Losschälung von den irdischen Gütern und sieht »auch heute das entscheidende Heilmittel in einer aufrichtigen Erneuerung des privaten und öffentlichen Lebens nach den Grundsätzen des Evangeliums«. Gerade in dieser Rangordnung liegt eine besondere Schönheit der Lehre der Kirche und zugleich die Sicherheit, nicht wieder erneut in diesseitigen Dingen sich zu verlieren oder aufzugehen. »Sie trennt nicht die berechtigte Sorge für die zeitlichen von dem Eifer für die ewigen Güter. Wenn sie die einen den andern unterordnet nach dem Wort ihres göttlichen Stifters: ‚Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und alles übrige wird euch zugegeben werden', ist sie zugleich weit entfernt von Interesselosigkeit für die menschlichen Belange, von der Behinderung kulturellen oder wirtschaftlichen Fortschritts, den sie vielmehr auf die vernünftigste und wirksamste Weise stützt und fördert.« Ähnlich schreibt Pius gleichzeitig an die Bischöfe Mexikos über die Ordnung der Werte bei der Mitarbeit der Laien und das oberste Ziel: »Anderseits werden die geistige Durchbildung und das innere Leben, das ihr in diesen euern Mitarbeitern nährt, sie auf der Hut sein lassen vor den Gefahren und den möglichen Verirrungen. Wer sich das letzte Ziel der Katholischen Aktion, die Heiligung der Seelen, nach der

Vorschrift des Evangeliums ‚primum regnum Dei' (Luk. 12, 31) vor Augen hält, wird nicht Gefahr laufen, die Grundsätze unmittelbaren Zwecken und solchen zweiter Ordnung zu opfern. Er wird nie vergessen, daß jenem obersten Zweck sich auch die sozialen und wirtschaftlichen Einrichtungen sowie die karitativen Unternehmungen unterordnen müssen. Unser Herr Jesus Christus lehrt uns das durch sein Beispiel. Denn wenn er auch in der unaussprechlichen Güte seines göttlichen Herzens, die ihn ausrufen ließ, ‚mich erbarmt des Volkes, ich will sie nicht ohne Speise entlassen, damit sie nicht unterwegs umkommen' (Mark. 8, 2–3), die Krankheiten des Leibes heilte und den irdischen Bedürfnissen zu Hilfe kam, hatte er doch immer das letzte Ziel seiner Sendung, d. h. die Ehre seines Vaters und das ewige Heil der Seelen, im Auge.«

Mit aller Macht drängt der Heilige Vater dahin, daß diese Lehren nun auch in die Tat umgesetzt, im Leben der Christen zur Wirklichkeit werden. Darum tadelt er mit unerbittlichen Worten jene, die diesen Lehren nicht entsprechen. »Auch in katholischen Ländern gibt es noch viel zu viele, die nur dem Namen nach Katholiken sind.« Er wendet sich besonders an die »christlichen Arbeitgeber und Unternehmer, deren Aufgabe oft so schwierig ist. Ihr seid ja noch belastet mit dem Erbe von Irrtümern einer ungerechten Wirtschaftsführung, die ihren zersetzenden Einfluß Generationen hindurch ausgeübt hat. Seid eingedenk euerer Verantwortung. Leider ist es wahr, daß auch das Verhalten gewisser katholischer Kreise dazu beigetragen hat, das Vertrauen des arbeitenden Volkes zur Religion Jesu Christi zu erschüttern. Diese wollten nicht begreifen, daß die christliche Nächstenliebe auch die Anerkennung gewisser Rechte verlangt, die dem Arbeiter zustehen, und die ihm die Kirche ausdrücklich zuerkannt hat.... Und ist es nicht beklagenswert, daß das Recht auf Eigentum, das die Kirche anerkennt, mitunter dazu benutzt wurde, um den Arbeiter um seinen gerechten Lohn und um seine sozialen Rechte zu bringen?«

Demgegenüber ruft der Heilige Vater sowohl in dem Rundschreiben gegen den Bolschewismus, wie in jenem an die mexikanischen Bischöfe vor allem die Priester und Laien der Katholischen Aktion zum großen Werk im Dienste des Welterlösers auf. »Wir benutzen die Gelegenheit«, so schreibt Pius an die Bischöfe von Mexiko, »euch daran zu erinnern, daß unter den gegenwärtigen Verhältnissen und Schwierigkeiten als das wirksamste Mittel für eine christliche Erneuerung auch unter euch vor allem die Heiligkeit der Priester in Betracht kommt und in zweiter Linie die sorgfältige Heranbildung von Laien, so daß sie in wirksamer Mitarbeit dem hierarchischen Apostolat zur Seite gestellt werden können.« Die Priester sollen, wie schon Leo mahnte, vor allem zum Arbeiter, zum armen Arbeiter und überhaupt zum Armen gehen, »die Massen der Arbeiter für die Kirche und für Christus zurückzugewinnen und jene Kreise mit dem Geiste des Christentums zu durchdringen, die ihn am wenigsten besitzen.« Hierzu dient besonders die Errichtung neuer Kirchen in den Außenvierteln, wo sich alsbald »eifrige Pfarrgemeinden bilden und wahre Wunder der Bekehrung gerade in solchen Schichten der Bevölkerung geschehen, die früher

der Religion, einzig weil sie sie nicht kannten, feindlich gesinnt waren.« Aber auch hier wiederum: »Das wirksamste Mittel des Apostolates unter den Armen und Niedrigen ist indessen das Beispiel des Priesters, das Beispiel aller priesterlichen Tugenden, wie Wir sie in dem Rundschreiben ‚Ad catholici sacerdotii' beschrieben haben.« Von hier aus gilt es dann, »in weitesten Schichten jene fundamentalen Prinzipien zu verbreiten, die dem Aufbau einer christlichen Sozialordnung dienen.« Denn »obwohl die Kirche im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bereich niemals ein bestimmtes System aufgestellt hat, da dieses nicht ihre Aufgabe ist, hat sie doch klar jene Anhaltspunkte und Richtlinien festgelegt, die bei entsprechender praktischer Anwendung, je nach den verschiedenen Bedingungen von Zeit, Land und Volk, den sicheren Weg weisen zum glücklichen Fortschritt der Gesellschaft.« Entsprechend diesen besonderen Verhältnissen hat dann auch der Einsatz der verschiedenen Organisationen, besonders auch der Standesorganisationen, zu erfolgen.

So ist denn die Kirche, um einen Gedanken Oskar Bauhofers aufzunehmen, wieder am Werke, die Welt aus ihrer Gottferne heimzuholen und »noch einmal den säkularen Raum christlich zu durchformen.«[1] Sie ist sich dabei bewußt, auf diesem Wege auch den Staaten und ihren Völkern große Dienste anzubieten und zu leisten, als die »Magistra gentium« den wahren Begriff der »Civitas humana«, der menschlichen Gesellschaft, den Irrtümern und gewaltsamen und hinterhältigen Methoden des bolschewistischen und atheistischen Kommunismus nicht nur gegenüberzustellen, sondern auch, soweit man sie sich auswirken läßt, ins Leben umzusetzen.

Damit hat Pius XI. das Regierungsprogramm Leos XIII., die gottentfremdete Welt wieder in lebendige Berührung mit der Kirche zu bringen, Kirche und Kultur in Einklang zu setzen, mitten im wogenden Kampf als hohes Ziel aufgerichtet. Er hat damit zugleich den Gedanken des Christkönigs, wie ihn Leo in der Weihe der Menschheit an das heiligste Herz Jesu zum Ausdruck brachte, und wie ihm Pius durch die Einsetzung des Christkönigsfestes durch die Enzyklika »Quas primas« vom 11. Dezember 1925 vollendeten Ausdruck gab, erneut gefestigt. Zugleich zeigt er den tiefsten Sinn dieser Christkönigsherrschaft über das All und über alle Bereiche dieser Welt, wenn er in der Enzyklika »Divini Redemptoris« so unmittelbar die innige Verbundenheit und letzte Ausrichtung all dieses christlichen Kulturwirkens auf das Heil in Christus, auf die innige, alles andere überwiegende Zugehörigkeit zu Ihm darlegt. Die hohe Aufgabe dieser päpstlichen Rundschreiben wird klar: Wege zu Christus und damit den Weg der einzig wahren Erlösung dem in die Welt und ihre Mächte verstrickten Menschen frei zu machen.

---

[1] Oskar Bauhofer, Die Heimholung der Welt S. 83.

# Grottaferrata

Von Albert M. Ammann S. J.

Vor kurzem lag noch der weite Ladogasee vor mir, und ich fuhr das kurze Stück von vierundzwanzig Kilometern auf seinen schier unübersehbaren Wassern. Dann hörte ich den Wuoksen bei Imatra in wilder Felsenrinne rauschen, blickte nieder in seine gischtigen Wirbel, welche Baumstämme wie Zündhölzer hin und her warfen – und jetzt, nach viereinhalb Tagen, stehe ich in Rom am Endpunkt der Vicinale, die mich in die Albanerberge nach Grottaferrata bringen soll. Dabei ist trotz allem eines beiden Reisezielen gemeinsam. Valamo und Grottaferrata sind beides alte Klöster, beides sind Klöster des Basilianerordens. Es lohnt sich, beide gesehen zu haben und beide zu vergleichen.

Mit geschäftiger Geschwindigkeit durcheilt der straßenbahnähnliche Zug die Innenstadt. An der uralten Kirche »Am Bären mit dem Hut« vorbei, die der heiligen Martyrin Bibiana geweiht ist, vorbei an einem altrömischen Kuppelrundbau, durch den Bogen einer trockenliegenden Wasserleitung kommen wir nach kurzer Frist an die Porta S. Giovanni. Sie durchbricht die römische Stadtmauer, jene Mauer, die durch so viele Jahrhunderte, vor der Kaiserzeit bis zu Pius IX., ihren Dienst getan hat. Rechts grüßt der Lateran herunter, »die Mutter und das Haupt aller Kirchen des Erdkreises«. Nicht weit davon steht die Apsis des Triklinium Leos III., von wo der hl. Petrus geraden Blickes durch die Jahrhunderte schaut, indem er mit der Linken Karl dem Großen die Kaiserstandarte und mit der Rechten dem Papste Leo das Pallium reicht. Im Quartiere Appio, einer Schöpfung der letzten fünfzehn Jahre, die durch Ausiedelung vieler Tausende von Menschen aus der Innenstadt entstanden ist, sieht man, wie mit sicherer Hand die kirchliche Verwaltung der staatlichen folgt. In regelmäßigen Abständen erheben sich neue, modern gebaute Kirchen, mit Sälen unter dem eigentlichen Kirchenraum, mit Büroräumen und Pfarrwohnungen, so daß die neu angesiedelten Gläubigen nicht sich selbst und allen möglichen Einflüssen überlassen bleiben. Rund vierzig neue Pfarreien hat das römische Generalvikariat in den letzten fünfzehn Jahren eingerichtet.

Dann fahren wir durch ärmliche Barackenviertel, der Acqua Marcia entlang, überqueren sie und kommen endlich in eine Gegend, die wir gewohnt sind als die römische Campagna anzusprechen. Von Zeit zu Zeit grüßt ein mittelalterlicher Wachturm herüber. Langsam steigt das Gelände an. Weinberge und Olivenhaine sind da und dort zu sehen, aber so recht einsam wird die Gegend nicht. Im Gegenteil: links wächst die große Häusergruppe von Frascati aus dem Boden, vor uns stehen Villen und Häuser, rechts wird Rocca di Papa sichtbar, das sich an den Monte Cavo schmiegt. Es ist doch alles recht anders als im finnischen Valamo. Wie weltabgeschieden lag das Kloster (inmitten der Inselgruppe!). Von der nächsten Stadt, dem mäßig bedeutenden Viborg, mußte man fünf Stunden mit dem Zug und dann noch zweieinhalb Stunden mit dem Schiffe fahren. Hier bringt uns der elektrische Vorortszug in drei Viertelstunden aus dem Ewigen Rom bis

fast vor das Tor des Klosters. Warum denkt man wohl droben in Karelien nicht an die Wechselfälle der Geschichte, an denen es doch auch in Valamo nicht ganz gefehlt hat? Hier aber kann nur ein ganz flacher Allerweltsreisender sich solchen Gedanken entziehen. Dort oben wirkt das Kloster als etwas fremdartig Einsames, das uns durch sich selber ganz gefangen nimmt. Hier in Latium hingegen nimmt uns vor allem die Umwelt gefangen – die Albanerberge, der heitere Himmel, die blühende Natur, die aus jeder Hecke und jedem noch so ländlichen Gesicht hervorblickende uralte Kultur. Wir müssen uns wieder sammeln, um uns dem Kloster zuzuwenden. Wir wunderten uns gar nicht, in Valamo einen stillen Einsiedler zu sehen, der des Abends Wasser aus dem See schöpfte, um dann, ohne sich um das vorbeifahrende laute Schiff der Besucher zu kümmern, zu seinem Heim auf dem Felsen zwischen den Bäumen hinanzusteigen. Hier aber erwarten wir keineswegs, einem Eremiten zu begegnen, dem wir uns demütig und segenheischend nahen müßten. Ein dumpfes unbewußtes Bangen haben wir in uns, es möchte die uralte Abtei sich in nichts von einer modernen Klostergemeinschaft unterscheiden.

Aber kaum daß wir auf einer festen Brücke das tief eingeschnittene Bachbett der Acqua Giulia überschritten und durch ein altes Tor das Klostergelände betreten haben, nimmt uns der Zauber der Geschichte gefangen. Zwar liegt zur rechten Hand ein großer, freier Hof mit einem Standbilde des hl. Nilus aus den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts ohne sonderlichen Reiz – aber dafür erhebt sich zur Linken, gleich an dem Graben des Bachbettes, ein zinnenbewehrtes, ansehnlich hochgezogenes Kastell. Der heute stehende Bau mag wohl erst aus dem 15. Jahrhundert stammen. Aber die Abtei galt wegen ihrer beherrschenden Lage – die außerdem durch Abhänge gegen alle Seiten geschützt ist – immer als ein wichtiger strategischer Punkt. Von diesem griechischen Kloster aus zog der Normanne Robert Guiscard im Jahre 1084 dem von König Heinrich IV. von Deutschland und seinem Gegenpapst Clemens III. in der Engelsburg eingeschlossenen Papste Gregor VII. zu Hilfe, der ihn mit dem griechischen Süditalien belehnt hatte. Hier nahm Kaiser Friedrich II. in den Jahren 1241/42 seinen Standort – in der für ihn und die Kirche so schweren Zeit nach dem Tode Papst Gregors IX., der ihn zweimal gebannt hatte. Hier kämpften um 1484 und 1541 die Orsinis mit den Colonnas. Hier machten 1799 die Neapolitaner, wie einst Robert Guiscard, ihren letzten Halt, bevor sie in Rom einzogen, um diese Stadt von dem französischen Revolutionsheer zu übernehmen. Wir stehen auf einem Stück Erde, das im vollen Licht der Weltgeschichte liegt. Aber solche Punkte gibt es in Rom und um Rom in großer Zahl. Das macht diesen Fleck nicht einzigartig in der Geschichte der Kirche. Wir müssen schon weitergehen, um zu der Abtei zu gelangen, die wir suchen.

Ganz am Ende des Baues tut sich ein großes Tor auf, das in einen säulenumzogenen Hof zu führen scheint. Unter der Wohnung des Inhabers der Kloster-Kommende hindurch gelangen wir in den ersten, von drei Seiten umbauten Hof. Die Hauptgebäude des Klosters sind in der Form eines Neptundreizacks angelegt, dessen drei Spitzen durch eine nicht allzuhohe Mauer miteinander verbunden sind.

Dem Abtbau, der im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts, wohl von dem Kommendatar Giovanni Colonna, errichtet wurde, entspricht auf der südlichen Außenseite der Flügel der Klostergemeinde, der so, wie er heute steht, in den Anfängen des 18. Jahrhunderts entstand. Die Mitte nimmt die Abteikirche ein, die Leo XIII. mit dem Ehrentitel einer Basilika ausgezeichnet hat. In ihrem Kern enthält sie noch den Bau des ersten, von Papst Johann XIX. 1024 geweihten Gotteshauses. Diese Kirche ist nun in der Tat ein Buch, in dem jedes Jahrhundert seine eigene Seite geschrieben hat. Man kann darin die Geschicke der griechischen Kirche in Italien, ja in gewissem Sinne die Geschichte des innern Verhältnisses der lateinischen Westkirche zur griechischen Ostkirche lesen.

Gebaut wurde die Kirche von dem heiligen Basilianermönch Bartholomäus – einem Schüler des hl. Nilus von Rossano. Von diesem letzteren gibt es ein kurzes, gut geschriebenes Lebensbild in der von Konrad Kirch herausgegebenen Sammlung »Helden des Christentums«. Als der 95jährige Greis Nilus von Serperi bei Gaeta, wo ihn Kaiser Otto III. besucht hatte, nach dem damals stark befestigten Tusculum kam, das von dem übel berüchtigten Grafen Gregor I., dem Vater der nachmaligen Päpste Benedikt VIII. (1012–1024) und Johann XIX. (1024–1032) beherrscht wurde, nahm er zuerst Wohnung in einem von griechischen Mönchen besiedelten Kloster der hl. Agatha. Es gab in jener Zeit mehrere griechische Klöster in und um Rom, z. B. S. Saba auf dem kleinen Aventin oder S. Anastasius bei Tre Fontane vor den Mauern. Nilus erhielt von Graf Gregor das Grundstück, auf dem sich noch heute die Abtei befindet; dorthin folgten ihm außer seinen Schülern auch die Mönche von S. Agata. Zwei Monate später starb er, nachdem ihn seine Mitbrüder in die daselbst notdürftig errichtete Kirche gebracht hatten, denn »ein Mönch soll«, so pflegte er zu sagen, »wenn nur immer möglich, in der Kirche sterben«. Entsprechend seinem letzten Wunsch, wurde er im Boden dieser Kirche begraben, und sein Grab ist, wie er es ebenfalls wünschte, unbeachtet geblieben. Aber seine letzte Gründung, gleichsam sein der lateinischen Kirche vermachtes Erbteil, steht bis heute. Von der Magna Graecia, die damals schwer unter den mohammedanischen Sarazenen zu leiden hatte, um nach nicht sehr langer Zeit in die Gewalt der germanischen Normannen zu fallen, ist bis auf einen kleinen Rest nichts übrig geblieben. Grottaferrata aber hat sich bis heute erhalten, trotz Plünderung und Eroberung durch fremde Horden, trotz zeitweiliger Verödung infolge der Flucht der Mönche. Diese Abtei hat eine providentielle Aufgabe mit auf ihren Weg durch die Jahrhunderte bekommen.

Die Kirche liegt zu ebener Erde. Ihr vorgelagert ist ein doppelter Narthex; der äußere wurde in den letzten Jahren für Luft und Licht geöffnet. Man blickt von dort aus auf einen zierlichen Brunnen, der für die Wasserweihe am 6. Januar dient. An diesem Feste der »Erscheinung des Herrn« feiert die griechische Kirche die Offenbarung der Gottheit Christi bei der Taufe im Jordan: ein Motiv, das sich auch in manchen frühchristlichen Apsis-Mosaiken römischer Kirchen findet.

Aus dem äußern Narthex tritt man in die innere Vorhalle. Hier nimmt den Blick unmittelbar das prächtige Hauptportal der Kirche gefangen. Der offizielle

Name dieser Monumentaltüre ist bei den Griechen, vielleicht mit Erinnerung an den Tempel zu Jerusalem, »die prächtige Türe«. Sie stellt den Mönchen in geheimnisvoller Weise die Jungfrau Maria dar, die ja auch die Lateiner mit dem Ehrentitel »porta salutis« schmücken. Die Türflügel aus Kastanienholz stammen wohl noch von dem ursprünglichen Bau des Bartholomäus. Über dem Portal befindet sich ein später restauriertes Mosaik aus der Gründungszeit, das Christus, den Herrn, mit der Jungfrau und dem hl. Johannes darstellt. In der Hand hält der Herr ein offenes Buch, in dem auf griechisch zu lesen ist: »Ich bin die Türe; wenn einer durch mich eintritt . . .«; vor ihm kniet in kleiner Gestalt und ohne Nimbus der Mönch Bartholomäus. Der Türrahmen aus Marmor ist mit Vögeln und Akanthoslaub verziert; an den beiden Seiten ruht er, ähnlich wie am Hauptportal der Klosterkirche von Frauenchiemsee, auf zwei Tieren, die wohl die unterjochten bösen Geister darstellen. Auf dem oberen Querbalken ist eine Inschrift, wie sie sich auch am Eingang der Kirche des Vorläufers in Konstantinopel befand: »Die ihr eintretet in das Haus Gottes, lasset fahren die Trunkenheit eurer Sorgen, denn drinnen werdet ihr gnädig finden den ewigen Richter.« Durch dieses Tor betrat im Jahre 1045 nach einem wild bewegten Pontifikat auf Einladung des heiligmäßigen Abtes Bartholomäus hin der letzte der drei Päpste aus dem Hause der Grafen von Tusculum, die im 11. Jahrhundert den päpstlichen Stuhl innehatten, nämlich Benedikt IX. (1033–1044), das Kloster. Hier fand er Befreiung von der »Trunkenheit seiner Sorgen« und Sicherheit vor seinen Feinden, die den freiwillig zurückgetretenen Papst in den letzten Tagen des Jahres 1046 auch ihrerseits absetzten, nachdem sie schon am 20. Dezember 1046, auf der Synode von Sutri, zwei andere »Inhaber« des päpstlichen Stuhles zum Rücktritt veranlaßt hatten.

Es ist der Mühe wert, dieses Tor genauer zu betrachten, aber der Anblick des Innern der Kirche ist im ersten Augenblick eine große Enttäuschung. Von dem ehemaligen dreischiffigen Bau, dessen überhöhter, auf altrömischen Säulen und Bogen ruhender Lichtgaden mit vielen Bildern geschmückt war, ist bis auf die Triumphbogen nichts mehr zu sehen. Der Sängerchor, der sich ähnlich wie in S. Clemente oder S. Sabina im Mittelschiff befand, ist verschwunden. Breite Pfeiler, aus der Mitte des 18. Jahrhunderts, welche je zwei der alten Säulen umschließen, lassen nur schwaches Licht in die Nebenschiffe gelangen. Eine der üblichen, überreich ausgestatteten Holzdecken schließt den Raum nach oben ab. Darüber, somit für den Besucher im allgemeinen unsichtbar, befinden sich noch einige Reste einer sehr frühen Bemalung. Es fällt vor allem eine Darstellung der heiligen Dreifaltigkeit auf. Auf dem Schoße des Vaters sitzt der Sohn in kleinerer Gestalt. In seiner Rechten hält er die Taube, das Symbol des Heiligen Geistes. Ihr Nimbus aber berührt gleichzeitig die Rechte des Vaters. Beide Formulierungen der Lehre der Trinität finden sich in diesem Bilde dargestellt, die griechische und die lateinische. Ähnlich stellt die russische Ikon der Vaterschaft den Sohn als Kind auf dem Schoße des Vaters sitzend dar; aber entweder ist die Taube über dem Kopf dieses Kindes auf der Brust des Vaters gemalt, oder sie fehlt ganz. Die Malereien des Triumphbogens wurden wohl im 12. Jahrhundert in Mosaik

nachgeführt, zu eben jener Zeit, als auch der Glockenturm nach der Art so vieler anderer römischer Glockentürme errichtet wurde.

Das Chor der Kirche wird gegen das Mittelschiff abgeschlossen durch eine von Kardinal Farnese 1577 gebaute Art von Mauer, in deren Mitte sich ein altes, von Gregor IX. zwischen 1227 und 1241 dem Kloster geschenktes Marienbild befindet. 1665 wurde dieser ganze »Ikonostas« von Kardinal Barberini prachtvoll erneuert. Wenn man eine Rokoko-Altarwand mit ihrem Bildblatt und den beiderseitigen Türen irgend einer oberbayerischen Landkirche in das schwere römische Barock des 17. Jahrhunderts übersetzt, dürfte man sich eine Vorstellung von dem Eindruck machen können, der sich dem Beschauer aufdrängt. In der Mitte unter dem Bilde hatte der Kardinal einen lateinischen Altar anbringen lassen. Was sollte ein griechisches Kloster mit allen diesen Dingen! Aber was hatte auch in jenen Zeiten das griechische Christentum in Latium zu bedeuten? Wäre es nicht einfacher gewesen, die ganze Kommende in ein lateinisches Kloster umzuwandeln? Reiche, natürlich lateinische Paramentengaben veranlaßten die Mönche jener Zeiten, sich beim Gottesdienste dieser Geschenke zu bedienen. Zwar verwandten sie nach griechischer Art stets gesäuertes Brot beim Gottesdienst; auch feierten sie ihre Texte im großen ganzen nach den altüberkommenen Heiligenberichten – aber im übrigen waren sie selbst damals weder richtig griechisch noch richtig lateinisch gesinnt.

So blieb es im allgemeinen die lange Zeit hindurch, da die Abtei als Kommende vom Römischen Stuhle vergeben wurde, also bis zur Französischen Revolution. Zwar wurde der griechische Charakter schon 1608 erneut betont, als nach 140 Jahren Pause wieder ein Abt aus der 1574 im Westen neu gegründeten Basilianerkongregation die innere Leitung des Klosters übernahm. Dieser neue Anfang mag mit den kirchlichen Unionsbestrebungen in Polen und Litauen zusammenhängen, denn es konnte für die Kirche nur dienlich sein, einen Orden der ostkirchlichen Art auch im Westen zu besitzen. Wobei freilich nicht zu vergessen ist, daß die Basilianerregel nicht einer Ordensregel der lateinischen Westkirche gleicht. Sie besteht, so wie sie vom hl. Basilius herstammt, nur aus einer längeren Reihe von aszetischen Anweisungen und Antworten des Heiligen auf vorgebrachte Fragen. Jedes Kloster, das sich durch Errichtung abhängiger Metochien entfernt zu einer »Kongregation« im westlichen Sinne auswachsen konnte, mußte darüber hinaus noch sein eigenes Typikon (Statuten) haben.

Die Abtei nahm seitdem, wenigstens zeitweise, eine bedeutendere Stellung im kirchlichen Leben ein; aber etwa 1836 erlosch auch die neue Abtreihe wieder. Man erkennt aus diesem Auf und Ab nicht nur das wechselnde Interesse Roms, sondern auch das Anwachsen oder Abnehmen des italo-griechischen oder italo-albanesischen Elementes in Süditalien, denn von dorther mußte ja vor allem der Nachwuchs für das Kloster kommen. Pius IX. ernannte am 24. Dezember 1869 einen neuen Abt für Grottaferrata, nachdem er im Jahre vorher alle Orientalen zu dem für das Jahr 1870 angekündigten Konzil im Vatikan eingeladen hatte. Dieser Aufschwung hat in gewissem Sinn bis heute angehalten. Am 17. Januar 1901 er-

hielt die Abtei neue, dem griechischen Charakter entsprechende »Monastische Regeln, in denen die Anweisung des hl. Basilius nach Art von Constitutionen angeordnet sind.«

Schon seit langem ist der lateinische Altar verschwunden, und durch die Barockwand sind die »königlichen Türen« gebrochen worden. Neben dem alten Marienbild in der Mitte wurden andere Bilder angebracht, so daß das Ganze, jedenfalls mehr als früher, einem Ikonostas ähnelt. Hinter diesem neugewonnenen Ikonostas mit seinen nunmehr drei Türen wurde ein quadratischer, freistehender Altartisch aus Stein errichtet und so die ehemals leerstehende Apsis zum Altarraum geadelt. Die lateinischen gestifteten Meßgewänder machten griechischer Kleidung Platz. Ebenso wurden aus der Liturgie alle Latinismen entfernt und das tägliche Leben im Ablauf seiner 24 Stunden, sowie im Fortschreiten des Kirchenjahres dem griechischen Lebensrhythmus angepaßt. Es ist in Grottaferrata also das geschehen, was Papst Pius XI. dem neuernannten Haupte der Kongregation für die orientalischen Kirchen, Kardinal Tisserant, überall als Aufgabe stellte.

Ein gewisser Unterschied ist diesem italienischen Basilianerkloster jedoch geblieben, wenn wir es mit seinem nordrussischen Schwesterkloster in Valamo vergleichen. Zwar haben beide die koinobitische »Regel« des Heiligen; auch lehnen beide die Idiorhythmie ab, vermöge deren jeder einzelne Mönch mit einer ihm zugewiesenen Geldsumme für sich sorgen kann und muß. Aber im Gegensatz zu den griechischen und russischen Klöstern ist Grottaferrata, schon allein deshalb, weil es in Italien gelegen ist, nicht durch die lange nach der Kirchenspaltung einsetzenden Stürme des von Palamas inaugurierten aszetischen und theologischen Hesychasmus im 14. Jahrhundert hindurchgegangen. Ebensowenig hat es, getreu dem Geiste des koinobitischen hl. Basilius, das frühchristliche, hesychastische Einsiedlerwesen übernommen. Man findet also in Grottaferrata kein Hauptkloster, in dem die Verwaltung und die Werkstätten sich um die Großkirche der Klostergemeinde scharen, während in der Entfernung von einigen Kilometern Skiten liegen, welche die »Asketen« bergen, denen dann hier und dort verstreut Einsiedeleien beigeordnet sind, in welcher »Hesychasten« ihrem »Werk des ständigen Betens« obliegen. Diese vom »Hesychasmus« bestimmte Abart der Basilianerregel ist in Italien niemals heimisch geworden. Es gibt darum auch in Grottaferrata nur einen und nicht übermäßig großen Klosterbau mit der eben beschriebenen alten Kirche. Immerhin ist der Gedanke eines Sichzurückziehens zum Zwecke intensiveren, keineswegs hesychastischen Gebetes, auch in den Orden der Westkirche heimisch. Unsere Exerzitien sind eine westliche Abart dieses frühchristlichen ostkirchlichen Einsiedlertums. Weil aber dieses westliche »Einsiedlertum« doch stets nur kurz andauert und als Vorbereitung auf das tätige Leben dient, wird dafür auch keine eigene Weihe, etwa durch Übernahme des großen Schimas, erfordert. Über den Stand der Mönche hinaus, die das einfache Schima tragen, wird es also im ganzen Westen keinen Stand der »Vollendeten«, der »engelgleichen Heiligen«, der »Hesychasten« geben.

Eine weitere im Verhältnis zur eben genannten viel äußerlichere Eigentümlich-

keit scheidet noch die beiden Klöster. Um den innern Aufbau des nordrussischen Inselklosters zu verstehen, muß man unten bei der Masse der Mönche beginnen. Es sind im Grunde genommen lauter Laien, die sich in der Weltabgeschiedenheit Gott weihen wollen. Ähnlich wie es zu Beginn im Jesuitenorden Brauch war, erwarten sie die Bestimmung des Obern, der sie entweder für immer dem Laienstande oder dem Priestertum zuweist. Nur einige Laien werden in Valamo Diakone oder Priester. So ist es ja noch heute in manchen krankenpflegenden Bruderkongregationen der Westkirche Brauch, daß einige ihrer Mitglieder – freilich unverhältnismäßig weniger als in Valamo – das Priesteramt übernehmen. Daraus ergibt sich aber, daß der Studienbetrieb in Valamo nicht den Raum einnehmen kann, den er im Westen beansprucht.

In Grottaferrata muß man, um das Kloster zu verstehen, beim Ziele beginnen, und dieses Ziel ist das Priestertum. Mit Ausnahme der für den Hausdienst unumgänglich notwendigen Laien sollen alle Insassen Priester sein. Somit nimmt das vorbereitende Studium eine ganz wesentliche Stelle ein. Es wird ihm nicht nur viel mehr Zeit gewidmet, auch die ganze Art des Studienbetriebes ist viel intensiver als nach Ausweis der Studienbücher in Sordovala am Ladogasee, wo die Kleriker von Valamo vor ihrer Priesterweihe studieren. Man wird sich in Italien viel mehr dem Studium der begriffsklaren Dogmatik als dem der »geruhigen« Theologia amoris etwa Isaaks des Syrers widmen. Aus dieser Einschätzung des Priestertums als Endziel des Ordenslebens ergibt sich auch die Tatsache, daß der Stand der Diakone als solcher nicht vertreten ist. Ebensowenig kann einer wie in Rußland sein Lebtag lang im Stande der Novizen verbleiben.

Über diese innern Unterschiede und Gemeinsamkeiten hinaus haben aber die beiden Klöster doch auch ein äußeres Gemeinsames: Ebenso wie Valamo, seit der russischen Revolution, für seinen Nachwuchs nur auf die rund 80 000 orthodoxen Karelier und Finnen rechnen kann und somit notwendig an Zahl seiner Bewohner weiter abnehmen muß, kann auch Grottaferrata schon seit langen Jahrhunderten nur auf die in Kalabrien und Sizilien ansässigen, heute etwa 40–50 000 zählenden, Italo-Albanesen rechnen. Darum ist die Zahl der Priestermönche, ganz abgesehen von andern Ursachen, die den Unterhalt einer größeren Zahl von Klosterinsassen unmöglich machten, stets klein geblieben.

Das Kloster war nicht imstande, gemäß dem Wunsche des damaligen Patriarchen von Venedig, Giuseppe Sarto, dort ein Metochion zu übernehmen, ebenso mußte es sich der ihm angetragenen Leitung des »Griechischen Kollegs« in Rom versagen. Es hat in der Ewigen Stadt nur ein kleines Haus mit einem dem hl. Basilius geweihten Kirchlein in der Via San Basilio. Seit kurzem aber hat es in Kalabrien, im Gebiet der von Pius XI. neu geschaffenen italo-albanesischen Diözese Lungro ein nicht sehr großes »Priorat« errichtet. Und man kann auch im Kloster merken, daß dem Ritus der Italo-Albanesen unter dem jetzigen Pontifikat Achtung und Förderung zuteil wird. Nicht nur die Zahl der Novizen hat sich vergrößert, auch die vorbereitende Schule im Kloster hat eine viel bedeutendere Schülerzahl aufzuweisen als vor etwa zwanzig Jahren. Der Lehrerstab hat an

Zahl und wissenschaftlicher Bedeutung zugenommen. Es möchte mir scheinen, daß trotz der für karelische Verhältnisse guten Ausstattung die »Apostolische Schule«, wenn man sie so nennen darf, am Skit Jerusalem in Valamo den Vergleich mit der entsprechenden Schule in Grottaferrata nicht aushalten kann.

Auch aus dieser Einschätzung der intellektuellen Betätigung folgt, daß das Kloster zu Grottaferrata nicht ein in sich »ruhendes« Ganze bilden kann. Es wird nicht nur durch seine innere und äußere Abgeschiedenheit und biegsame »Ruhe« Menschen an sich ziehen, wie dies die russischen Klöster oder in geringerem Maße etwa die Trappisten und die Kartäuser der Weltkirche tun. Das Kloster wird vielmehr bewußt auf die Umwelt Einfluß zu gewinnen suchen; freilich wird es dabei keineswegs die Art der »apostolischen« Orden der lateinischen Kirche übernehmen. Aber durch die angeschlossene Druckerei, durch seine Werkstätten zur Herstellung von Ikonen, durch seinen liturgischen Chor, der den altgriechischen Neumenchoral sowohl wie den ins moderne Oktavsystem übersetzten liturgischen Gesang pflegt, durch seine bedeutende Bücherei, deren Bestände meistens dem 18. Jahrhundert entstammen, sowie mit seinen Handschriften- und Frühdruckzimmern, in denen sich Palimpseste und Manuskripte aus dem 11. Jahrhundert befinden, will das Kloster im lateinischen Westen, vor den Toren der Stadt des Papsttums, ein Hort des im Rahmen der Gesamtkirche dem Lateinertum gleichberechtigten griechischen Brauchtums sein. Die Mönche stehen aber auch in freundschaftlichen Beziehungen zu manchen Klöstern des eigentlichen Griechenlands. Inwieweit das Bemühen von dauerhaftem Erfolg begleitet sein wird, ist schwer zu sagen. Das hängt ja wahrhaftig nicht nur vom guten Willen der Klosterinsassen ab. So viele äußere Umstände der West- und Ostkirche haben darauf Einfluß. Die Tatsache aber, daß die Stiftung des hl. Nilus von Rossano trotz der häufig größten Ungunst der Zeitumstände sich ein selbständiges Eigendasein bewahrt hat, läßt auf eine fruchttragende Zukunft hoffen. Ohne irgend ein auch noch so schwaches Verdikt über den aszetischen Hesychasmus zu fällen, ist es nicht unwahrscheinlich, daß einmal ostkirchliche Mönche dem Kloster dankbar dafür sein werden, daß es seine rein koinobitische, nicht hesychastisch beeinflußte Tradition treu durch die Jahrhunderte bewahrt hat.

## Katholische Kulturschau

Von Jakob Overmans S. J.

### I.

**Tagung für ostkirchliche Theologie in Athen.** Seit dem Konzil von Florenz im 15. Jahrhundert waren die Theologen der von Rom getrennten Kirchen des Ostens niemals mehr zu gemeinsamen Beratungen vereinigt gewesen. Da gaben die von protestantischer Seite ins Leben gerufenen Kongresse der sog. Ökumenischen Bewegung, die ja im vergangenen Sommer in Oxford und Edinburgh wieder eine ihrer einflußreichen Tagungen hielt, im Jahre 1922 dem grie-

chischen Theologen Hamilkar Alivizatos die Anregung, eine Sonderversammlung für die theologische Wissenschaft aller selbständigen Ostkirchen vorzuschlagen. Aber erst am Ende des Jahres 1936 kam dieser Kongreß in Athen zustande, und im Jahrgang 1937 (S. 255 ff.) der vom französischen Institut für byzantinische Studien in Bukarest herausgegebenen katholischen Vierteljahrschrift »Échos d'Orient« veröffentlichte E. Stephanou aus eigener Beobachtung einen ausführlichen Bericht.

Schon bei der Eröffnung, die in Gegenwart des griechischen Königs und der meistens nichtpriesterlichen Theologen von acht selbständigen Ostkirchen stattfand, beklagte der sehr beredte Professor Alivizatos den unermeßlichen Schaden, der dem christlichen Osten aus der Spaltung in so viele Nationalkirchen erwachsen sei. Völkische und sprachliche Verschiedenheiten hätten im Laufe der Jahrhunderte zu Feindschaften zwischen den Kindern derselben Mutterkirche und zu einem religiösen »Marasmus« geführt. Sei trotzdem irgendwo eine theologische Bewegung sichtbar geworden, so hätten andere Länder nichts von ihr erfahren oder sie als verdächtig betrachtet. Leider habe jedes Volk gemeint, aus vaterländischen Gründen so handeln zu müssen.

In den ordentlichen Sitzungen des Kongresses wurden außer der geschichtlichen Entwicklung der schismatischen Theologie die wichtigsten Kirchenfragen der Gegenwart, z. B. das allgemeine Konzil, die Priesterehe, die Kirchenmusik, die Haltung gegenüber der weltlichen Kultur, die Aufgaben der theologischen Wissenschaft, vielseitig behandelt. Mit besonderer Lebhaftigkeit wurde die russische Theorie der »Sobornostj« verteidigt und angegriffen, die bekanntlich die Gültigkeit auch der Konzilsbeschlüsse davon abhängig macht, ob das gläubige Laienvolk sie annimmt. Weitläufig wurden ferner die Einwirkungen der Jesuiten des 17. Jahrhunderts und der deutschen Protestanten des 19. Jahrhunderts auf die schismatische Theologie festgestellt und dagegen die griechischen Kirchenväter als heute noch maßgebende Zeugen der reinen Lehre angerufen.

Alle anwesenden Theologen waren, wie Stephanou schreibt, »in dem Wunsche einig, auf jede Weise endlich einmal ein Weltkonzil oder wenigstens ein Konzil aller von Rom getrennten Kirchen zu ermöglichen, aber man kann nicht sagen, daß die selbständigen Nationalkirchen es wirklich als notwendig empfinden.« Als Hauptergebnis des Kongresses betrachtet Stephanou die Fühlungnahme der bisher einander fremden Theologen, eine gründliche Erörterung der wichtigsten Streitfragen sei um des Friedens willen geschickt vermieden worden. Die Verhandlungen wurden meistens in deutscher Sprache geführt, weil diese von den Teilnehmern am leichtesten verstanden wurde. Über die katholische Kirche sprach man im allgemeinen achtungsvoll. Einige katholische Priester aus Athen wohnten unoffiziell den Verhandlungen bei, und ihnen sowie einem Anglikaner und einem schweizerischen Protestanten dankte Professor Alivizatos als Präsident in seiner Schlußrede für ihre Aufmerksamkeit mit der Versicherung, daß die Theologie der selbständigen Ostkirchen die Fortschritte anderer theologischer Richtungen im Auge behalte, denn, sagte er, »diese Fortschritte werden viel beitragen,

den Weg zum gegenseitigen Verständnis zu ebnen, das in vielleicht ferner, aber sicherer Zukunft zu jener Einheit aller christlichen Kirchen führen wird, die der Herr versprochen hat, und um die unsere Kirche unaufhörlich betet.« Vielleicht würde dazu mehr noch als theologische Klärungen die Überwindung des von Alivizatos beklagten religiösen Marasmus helfen, den ich auf meinen Reisen im schismatischen Osten neben Beispielen ergreifender Frömmigkeit nicht nur beim einfachen Volke, sondern auch bei führenden Kirchenmännern mit Staunen bemerkt habe. Doch darf man solche Beobachtungen überhaupt nur mit großer Vorsicht verwerten, wie an einem Londoner Beispiel anderer Art besonders deutlich wird.

Englisches Benehmen in der Kirche. Wer in London gelegentlich eine anglikanische Abendandacht in der Paulskirche besucht hat und Zeuge gewesen ist, wie fromm dort gut angezogene Damen und Herren neben armen Leuten niederknien und beten, und wie ehrfurchtweckend die geschulte Stimme des Bibellesers durch den weiten Raum schallt, möchte wohl annehmen, in der würdevollen viktorianischen Zeit, die vor 100 Jahren begann, sei es erst recht so erbaulich zugegangen. Durch die Wochenausgabe der »Times« (1. Juli 1937, S. 5) wird man aber eines andern belehrt. 1837 verhandelte der Innenminister Lord Russell auf Wunsch der jungen Königin mit dem Domherrn Sidney Smith von St. Paul über den Vorschlag, die übliche Gebühr von 2 Pence für die Besichtigung des Domes zu streichen. Sidney Smith war dagegen und schrieb dem Minister: »Wenn die Tore von St. Paul ohne weiteres offen ständen, würde die Kirche wie in früheren Tagen wieder ein Treffpunkt für die schlimmsten Elemente der Hauptstadt, männliche wie weibliche.... Sogar jetzt kann man trotz des erschwerten Eintritts Leute beobachten, die bettelnd in der Kirche umhergehen oder Traglasten hindurchschleppen, Frauen, die stricken, Gruppen, die ihren Imbiß verzehren. Hunde und Kinder spielen miteinander, es wird laut gelacht und geplaudert.... Auf der einen Seite kniet eine Schar Andächtiger und betet, auf der andern Seite ist all die lärmende Ausgelassenheit des Londoner Pöbels, der sich mit der Polizei herumstreitet.... Die Denkmäler sind über und über bekritzelt, oft in der schamlosesten Weise.« Der Verfasser des Aufsatzes fügt hinzu: »Leute, die keine Achtung vor ihren Gotteshäusern haben, halten nichts mehr heilig. Dieses Bild der Entweihung von St. Paul ist nur eines aus einer langen Reihe, die sich von der englischen Gesellschaft zu Beginn der viktorianischen Zeit malen ließe, wenn das Gefühl für Anstand einen nicht hinderte.« Zurückdämmung der Zügellosigkeit sei dringend nötig gewesen, und man dürfe sich schließlich nicht wundern, daß die erwünschte Wohlerzogenheit oft zu Starrheit entartet sei. Trotz allem zweifelt der Verfasser, ob der jetzige Durchschnittsengländer, dessen Benehmen in der Kirche soviel besser ist als damals, auch innerlich religiöser geworden ist. Es gibt Gründe genug, die diesen Zweifel rechtfertigen, selbst wenn man die auch in England gegen früher sehr gestiegene Neigung zum Irrationalen vorwiegend als Begünstigung des religiösen Lebens ansehen wollte, während sie doch ebensowohl eine Behinderung echter Religion sein kann.

Irrationale Andachtsformen. Sogar auf katholischer Seite wird heute zu oft vergessen, daß die religiöse Hingabe, bei der selbstverständlich Wille und Gefühl mitwirken, im allgemeinen nur dann rein und dauerhaft ist, wenn sie auf einem Glauben ruht, der sich durch vernünftiges Denken sichern läßt. Das Heilige Offizium, also die höchste Kardinalskongregation, wandte sich durch ein besonderes Dekret (»Acta Apostolicae Sedis«, 3. Juli 1937, S. 304 f.) mit scharfen Worten gegen das Überhandnehmen »neuer und oft lächerlicher Andachtsübungen, die fast immer nutzlose Nachahmungen oder auch Entstellungen alter und rechtmäßiger Andachtsformen sind«. Ebenso betont Émile Mersch S. J. in seinem erfolgreichen Werke »Le Corps Mystique du Christ. Études de théologie historique« (2 Bde. 2. Auflage, Brüssel 1936, Édition Universelle, fr. 90.–), daß es »heutzutage so nötig ist wie nur je«, die falsche Mystik zurückzuweisen, die sich in der Auffassung der Kirche als des mystischen Leibes Christi »mehr auf Phantasie und Gefühl als auf Vernunft und Glauben« stützt. Es gebe wirklich Leute, die sich durch den bildlichen Ausdruck »mystischer Leib« zu »Gefühlsseligkeit, geistlichem Hochmut, Sehnsucht nach ungewöhnlichen, verzückten und oft krankhaften Seelenzuständen« oder zu einer tatlosen Versenkung in Christus verleiten lassen (I. Bd. S. XX f.).

Ohne Vorbehalte stellt Mersch fest, daß es auf die Frage nach dem richtigen Sinn der Lehre vom mystischen Leibe Christi zwei Antworten gibt, die »beide gut, beide rechtgläubig« sind (XXIII). Die eine geht von dem gesunden Grundsatz aus, nichts Übernatürliches zu behaupten, solange keine sichere Offenbarung dazu zwingt. Man genüge aber der Heiligen Schrift und der verpflichtenden kirchlichen Überlieferung, wenn man die bildlichen Ausdrücke vom Leib (1 Kor. 12, 12 ff.) und vom Weinstock (Joh. 15, 12 ff.) durch die geheimnisvolle (daher »mystische«) Einheit erkläre, in der wir durch die von Christus ausgehende übernatürliche Gnade mit ihm und mit allen Gliedern der Kirche verbunden sind (vgl. Thomas von Aquino, S. Th. p. 3 q. 8 a. 1). Mersch teilt diese Auffassung nicht, sondern stellt sich die Aufgabe, durch genaue Untersuchung einer sehr großen Zahl von Stellen der Bibel, der Kirchenväter und der Scholastiker zu beweisen, daß in der Gesamtheit dieser Texte eine starke Rechtfertigung der zweiten Ansicht liegt, wonach die auch von der ersten Ansicht als notwendig festgehaltene Gnadenverbindung mit Christus weit über einen im gewöhnlichen Sinn ursächlichen Zusammenhang hinaus eine unbegreifliche Einheit aller Gläubigen mit ihrem Erlöser bewirkt.

Mit der ersten Ansicht setzt sich das Buch nicht weiter auseinander. Es versucht auch keine systematische Begründung des Vorzuges der zweiten Ansicht. Die allgemeine Erwägung (II 375 f.), sie entspreche besser als die andere der Häufigkeit und Eindringlichkeit, mit der in den kirchlichen Quellen die Verbindung mit Christus betont werde, ist um so weniger ein zwingender Beweis, als Mersch selber (II 159) daran erinnert, daß die Kirchenväter bei ihren Äußerungen zu dieser Frage nicht auf begriffliche Schärfe bedacht waren, sondern in der seelisch bewegten Art Platons sprachen. Der Schwerpunkt des Buches liegt in der gewal-

tigen und rasch anerkannten Arbeit, mit der alle wichtigen dogmatischen Zusammenhänge der Lehre vom mystischen Leibe Christi durch eine teils geschichtlich, teils logisch geordnete Fülle von Zeugnissen aufgedeckt werden.

Katholische Pfadfinder. Es ist begreiflich, daß die zunehmende Auswertung der Lehre vom mystischen Leibe Christi namentlich bei der katholischen Jugend das innere Verhältnis zum göttlichen Heiland gestärkt und verklärt hat. So bezeugte in der holländischen Monatschrift »Studiën« (September 1937, S. 257 f.) ein katholischer Teilnehmer am diesjährigen Welttreffen der Pfadfinder in Vogelenzang bei Haarlem, obgleich die völkerversöhnende Kraft solcher Zusammenkünfte vielleicht überschätzt werde, und obgleich an manchen Punkten des Lagers Zucht und Ordnung strengen Anforderungen nicht genügt hätten, sei die höhere religiöse Einheit des katholischen Teiles der Pfadfinder aller Länder deutlich hervorgetreten, sowohl bei der heiligen Messe wie bei der »freiwilligen Nachtanbetung, die stark besucht wurde, und von der man viele sogar zurückhalten mußte, weil sie zu müde und zu jung waren«.

Dem »Osservatore Romano« (Nr. 189, 15. August 1937) wurde über dieses Pfadfindertreffen berichtet, daß unter den fast 30 000 Teilnehmern über 300 geistliche Berater katholischer Pfadfindergruppen waren, Weltpriester und Ordenspriester aller Farben. Die im Lager vertretenen 31 Länder zählten rund 270 000 katholische Pfadfinder; davon kommen auf Österreich 10 000, auf die Schweiz 6000, auf Ungarn 32 000, auf Polen 90 000, auf England 25 000, auf Frankreich 69 000. Kraftvoll stehen diese Gruppen in der Katholischen Aktion, und auch die Zahl der Priesterberufe aus ihrer Mitte ist überraschend groß. Im wallonischen Teil Belgiens waren es z. B. 500 in zehn Jahren. 2500 französische Priester sind Pfadfinder gewesen. In der Schweiz hatte Bischof Besson bei der diesjährigen Priesterweihe unter 24 Kandidaten 17 Pfadfinder. In dem berühmten Pariser Seminar Saint-Sulpice ist jeder dritte Theologe Pfadfinder. Mit besonderem Nachdruck wird in den Zusammenkünften katholischer Pfadfinder die christliche Nächstenliebe betont, die »in apostolischer Zusammenarbeit und heiligem Wetteifer wirksam helfen soll, das Verständnis zwischen Angehörigen und Völkern verschiedener Länder zu vertiefen«.

Neues Leben aus Ruinen. Über der selbstverständlichen Bedeutung einer glaubensstarken Jugend für die katholische Zukunft ihres Landes darf man aber nicht die tröstliche Lehre der Kirchengeschichte vergessen, daß auch aus religiös verwüsteten Gegenden oft ein neuer Frühling katholischen Lebens aufgeblüht ist. Eines der merkwürdigsten Beispiele bietet seit langem der religiöse Umschwung in den südfranzösischen Cevennen, wo in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts der junge Jesuit Franz Regis mit unsäglichen Mühen als Volksmissionar wirkte. Zur zweiten Jahrhundertfeier seiner Heiligsprechung ist sein Leben von Georges Guitton S. J. nach gründlicher Quellendurchforschung neu geschrieben worden (»Saint Jean-François Régis, 1597–1640« [Paris 1937], Éditions Spes, fr. 40.–). Die überaus unwirtlichen Gebiete, durch die der Heilige predigend von Ort zu Ort zog, hatten durch die Hugenottenkriege so gelitten, daß nach zeit-

genössischen Berichten (S. 201 ff.) in einem ganzen Bistum nur noch drei oder vier Kirchen und Pfarrhäuser standen. Weil fast überall Priester fehlten, übernahmen unverheiratete Schullehrer das Predigtamt. Ein großer Teil der in einem Nachbarsprengel noch vorhandenen Geistlichen war derart in Trunksucht und Verhöhnung der Zölibatgesetze versunken, daß sie beim Tod eines reformeifrigen Bischofs »fröhlich ihre schwarzen Talare vor die Wirtshausfenster hängten« und »Trinksprüche auf seine Gesundheit ausbrachten«.

Heute gehören nach der kirchlichen Statistik die Bistümer Le Puy und Viviers, in denen Franz Regis hauptsächlich gearbeitet hat, zu den mit Priestern und Seminaristen am besten versehenen in Frankreich. Und in dem kleinen Dorf Lalouvesc, wo der Heilige begraben liegt, ist ihm eine mächtige Basilika geweiht, zu der jährlich über hunderttausend Pilger strömen. In den letzten zwanzig Jahren wurden dort monatlich im Durchschnitt mehr als fünftausend Beichten gehört, was um so mehr besagt, als die Pilger meist nur in kleinen Gruppen oder einzeln kommen (S. 591 ff.). Ein Erzpriester sagte dem P. Guitton, daß aus seinem Heimatdorf die Leute vom Samstagabend bis Sonntagabend fast ohne Nachtruhe und den größten Teil des Weges barfuß nach Lalouvesc pilgerten, was hin und zurück zusammen gegen hundert Kilometer betrage. »Mein Vater«, sagte er, »hat die Wallfahrt immer so gemacht, nur einmal ist er im Automobil gefahren.« In der ganzen Gegend gibt es kein Haus ohne ein Bild des »heiligen Paters«. Die moderne Entwicklung der Verkehrsmittel und des Jugendwanderns bringt immer mehr Wallfahrer aus weiter Ferne, selbst aus Algier.

## II.

Caritasarbeit in Deutschland. Neben den gewaltigen Leistungen der staatlichen Hilfswerke für Notleidende bleiben im Deutschen Reiche auch der katholischen Caritas große Aufgaben, an denen sie unverdrossen arbeitet. So ist nach dem Jahresbericht der deutschen Vinzenzvereine (»Vinzenzblätter« 1937, Nr. 7/8, S. 107 ff.), die ja nur einen geringen Teil der in der Caritas wirkenden Kräfte umfassen, im Jahre 1936 zwar die Zahl der »tätigen Mitglieder« (12 630) um fast 900 gesunken, dagegen die Zahl der »helfenden Mitglieder« (65 781) um 4085 gestiegen, was hauptsächlich auf die »Einführung einer richtig arbeitenden Pfarrcaritas« zurückzuführen ist. Die Einnahmen (896 651 M) stiegen um 26 300 M. Einen großen Aufschwung nahm besonders die Versorgung mit guten Büchern; denn »ein Bedürfnis nach religiöser Lektüre sei unzweifelhaft bei den Armen vorhanden«. Obwohl noch vier Fünftel der Mitglieder über vierzig Jahre alt sind, sieht man aus einem Werkheft des Arbeitskreises »Caritas und Jugend« (»Junge Gemeinde rückt nach« [Freiburg 1937] Werthmannhaus), wie eifrig man im ganzen Reiche auch auf »Erweiterung und Vertiefung des Caritasgedankens in der katholischen Jugend« bedacht ist. Die in dem Heft enthaltenen Berichte männlicher und weiblicher Jugendvertreter aus den verschiedensten Ständen, die sich in Altenberg bei Köln zu einer Wochenendtagung zusammen-

gefunden hatten, zeugen ebenso erfreulich von religiöser Innigkeit wie von praktischem Blick für die heutigen Nöte.

So heißt es in einem Bericht aus der Vinzenzkonferenz einer Essener Vorortsgemeinde von 7000 Einwohnern, unter denen 4000 Katholiken sind (S. 41ff.): »Jeder Bezirk bekam zwei Bezirksvorsteher, ein älteres Mitglied und einen von uns Jungen.... Festgelegt wurde, jede Familie zu besuchen.... So lernten wir unendlich viele Menschen kennen, Familien, die bisher noch von keiner kirchlichen Stelle besucht waren, obwohl sie schon mehrere Jahre im Orte wohnten.... Wir lernten dabei so viel Not und Leid kennen, wie wir es uns nicht vorgestellt hatten.... Und ich muß als Kassierer sagen, daß wir trotz unserer Großzügigkeit immer Geld in der Kasse hatten.... Der Arbeitsdienst wird eingeführt. Viele junge Menschen müssen zum Militär. Ein Aufruf im Kirchenblatt an die Eltern, daß wir den Söhnen und Töchtern zu Weihnachten eine Liebesgabe senden würden, ergab hundertprozentige Angabe der Adressen.... Eine Anregung bei den Mädchen, mitzuarbeiten für die Armen der Gemeinde, erzeugte große Begeisterung. Ja, ich kann sagen, es setzte ein förmlicher Wettbewerb unter den Kindern ein, um besonders Schönes zu leisten.... Mir ist es immer beim Überbringen einer Gabe an einen sorgenvollen Vater oder eine Mutter, als müßte ich fliehen, nur nichts mehr sagen. Es ist doch ganz selten, wenn man in eine religiös kranke Familie kommt, etwas von Kirche und Gott sprechen zu können. Was müssen wir da tun? Hier versagen die meisten, hier sind wir meist unfähig. Es wäre so nötig, hier den rechten Weg zu finden, um den Brüdern und Schwestern in den Konferenzen den Weg zu zeigen, dem Heilande die verlorene Seele wiederzubringen.«

Wirtschaft als Gottesdienst. Vielleicht wäre die höchste Aufgabe der Caritasarbeit heute nicht ganz so schwer, wenn der größte Teil der Wirtschaft nicht selber seit Jahrzehnten bemüht gewesen wäre, die hergebrachten Zeichen religiöser Beziehungen aus den Betrieben verschwinden zu lassen. Dagegen hat ein weltbekanntes Eisenwerk in Schweden, Sandviken bei Gävle, Mitte Juli dieses Jahres das Fest seines fünfundsiebzigjährigen Bestehens nach ernstem Väterbrauch in der lutherischen Stadtkirche begonnen, und die großaufgemachte Beschreibung in der Stockholmer Tageszeitung »Svenska Dagbladet« (Nr. 192, 19. Juli 1937) wurde zu einer ungewollten Mahnung an gedankenlose Gottvergessenheit. Um 7 Uhr morgens läuteten die Glocken den Jubeltag ein. Etwas später riefen die schmetternden Hörner der städtischen Kapelle zur Kirche, wo der Pfarrer einen Festgottesdienst hielt. Dann zog aus dem Kirchentor eine Kranzprozession auf den Friedhof zu den geschmückten Gräbern des Stifters und seiner verstorbenen Mitarbeiter und Nachfolger. Nun erst besichtigten die Festgäste zu Tausenden die neuen Sportanlagen, die den Ruhm der musterhaften sozialen Einrichtungen Sandvikens würdig krönen. Um 1 Uhr nachmittags füllte sich wieder die Kirche. Dreihundert Veteranen des Eisenwerkes zogen ein. Sie alle hatten wenigstens 30–40 Jahre Dienst hinter sich, und nun empfingen sie im heiligen Raum die Ehrengeschenke, die ihnen der König, vaterländische Gesellschaften und die

feiernde Firma zugedacht hatten. Über alledem wurden aber die weltlichen Festfreuden nicht vergessen, weder an den für 7000 Personen gedeckten Tischen, noch im dichtbesetzten Fußballstadion.

Gewiß vermag die religiöse Weihe eines solchen Tages nicht alle Herzen lebendig zu ergreifen, aber sie hilft wenigstens mit, in der Öffentlichkeit den Gedanken wachzuhalten, daß auch das gewaltige Reich der Technik nicht nach rein diesseitigen Richtlinien geordnet werden kann, sondern wie alles menschliche Tun unter der Herrschaft Gottes steht. Gerade heute darf nichts, was uns daran erinnert, als zu gering gelten, selbst wenn es so oft übersehen wird wie auf dem Architrav der Londoner Börse das Psalmwort: »Des Herrn ist die Erde und ihre Fülle«, oder wenn es so witzig umrahmt ist wie im Wirtshause des mittelschottischen Anglerparadieses Dalwhinnie in der vielbereisten Grafschaft Inverneß das an der Wand hängende Gebet: »O Gott, laß mich heute einen so großen Fisch fangen, daß ich davon erzählen kann, ohne lügen zu müssen!«

Daß übrigens die heutige Arbeiterschaft, zumal die junge, die Religion sehr ernst zu nehmen vermag, zeigte wiederum der Kongreß der französischen »Jeunesse ouvrière chrétienne« (J. O. C.), der im Juli 1937 in Paris tagte. Vor zehn Jahren ist dieser katholische Jugendverband von Belgien nach Frankreich vorgedrungen, und nun umfaßt er hier bereits 100 000 Arbeiter und Arbeiterinnen. Sie betonen in ihren Leitsätzen ausdrücklich, daß der größte Teil der irdischen Arbeit als Laienarbeit anzusehen und von Laien zu leiten und zu tun ist, nicht von Geistlichen; aber sie leugnen, daß irgend eine Laienarbeit nicht auf Gott zu beziehen wäre, oder daß die Beziehung auf Gott für einen Katholiken außerhalb des Bereiches der Kirchengewalt liegen könnte. 80 000 waren mit ihren Gästen, darunter vier Kardinälen, 38 Bischöfen und zahlreichen Arbeitgebern, in einer Massenversammlung des Kongresses vereint, und der Eindruck war so gewaltig, daß François Mauriac von der Französischen Akademie im »Figaro« (21. Juli 1937) schrieb, »als von Fackelträgern geleitet, von jungen Schultern getragen, das große, kahle, dunkle Kreuz erschien und sein Stamm dann langsam über dem Altarbau eines ganzen Volkes aufstieg«, hätten eigentlich auch die Gegner begreifen müssen, »daß eine neue Tatsache, vielleicht die bedeutsamste unserer unruhigen Zeit, die Übergabe dieses Kreuzes an die Arbeiter ist, seine Rückkehr zur französischen Arbeiterjugend, in deren Herzen Gott auferstanden ist, um sie nie mehr zu verlassen.«

Geldmacht und Gerechtigkeit. Solche Gesinnung ist ohne Zweifel hervorragend geeignet, jener sozialen Ungerechtigkeit entgegenzuwirken, die noch immer eine der schmerzlichsten Wunden unserer Zeit ist. Der amerikanische Soziolog H. Fichter S. J. schrieb in einem Aufsatz über die Unerlaubtheit des Sitzstreiks (»The Catholic World«, August 1937, S. 562 ff.), aus den Berichten des nordamerikanischen Senates und aus andern Untersuchungen habe sich mit voller Sicherheit ergeben, daß die Industrie ungeheure Gelder aufwende, um den Arbeitern die ihnen zustehende Gleichberechtigung mit den Unternehmern in Verhandlungen über die Arbeitsbedingungen unmöglich zu machen. »Man

schätzt die von der Industrie für diesen Zweck jährlich ausgegebenen Summen auf ungefähr 80 Millionen Dollar.« Im Londoner »Spectator« begannen am 10. September 1937 (S. 412 f.) genau belegte Veröffentlichungen von Einzelheiten über diese Gelder, mit denen besonders Hunderte von Spionen bezahlt werden, die sich als Arbeiter, als Sekretäre, sogar als Vorstandsmitglieder in die Gewerkschaften einschleichen und ihnen oft in kurzer Zeit einen großen Teil ihrer Leute durch verräterisches Zusammenspiel mit dem Unternehmer abspenstig machen.

Fast noch schlimmer tobt sich die rücksichtslose Gewinnsucht auf Kosten von Gerechtigkeit und Wahrheit in weiten Bezirken des Zeitungswesens aus. M. D. Kennedy, der als englischer Offizier im Nachrichtendienst des Kriegsministeriums arbeitete, dann in Tokyo zehn Jahre Berichterstatter einer englischen Agentur für Zeitungsnachrichten war und jetzt wieder in der britischen Verwaltung tätig ist, gab in »The Nineteenth Century and After« (August 1937, S. 166 ff.) aus reicher Erfahrung Belege, die manchen Zeitungsleser vorsichtiger machen müßten. Der Berichterstatter stehe unter dem verhängnisvollen Gebot seiner Firma, alle Konkurrenten an Zügigkeit und Schnelligkeit der Meldungen zu überbieten. »Bei einer Gelegenheit wurde ich scharf gemahnt, weil ich eine Meldung acht Minuten später von Tokyo nach London gelangen ließ als ein Kollege.« Einem amerikanischen Berichterstatter wurde von seinem Verleger mit Abberufung gedroht, als er auf die Forderung, packende Berichte über die japanisch-russische Spannung zu senden, die Antwort gab, im Augenblick sei die Spannung nicht nennenswert. »Die Schädigung internationaler Beziehungen durch so leichtsinniges Vorangehen ist unberechenbar«, zumal da Sensationsblätter den Widerruf übereilter Meldungen »in neun Fällen unter zehn« entweder »überhaupt nicht veröffentlichen oder in einer unauffälligen Ecke unterbringen, wo die große Masse der Leser, die sich ihre Nachrichten über Weltereignisse aus irreführenden Schlagzeilen holt, sie übersieht«.

Daher sei die gepriesene Preßfreiheit eine »große Täuschung«. Allzu oft werde die Zeitungsethik »von unbekannten Finanzgruppen aus dem Hintergrund beherrscht, die in erster Linie darauf ausgehen, durch Kupplerdienste für die Sensationsgier des Publikums Geld zu verdienen«. – Allerdings ist das nicht die einzige Ursache der zahllosen feinen oder groben Nachrichtenfälschungen, für die auch der deutsche Reichspressechef Dr. Dietrich auf dem Nürnberger Parteitag am 9. September 1937 packende Belege aus den letzten hundert Jahren gab (»Völkischer Beobachter«, München, Nr. 253, 10. September 1937). Wären die von Hauptstadt zu Hauptstadt wandernden internationalen Versammlungen der großen Nachrichtenagenturen weniger vertraulich, so hätte die am 3. September 1937 in Belgrad beendete Zusammenkunft die wißbegierige Welt mit neuen Unterlagen zu der schonend ausgedrückten Entschließung versehen können, die sich »gegen die Verbreitung von falschen und tendenziösen Nachrichten im internationalen Pressewesen wendet, und in der die Verpflichtung ausgesprochen wird, solche Nachrichten aufs schärfste zu bekämpfen« (»Frankfurter Zeitung«, 5. September 1937, Reichsausgabe). Die Aussichten auf den Erfolg solcher Ent-

schließungen wären größer, wenn die Nachfrage des aufregungslüsternen Publikums geringer würde – genau wie bei einem andern schmachvollen Geschäft.

Ostasiatischer Mädchenhandel. In der Neuyorker Monatschrift »Asia« (Juli 1937, S. 522f.) berichtete Anne Guthrie über eine zur Bekämpfung des Mädchenhandels veranstaltete Tagung ostasiatischer Regierungsvertreter in Java, bei der sie die amtliche Beobachterin für die Vereinigten Staaten von Nordamerika gewesen war. Außer China, Japan, Indien und Siam nahmen als Kolonialmächte England, Frankreich, Holland und Portugal an den Beratungen teil. Aber auch »religiöse und soziale Organisationen aus vielen Ländern« waren vertreten, und es kam stark zum Ausdruck, daß ihre Mithilfe nicht zu entbehren sei. Die früher weite Verbreitung japanischer Dirnen in ganz Ostasien ist infolge von Ausreisebeschränkungen der japanischen Regierung zurückgegangen. Auch der Strom russischer Flüchtlinge, die in sehr großer Zahl diesem Gewerbe zum Opfer fielen, ist einigermaßen gedämmt, obgleich in Harbin, Mukden und Shanghai noch viele Tausende armer Russinnen von ihrer Schande leben.

Dagegen wurde festgestellt, daß allenthalben ein schwunghafter Handel mit Chinesinnen getrieben wird, und daß eine Voraussetzung dazu die ostasiatischen Bordelle sind. »Oft ist behauptet worden, die Abschaffung der Bordelle werde die Straßenprostitution und die Geschlechtskrankheiten vermehren, aber eine Untersuchung der tatsächlichen Verhältnisse in Hongkong, Singapore und Niederländisch-Indien, wo keine Bordelle mehr geduldet werden, hat diese Behauptung widerlegt.« Deshalb erklärte die Tagung, daß die Beseitigung aller Bordelle als Endziel anzustreben und mit unablässiger Sorgfalt die öffentliche Meinung in diese Richtung zu lenken sei. Namentlich ein in England erzogener siamesischer Prinz, der dem Innenministerium seines Heimatlandes zugeteilt ist, rief mit großer Entschiedenheit die sittlichen Kräfte auf. »Man darf«, sagte er, »nicht zuviel Nachdruck auf die gesetzliche Seite der Frage legen. Vielmehr muß ein gut geleiteter sozialer Kampf gegen die Prostitution einsetzen, die an dem Handel mit Frauen und Kindern schuld ist. Und bei diesem Kampfe sollten wir uns nur einer Macht zur Verfügung stellen, der Macht echter Menschenliebe.«

Wendung in der nordamerikanischen Negerfrage. Echte Menschenliebe hat auch dem Verständnis für die wirtschaftlichen und geistigen Rechte der Neger Nordamerikas langsam die Wege gebahnt. Man sieht das aus dem milden und eindringlichen Buche »Interracial Justice« (Neuyork 1937, America Press, geb. 2 $), in dem John La Farge S. J. neben zahlreichen Zeugnissen anderer Sachkenner die Erfahrungen seiner fünfundzwanzigjährigen Tätigkeit in der Negerseelsorge vorlegt. Die Entspannung ist nicht nur deshalb von Bedeutung für die Sicherung eines christlichen Gemeinschaftsfriedens, weil im Durchschnitt jeder zehnte Bewohner der Vereinigten Staaten ein Neger ist, sondern weil die Macht der schwarzen Bevölkerung durch Zahl, Wohlstand und Bildung zusehends wächst. »Daß eine Rasse, die noch vor zwei oder drei Generationen in Sklaverei und scheinbar hoffnungslose Unwissenheit versunken war, jetzt Zehntausende von Männern und Frauen höchster literarischer

und wissenschaftlicher Kultur und viele Hunderttausende mit guter Schulbildung aufweisen werde, hätte vor hundert Jahren der klügste Beobachter und der größte Optimist nicht vorausgesehen« (54).

## III.

**Niedergang der zwischenstaatlichen Moral.** Nicht erst die kriegerischen Verwicklungen in Ostasien haben dazu geführt, daß in bedenklich weitem Umfang die Weltmeinung sich mit der Tatsache blutiger und lange dauernder Gewalthandlungen zwischen Staaten abfindet, die nicht nach den Formen des Völkerrechts in den Kriegszustand eingetreten sind. »Diese Erscheinung«, schrieb der Osservatore Romano (Nr. 207, 5. September 1937), »ist schon deswegen ernst zu nehmen, weil auf diese Weise ein Verfahren seine Geltung verliert, das jahrhundertelang die zwischenstaatlichen Beziehungen geregelt hat, mehr aber noch, weil man damit wieder eine Stufe tiefer in den Abgrund steigt, in dem nichts übrig bleibt als Rückkehr zum Rechte des Stärkeren.... Die Frage ist wirklich in erster Linie eine moralische Frage. Hier sind nicht mehr die sog. Ideologien Wilsons oder ähnliche Gebilde im Spiele, sondern es handelt sich um die elementarsten Gesetze staatlicher Gesittung, um die Grundlagen der internationalen Ordnung der Menschheit.... Der ‚Temps' sah einen der Gründe für die Schwächung des Völkerrechts in der ‚allgemeinen Schwächung der Privatmoral, aus der die öffentliche Moral entspringt. Seit in der neueren Zeit die religiösen Gedanken ausgehöhlt wurden, auf denen das Gesetz des Mittelalters ruhte, vollzieht sich vor unsern Augen eine schwere Herabwürdigung der Grundgesetze des internationalen Lebens.'« Und doch hat es, wie der »Osservatore Romano« weiter bemerkt, selten eine Zeit gegeben, wo so viele Verträge zur Sicherung des Weltfriedens geschlossen worden sind wie heute. »Beseitigt man die Kriegserklärung, so hält man die Völker in einem Zustande der Spannung und des Argwohns. Man nährt die Ungewißheit über das Fortbestehen der im Frieden geltenden Verpflichtungen, und zugleich beraubt man die kämpfenden Soldaten all der Schutzmaßnahmen im Sinn edler Menschlichkeit, die erst durch die Kriegserklärung in Kraft treten. Auch bleibt, solange der Kriegszustand nicht rechtlich anerkannt ist, die Lage der Neutralen ohne Sicherheit.«

**Ethische Kolonialpolitik.** Glücklicherweise zeigen sich neben solchen Erschütterungen der politischen Moral auch praktische Bemühungen, an sittlichen Richtlinien festzuhalten. In der Zweimonatschrift »Koloniaal Tijdschrift«, die vom Beamtenbund der Niederländisch-Indischen Verwaltung herausgegeben wird, wandte sich der Leidener Professor J. J. Schrieke gegen Mißdeutungen des Verhältnisses zwischen Ethik und Kolonialpolitik (Juli 1937, S. 337 ff.). Niederländische Staatsmänner hätten seit langem die Unterwerfung der Kolonialpolitik unter die sittliche Pflicht gefordert. Van der Wijk erklärte 1865 mit heiliger Entrüstung, die uralten Gebote: »Du sollst nicht stehlen, Du sollst nicht begehren deines Nächsten Hab und Gut«, seien von Holland in Indien übertreten worden, und die Strafe werde nicht ausbleiben. Im selben Jahre schrieb Fruin, bei Er-

örterung der indischen Frage müsse an erster Stelle nicht auf die holländischen Interessen, sondern auf die holländischen Pflichten geachtet werden. Diesen Mahnern stimmte 1900 Van Deventer »um des Gewissens willen« nachdrücklich bei, und unter der Regierung Kuypers erkannte die Thronrede an, daß »Holland gegenüber der Bevölkerung Indiens eine sittliche Aufgabe zu erfüllen habe«. Noch 1936 ließ die holländisch-indische Regierung im Volksrat erklären: »Die ethische Politik ist nicht nur nicht tot, sondern sie ist, im Gegensatz zu einer Politik, die Indien nur als Ausbeutungsland betrachtet, die einzige Politik, die tatsächlich durchgeführt wird und durchgeführt werden kann. Die Regierung wird sich auch weiterhin bei ihrem Vorangehen durch die hohen Ideale der ethischen Politik bestimmen lassen.«

Professor Schrieke ist nicht der Meinung, daß diese Worte so ernst beachtet werden, wie sie sollten. »Die Ethik nimmt man nur auf dem Hintergrunde der übeln Vergangenheit wahr«, und die »hohen Ideale« haben sich »unmerklich in die neue Sachlichkeit des einzig Möglichen, d. h. des Notwendigen verwandelt.« Diese Ansicht Schriekes kann hier nur zur Kenntnis genommen, nicht auf ihre Richtigkeit untersucht werden. Der Unterschied zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte, ist allgemein menschlich, gereicht aber niemand zur Ehre, zumal nicht, wenn in Darstellungen der Kolonialgeschichte so oft das Wirkliche, wofern es dem Mutterlande Vorteil bringt, als »ethisch« maskiert und das wahrhaft Ethische als »wirklichkeitsfremd« verschrieen wird. Damit soll keineswegs die in Holland mehrmals erhobene Forderung gerechtfertigt werden, sobald Indien reif zur Selbständigkeit sei, müsse ihm Holland die Freiheit geben, auch wenn Holland wirtschaftlich daran zu Grunde gehe: es habe nicht umsonst gelebt, wenn es ein freies Indien geschaffen habe. Gegen solche Blickenge bemerkt Schrieke mit Recht – und seine Worte zeigen, wo überhaupt der Ausgleich zwischen kolonialer Ethik und kolonialer Wirklichkeit zu suchen ist: »Was Indien braucht, verlangt von Holland eine derartige Anspannung und Zusammenballung von Kräften«, wie sie nur aus der Überzeugung möglich ist, daß »Hollands eigene lebenswichtige Belange diese Anspannung und Zusammenballung fordern«. Deshalb könne Indien nur beanspruchen, daß Hollands Bemühen »nicht in kurzsichtige Gewinnsucht ausartet, sondern dem überparteilichen Verständnis für das entspringt, was dem Partner zukommt«. So verlangt es nach katholischer Lehre, wie in dieser Zeitschrift (119 [1930] 461 ff.) ausführlich dargelegt worden ist, das höchste irdische Ziel der Menschheit: das Gemeinwohl, dem näherzukommen sie nicht vergebens strebt, so oft sie auch enttäuscht worden ist.

**Eitelkeit der Eitelkeiten auf indisch.** Es gibt wohl wenige Beispiele, die das melancholische Bekenntnis des biblischen Predigers von der Hinfälligkeit menschlichen Mühens überwältigender bestätigen als die Geschichte Ostindiens, auch wenn sie so unphilosophisch und wegen der Menge der Einzelheiten nicht übersichtlich geschrieben wird, wie Sir George Dunbar es in seiner »Geschichte Indiens von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart« (München 1937, Oldenbourg, geb. M 10.50) auf Grund eines langen Lebens im

Lande und mühevoller Studien getan hat. Gewiß hat gerade die Reichhaltigkeit des dargebotenen Stoffes den Heidelbereger Indologen Heinrich Zimmer zur Übersetzung veranlaßt, und was sich Seite um Seite gut liest, weckt als Ganzes zuletzt von selber die Frage nach dem Sinn so gewaltiger Zusammenbrüche unaufhörlichen Ringens. Der Hinduismus vermag 200 Millionen religiös zu einen, und die Religion steht ihm so hoch, daß nur der Brahmane, der Angehörige der obersten Kaste, ihr Priester sein darf (13), aber von den tiefen Schatten des Kastenwesens kann er sich nicht frei machen, und aus dem Gedanken, »daß jeder Gott verehrt werden muß, wie es seinen mutmaßlichen Sonderwünschen entspricht« (17), leiten Phantasie und Begierde jahrhundertelang das Recht zu den traurigsten Verirrungen ab. Die arischen Eroberer der vorchristlichen Jahrtausende verachteten die dunklen Draviden trotz ihrer mächtigen Kultur (49), rotteten die Unterjochten nach Möglichkeit aus und schlossen jedenfalls keine Heirat mit ihnen – aber ihr Ziel erreichten sie nicht: »der Anteil rein arischen Blutes im ganzen heutigen Indien ist gering« (125). Der indische Buddhismus durchdrang unter König Asoka im 3. Jahrhundert v. Chr. das gesamte Staatsleben und sandte vom indischen Großreich seine Missionare nach Kleinasien und Osteuropa, aber Jahrhundert um Jahrhundert verlor er in seinem Ursprungsland an Kraft, bis ihn dort im 12. Jahrhundert nach Chr. die Mohammedaner endgültig vertilgten (83). Der Islam war im Mittelalter die herrschende Macht Vorderindiens. Den größten Teil hat er wieder verloren, während der Kern seiner Anhänger sehr verschiedene Rassen so fest zusammenschloß, daß sie »ein eigenes Volk« wurden, »stolz auf ihre politische Herkunft und ihre überlegene Zivilisation« (126) – aber sie sind heute kaum ein Viertel der Gesamtbevölkerung.

Noch geringere Erfolge hat das Christentum aufzuweisen, obwohl es sich im Süden früh ansiedelte und seit dem 16. Jahrhundert ganz große Missionare hatte. Dunbar spricht nicht viel von dem Ergebnis, das heute in Zahlen sechs Millionen Anhänger beträgt, von denen über die Hälfte katholisch ist. Dagegen klagt Alfons Väth S. J. in seinem straffer aufgebauten Bande »Die Inder« (Freiburg 1934), daß die religiöse Neutralität der britischen Regierung »in der Ausführung der Religionslosigkeit gleichkam«. Diese Haltung verursacht in einem Volke, dessen Kultur »von religiösem Geiste vollständig durchtränkt« ist, im Gegensatze zu den englischen Hoffnungen »eine Abkehr vom Geiste des Westens« (241). Immerhin entfalten nicht nur Hinduismus und Islam jährlich neue Werbekraft, auch die christlichen Missionare arbeiten sich unverdrossen vor, und durch ihre stark besuchten Schulen gelangen christliche Anschauungen immer mehr auch in die Teile der führenden Klassen, die das Christentum noch nicht als Ganzes annehmen. Der Weg kann lang werden, aber einen kürzeren gibt es wohl nicht.

Um die Zukunft der spanischen Kirche. Wem Indien zu fern liegt, dem vermag das heutige Spanien eine Vorstellung von den zähen Hindernissen zu geben, die selbst sehr viel geringere geistige und soziale Verwicklungen dem vollen Siege des katholischen Gedankens entgegenstellen. In dem gemeinsamen Schreiben, das die spanischen Bischöfe am 1. Juli 1937 an die Bischöfe der ganzen

Welt gerichtet haben, wird nicht geleugnet, daß die besitzenden Klassen teilweise ihre sozialen »Pflichten der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe« außeracht gelassen und dadurch die anarchistischen und kommunistischen Greuel irgendwie mitverschuldet haben, wenn auch der Klassenkampf in andern Ländern noch heftiger gewesen sei. Aber zugleich habe vom Beginn des Bürgerkrieges an das Schicksal der im Volksempfinden seit Jahrhunderten verwurzelten katholischen Religion auf dem Spiele gestanden. Schon die von der neuen Verfassung des Jahres 1931 verursachte Entkirchlichung weiter Gebiete des Volkslebens sei vom Lande als unspanisch empfunden worden. »Das spanische Volk bewahrte in seiner großen Mehrheit den lebendigen Glauben seiner Ahnen. Mit unbesiegbarer Geduld ertrug es das dauernde Unrecht, das die schlechten Gesetze seinem Gewissen antaten. Aber durch diese aufreizende Verwegenheit der politischen Machthaber setzte sich in seiner Seele mehr und mehr ein Gefühl der Ablehnung und des Widerstandes gegen eine Regierung fest, die es an der elementarsten Gerechtigkeit fehlen ließ, an der Gerechtigkeit gegen Gott und gegen das Gewissen der Staatsangehörigen.«

Selbstverständlich habe die Kirche dieses Vorgehen der Regierung nicht billigen können, aber daraus folge keineswegs, daß die Bischöfe mit General Franco ein politisches Bündnis hätten schließen müssen. Da ihre religiöse Sendung an jeden Spanier gehe, seien sie unbeschadet der Dankbarkeit gegen ihren Befreier keiner Partei politisch zugeordnet, sondern sie seien bereit, mit jeder Regierung zusammenzuarbeiten, die dem Lande Gerechtigkeit und Frieden sichere. Obwohl nun die Zustände in dem von ihm besetzten Gebiete nach Ansicht der Bischöfe hoffen lassen, daß er nach Besiegung seiner Gegner, deren Triumph ein religiöses Unglück wäre, in ganz Spanien die Herrschaft der Gerechtigkeit aufrichten wird, ist der Blick in die kirchliche Zukunft von ernsten Sorgen getrübt. »Wir leiden«, sagen die Bischöfe, »an sehr schweren Übeln. Die Lockerung der gesellschaftlichen Bande, die Gewohnheiten einer verderbten Politik, die Verkennung der bürgerlichen Pflichten, die mangelhafte Vertrautheit mit echt katholischen Grundsätzen, die Meinungsverschiedenheiten in unsern großen nationalen Fragen, die Hinmordung Tausender von erlesenen Männern, die nach Stand und Bildung zum nationalen Aufbau berufen waren, der Einfluß fremder, vom Christentum wegstrebender Staatslehren – all das ballt sich zu ungeheuern Schwierigkeiten zusammen, die zu überwinden sind, bevor ein neues Spanien auf den Stamm unserer alten Geschichte gepfropft und von seinem Safte belebt werden kann.« – Ein solches Urteil von solcher Seite darf gewiß von keinem leicht genommen werden, der die sehr oft verkannte und seit Jahrzehnten durch die vom religiösen Liberalismus beeinflußten Staatslehren schwer erschütterte Stellung des spanischen Katholizismus unparteiisch untersuchen will.

Religiöse Ursprünge des Antisemitismus. Dieser unbeirrbare Wahrheitswille wird erfreulicherweise auch von der »Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands« deutlich betont. Im ersten Bande der von ihm herausgegebenen »Forschungen zur Judenfrage« (Hamburg 1937, Hanseatische Verlagsanstalt, M 12.–) stellt der

Präsident der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Professor Karl Alexander von Müller, an jede Forschung, »auch beim lebendigsten, beim aufregendsten Gegenstand«, die Forderung »der Stille und der unerbittlichen Zucht strenger, gesammelter Arbeit« (13). Ebenso verlangt der Präsident des zuständigen Reichsinstituts, Professor Walter Frank, eine Untersuchung der Judenfrage »mit den Mitteln der unerbittlichen wissenschaftlichen Methode und Kritik« (28). Gewiß liegt es nicht nur an Verschiedenheiten des Temperamentes der im ersten Bande vertretenen Forscher, sondern auch an der Eigenart ihrer Sachgebiete, daß diese Forderungen nicht überall in gleich hohem Grade verwirklicht sind.

Zu den objektivsten Beiträgen gehören die Darlegungen des protestantischen Neutestamentlers Professor Gerhard Kittel über »die Entstehung des Judentums und die Entstehung der Judenfrage«. Mit lange bewährter Sachkenntnis zeigt er rein historisch, daß der eigentliche Ursprung der Judenfrage in der »theokratischen Gesetzesreligion« zu suchen ist (51). Nach Zahl und Kultur lag ja der Schwerpunkt des Judentums bereits vor der Zeit Christi nicht mehr in Palästina, sondern in der das gesamte Römerreich umfassenden Diaspora, wo Millionen aus den verschiedensten Völkern der Religion Israels anhingen. Neben unzweifelhaften Schwierigkeiten dieses Zusammenlebens werden hier in Kittels Darstellung auch schon Ansätze jüdischer Mitarbeit an der geistigen und wirtschaftlichen Kultur der Menschheit sichtbar. Daß nach der Zerstörung Jerusalems das Judentum »keine Heimat mehr hat, daß es keine Bodenständigkeit hat, daß sie ihre Sprache weithin verlieren, daß sie rassenmäßig ein Mischvolk im ausgeprägtesten Sinne werden: alles dies würde normalerweise die Widerstandsfähigkeit gegen die Auffaugung durch andere Völker aufheben, sollte man meinen« (51). Aber die Juden werden nicht aufgesogen, weil trotz allem die Treue zu einem unsichtbaren Heiligtum ihr Volk zusammenhält. Das rabbinisch ausgebaute Gesetz Jahwes ist heute noch bei sehr vielen »echter leidenschaftlicher Eifer um die Erfüllung des Gotteswillens« (53), und auch die Haarspaltereien des Talmuds haben es nicht einfachhin entweiht, weil »ein großer Teil dieser talmudischen Diskussionen« als rein »theoretische Ausdenkung dieser oder jener Möglichkeiten«, als »Freude an akrobatischen Kunststücken« aufgefaßt werden muß (54). Mag das liberale Judentum »sich weithin völlig vom Gesetz freimachen, die Fäden seines Daseins laufen dennoch irgendwie noch zu jenem im Gesetz lebenden Judentum« (56).

Erst aus dieser zutiefst religiösen Gemeinschaft ist eine über fremde Gebiete verstreute Volksgemeinschaft enstanden, die dort ebensowenig Staaten gründete wie die durch Länder und Meere schweifenden Phönizier, Chinesen oder Deutschen. Und wie aus Liedern und Reden vieler Völker die Hoffnung auf Beherrschung der Erde spricht, so wird der Wille zur Weltherrschaft »der wesentlichste Faktor« der Selbstbehauptung des verstreuten Judentums, und auch dieser Faktor wächst psychologisch »aus dem theokratischen Bewußtsein des Gesetzesjudentums«, aus dem Gedanken göttlicher Auserwählung (58). Wegen des religiösen Charakters der Judenfrage ist es also nicht zu verwundern, daß sie gerade

durch den Gegensatz zwischen Judentum und Christentum »ihre besondere Prägung erhalten hat« (62), eine Prägung allerdings, die zahlreiche Spuren der Untreue von Juden wie Christen gegen den echten Geist beider Religionen trägt.

Mit diesen Auffassungen Kittels stimmt der katholische Theologe Arthur Allgeier von der Universität Freiburg i. Br., der in seiner »Biblischen Zeitgeschichte« (Freiburg 1937, Herder, geb. M 9.60) die Schicksale Israels aus biblischen und außerbiblischen Quellen von den ersten Anfängen bis zur Entstehung des Christentums lebensvoll und sorgfältig darstellt, durchaus überein. Was Kittel im engen Raum eines Aufsatzes nur andeuten kann, wird bei Allgeier aus der eindringlichen Schilderung eines geschichtlichen Ablaufs von mehr als tausend Jahren fast selbstverständlich. Gemäß dem Zwecke des Buches konnte nicht über das erste Jahrhundert des römischen Kaisertums hinausgegangen werden, und für diese Zeit stellt Allgeier fest (319 f.): »Der letzte und tiefste Gegensatz, der die Juden von der Umgebung trennte, war die Religion.« Wohl finden sich in der damaligen Literatur mancherlei teilweise phantastische Klagen, »bemerkenswert ist aber doch, daß den Juden nie ein besonderes Gewerbe zum Vorwurf gemacht wird; auch Reichtum und unlautere Geschäftsmittel werden nie geltend gemacht, geschweige denn die rassische Fremdheit. Dazu war das Völkergemisch im Römerreich zu groß, und Syrer, Ägypter, Griechen waren im Westen auch nicht gelitten, aber doch nicht verfolgt.« – Ohne Zweifel sind die geschichtlichen Feststellungen Kittels und Allgeiers geeignet, auch die durch andere Methoden gewonnenen rassischen Anschauungen wissenschaftlich zu vertiefen.

## IV.

**Umwege und Hoffnungen des Pariser Philosophenkongresses.** Der vom 31. Juli bis zum 6. August in Paris abgehaltene »Internationale Kongreß für Philosophie« hat über sechs große Themen verhandelt: über den Stand der Descartes-Forschung, die gemeinsame Einheit aller Einzelwissenschaften, Logik und Mathematik, Kausalität und Determinismus, Transzendenz, Wertphilosophie. Die Berichte liegen in 12 Bänden vor (»Travaux du 9e Congrès International de Philosophie«, Paris 1937, Hermann & Cie.). Schon die darin zu Tage tretende Vielfältigkeit der Ansichten über die wichtigsten Grundfragen unseres Lebens läßt es zweifelhaft erscheinen, ob die von Alfred Bäumler im »Völkischen Beobachter« (Berlin, 31. Juli 1937) begrüßte Trennung der Philosophie von Theologie und Tradition eine Wohltat ist. Ohne Zweifel muß die Philosophie wie jede andere Wissenschaft ihr Gebiet nach ihren eigenen Methoden selbständig durchforschen, aber daraus folgt nicht, daß sie dann am sichersten zu wahren Erkenntnissen gelangt, wenn sie sich um die Leistungen ihrer eigenen Vergangenheit oder anderer Wissenschaften nicht kümmert. Neue Fragen können viel bedeuten, aber richtige Antworten bedeuten mehr. Wie die Naturphilosophie durch Nichtbeachtung der Naturwissenschaften oft in die Irre gegangen ist, so wird erst recht die Begründung religiöser und ethischer Fragen dem engen Geiste

des Menschen nicht so leicht, daß der Philosoph ohne Schaden auf die beratende Hilfe der wissenschaftlichen Theologie verzichten könnte.

Gerade die religiösen Fragen, die das Kongreßthema »Transzendenz« aufwarf, haben in Paris, wie ich aus Privatmitteilungen meines Ordensbruders Marcel Régnier entnehme, der als philosophischer Beobachter anwesend war, »wohl das leidenschaftlichste Interesse geweckt«; aber die Gegensätze seien sich hier wie in andern Fällen kaum näher gekommen. »Der überlieferte Theismus wurde von hervorragenden Denkern, wie Maurice Blondel (der starken Eindruck machte), G. Marcel, Lavelle, Petrovici, glänzend und mit großer Beredsamkeit verteidigt. Dagegen behauptete Brunschvicg im Einklang mit seiner bekannten Lehre, das Transzendente sei nicht in einem Jenseits zu suchen - darin sieht er nur eine räumliche Täuschung -, sondern in einer Vertiefung der Immanenz. In einer ungewöhnlich pathetischen Wechselrede stellten G. Marcel und Brunschvicg ihre beiderseitigen Anschauungen über den philosophischen Sinn des Todes, die christliche und die spinozistische, einander gegenüber. Metzger erklärte, wie nach seiner Ansicht Nietzsche in die Philosophie den Begriff eines Transzendenten eingeführt hat, das gar nichts mit einem ‚Jenseits der sinnenfälligen Welt' oder mit einem ‚Übernatürlichen' zu tun hat, sondern nichts besagt als die Kraft des Menschen, über sich hinauszugehen. Im selben Sinne warf Heimsoeth Blondel vor, er unterschätze gewaltig den Reichtum der Wirklichkeit, in der wir leben; in ihrem Dynamismus sei das enthalten, was wir unter dem Begriff des Transzendenten suchen.«

Eigentlich sollte es ja zu allen Zeiten, zumal unter Philosophen, selbstverständlich gewesen sein, daß man keine Ansicht, die höflich vorgetragen und ernst begründet wird, von vornherein aus dem Kreis wissenschaftlicher Erörterung ausschließt. Leider ist es nicht immer so gehalten worden, und insofern kann Marcel Régnier einen »Fortschritt« darin sehen, daß die katholische Philosophie in der internationalen Welt des Pariser Kongresses eine Beachtung gefunden hat, die bei gründlicher und lebensnaher Arbeit, wenn auch erst nach vielen Umwegen, eine allmähliche Annäherung an die eine Wahrheit hoffen läßt. Dazu muß allerdings auch das außerwissenschaftliche Begriffsgut des Alltags mehr und mehr geklärt werden.

Katholisches im Konversationslexikon. Volkstümliche Nachschlagebücher haben nicht bloß auf das Denken der breiten Massen Einfluß. Kein Fachmann wird ganz ohne sie fertig, und mindestens außerhalb seines besonderen Arbeitsgebietes geht vieles aus ihnen fast unmerklich in seine Anschauungen über. Daher ist es von Wichtigkeit, daß derartige Werke, wenn sie die Lehren und Einrichtungen der verschiedenen religiösen Bekenntnisse darstellen, auf peinliche Genauigkeit in der Sache und brüderliche Rücksicht in der Form sehen. Bei kaum einem Konversationslexikon aus nichtkatholischen Verlagen ist das in so hohem Maße gelungen wie beim »Neuen Brockhaus«. Dieses lehrreich und schön bebilderte, über alle Lebensgebiete und außerdem über den gesamten Wortbestand der deutschen Sprache kurz unterrichtende »Allbuch in vier

Bänden und einem Atlas« macht durch seine beiden ersten Bände (Leipzig 1937, Brockhaus, geb. je M 10.–) auf den Katholiken einen sehr erfreulichen Eindruck. Stichproben ergaben immer wieder ein ernstes Streben, in religiösen und sittlichen Fragen die katholischen Anschauungen ebenso sorgfältig wiederzugeben wie die nichtkatholischen, eine Sorgfalt, die auch dem seit 1935 fertig vorliegenden »Großen Brockhaus« nachgerühmt werden konnte, womit freilich von keinem der beiden Werke behauptet werden soll, daß alle Schiefheiten in der Darstellung katholischer Dinge vermieden worden wären. Befragung katholischer Bücher bleibt also unerläßlich, wenn man sich vom Katholizismus ein richtiges Bild machen will. Die internationale Presse bietet noch immer zu viele Beweise erstaunlicher Unbekümmertheit im Urteil über eine Erscheinung von so großer Tragweite.

Meinungen über die Ehe in Kuba. Die sehr modenfreudige und auch sonst auf die leichteren Rhythmen der tropischen Halbmillionenstadt La Habana eingestellte Wochenschrift »Carteles« berichtete am 27. Juni 1937 (S. 44) das Ergebnis ihrer öffentlichen Umfrage nach Beibehaltung, Änderung oder Abschaffung der heutigen Ehe. 3258 Antworten waren eingelaufen, darunter nur 721 von weiblichen Personen und nur eine aus den Kreisen von Wissenschaft und Kunst. Für die Beibehaltung der Ehe und die Verwerflichkeit der in Kuba jetzt gesetzlich zugelassenen Ehescheidung sprachen sich 1146 Einsender aus, von denen sich nicht mehr als fünf auf religiöse Gründe beriefen, während alle andern die Ehe ausschließlich als »bürgerliche Einrichtung« betrachteten. Dagegen lehnten 2032 Antworten die jetzige Ehe durchaus ab und »verlangten teils ihre vollständige Ersetzung durch freies Zusammenleben, teils ihre wesentliche Umgestaltung durch Anpassung an den seit 50 Jahren im Leben des einzelnen, der Familie und der Gesellschaft eingetretenen Wandel infolge des modernen Kulturfortschrittes, infolge der Beteiligung der Frau an Berufen, die früher dem Mann vorbehalten waren, und infolge der neuen Moral, die aus dem Zusammensein der Geschlechter in der Schule, beim Sport und bei der Arbeit entstanden ist«. Trotzdem halten auch diese Einsender gleich allen andern daran fest, daß Kinder für das Glück des häuslichen Lebens notwendig sind, und »sehr wenige begrenzen die Zahl auf zwei oder drei«. Außerdem verlangen gerade die Gegner der Ehe am entschiedensten die charakterlichen und wirtschaftlichen Voraussetzungen, die der Verbindung Dauer verleihen können. – Daß auf diese Weise sogar ein solches Publikum sein Gefühl für die natürliche Berechtigung der Grundlagen zu erkennen gibt, auf denen tatsächlich die katholische Ehegesetzgebung ruht, ist gewiß erfreulicher als die Unbesorgtheit, mit der eine so bunt gemischte Leserschaft zum Urteil über diese Dinge aufgerufen wird. Von ganz anderem Gewicht ist das folgende Zeugnis aus der englischen Kolonie Sierra Leone.

Folgen der Vielweiberei. In der vom Londoner »International Institute of African Languages and Cultures« herausgegebenen Zeitschrift »Africa« (Juli 1937, S. 249 ff.) schilderte der methodistische Missionar K. H. Crosby »so leidenschaftslos wie möglich« aus genauer Kenntnis des von ihm auch sprachlich

durchforschten Gebietes die Vielweiberei bei dem westafrikanischen Stamm der Mendi. Er gibt zu, daß in einzelnen Fällen durch diese Einrichtung der Frauenüberschuß versorgt, die eheliche Last für die Frau erleichtert und der Mann gegen Ausschweifungen etwas mehr geschützt wird. Aber die Ehe müsse nicht nach Einzelfällen, sondern gemäß ihrer wesentlich sozialen Aufgabe aus dem Gesichtspunkte des allgemeinen Wohles der Menschheit beurteilt werden. Und da sei die Sprache der Tatsachen unmißverständlich. In einem Regierungsbericht aus dem Jahre 1931 über das Mendigebiet, wo von je 100 verheirateten Männern noch 12 mehr als drei Frauen haben, wurde von ärztlicher Seite festgestellt: »Aus Vielweiberei entsteht bei den Männern Impotenz und bei den Frauen relative Sterilität. Vielweiberei führt zu Untreue und damit zu Geschlechtskrankheiten. Der Mann wird angesteckt, und es bildet sich ein Kreis, der kaum zu durchbrechen ist. Die Seuche geht von der Frau zum Mann und vom Manne zu andern Frauen. Unfruchtbarkeit nach dem ersten Kinde ist bei diesen Frauen gewöhnlich. Also hat die Vielweiberei eine sehr einschneidende Wirkung auf die Geburtenzahl.« Bei den Mendi kommt auf je 100 Männer ein Überschuß von 21 Frauen zwischen 15 und 50 Jahren. Wenn jeder Mann zwei Frauen nimmt, sind für 40 Männer von 100 überhaupt keine Frauen mehr vorhanden. »Muß also ein unparteiischer Beobachter sich nicht wundern, daß eine Regierung, der es um das Wohl des Volkes zu tun ist, sich überhaupt dazu verstehen kann, einzelnen und gar noch leitenden Männern des Staates 200 oder 300 Frauen zu gestatten?« – Damit ist der oft gehörte Vorwurf gegen die christliche Mission, sie verderbe durch ihre Forderungen der Ehehe die »natürliche« Sittlichkeit der »Wilden«, wieder einmal gebührend beleuchtet. Nicht immer so drastisch, aber in unvergleichlich größerem Maßstabe offenbart sich der Wert des Evangeliums für jedes Volkstum auf der westlichen Halbkugel unserer Erde.

Christliche Völkerformung von Mittelamerika bis zum Nordpol. Für den religiös oder ethisch eingestellten Betrachter bieten die vier Riesenräume Mexiko, Vereinigte Staaten, Kanada, Arktis überaus lehrreiche Beispiele völkischen Zusammenwachsens von Menschengruppen, die außer ihrer christlichen Kultur und dem Willen zu einer neuen gemeinsamen Heimat fast nichts miteinander verband. Man lese nur in dem von Fritz Klute herausgegebenen »Handbuch der geographischen Wissenschaften« den unter vier namhafte Fachleute verteilten Band über »Nord- und Mittelamerika und die Arktis« (Potsdam, Athenaion, seit 1933 in 18 Lieferungen zu je M 2.40). Er wird durch die in Wort und Bild allseitig veranschaulichten geographischen Tatsachen wie von selbst dem auf engem Raum unglücklich zersplitterten Europa zu einer Gewissenserforschung darüber, ob es recht ist, die Zerklüftung als ein unüberwindliches Ergebnis der Geschichte zu betrachten.

»Der Bewohner der Vereinigten Staaten«, schreibt der Wiener Professor Bruno Dietrich in seiner Einleitung des Bandes (52 f.), »ist trotz seiner bunten Volksmischung durch seine Landesnatur, durch die ursprüngliche Freizügigkeit alles

Wirtschaftens in seinem Wesen nahezu genormt worden.... Der Wirtschaftsgeist ist dem Amerikaner wie der Bürgerbegriff Wesenszug seines Menschentums geworden.... Dieser Begriff im Verein mit der einheitlichen Landessprache hat einen Menschentyp geschaffen, um den das alte Europa die Neue Welt in dieser Hinsicht beneiden könnte. Gewiß ist die Entwicklung noch im Fluß und wird das Überwiegen der rein materiellen Lebensauffassung mildern.« Hier vergißt Dietrich das stärkste Gegengewicht gegen den Materialismus: von den Entdeckerzeiten an haben die Männer, von denen die Entwicklung geleitet wurde, unter dem Einflusse des Christentums gestanden. Was Dietrich für Kanada (111) kurz andeutet, daß der katholischen Religion ein wesentliches Verdienst am Widerstand gegen materialistische Gestaltung der Volkskultur zukommt, das hätte besonders auch für die pazifischen Landschaften der Vereinigten Staaten (348 ff.) klarer herausgearbeitet werden können. So nachhaltig hat ja vor allem die franziskanische Mission diesen herrlichen Gegenden durch die Städtenamen, die alten Klöster und Kirchen, den ungewöhnlich starken Bevölkerungsanteil der Katholiken bis heute einen für amerikanische Begriffe »romantischen« Stempel aufgedrückt, daß sogar die Touristenreklame daraus ein wirksames Werbemittel macht.

Wohl den tiefsten Eindruck siegreicher Charakterstärke hinterläßt die begeisterte Schilderung, die der Berliner Grönlandforscher Ernst Sorge in seiner Darstellung der Arktis von den Eskimos gibt. Fröhlich führen sie ihr Leben in Ländern, »denen nach der Auffassung anderer Menschen wesentliche Lebensgüter fehlen« (507). Alle Kenner seien »voll des Lobes und Staunens über den ausgezeichneten Charakter, die Erfindungsgabe und Geschicklichkeit dieses kleinen Volkes«. Ihre Denkweise wird am meisten durch die Überlieferung bestimmt. Wohl aus diesem Grunde sind die Kulturen aller Stämme so sehr ähnlich. Aber das Leben als Jäger und Fischer verlangt selbständig denkende und handelnde Menschen, die in der Einsamkeit einer harten Natur ihren Mann stehen. Daher das wundervolle Eskimowort: ‚Die wahre Weisheit findet sich fern von den Menschen, draußen in der großen Einsamkeit; und sie kann nur erlangt werden durch Leiden...' Die Erfindungsgabe der Eskimos kann geradezu genial genannt werden. Ihre drei großen Erfindungen, Kajak, Hundeschlitten und Schneehütte, zeigen sich auch heute noch in der Arktis den Erfindungen der Weißen überlegen« (508 f.).

Angesichts dieser Verstandesklarheit der Eskimos wundert man sich, dann weiter bei Sorge zu lesen, das Christentum, zu dem die meisten übergetreten sind, habe die »heidnischen Glaubensanschauungen« nicht beseitigen können, weil sie »zutiefst der Polarnatur und der Seele der Eskimos« entspringen. Sollte denn ein so begabtes Volk außerstande sein, die Einzigartigkeit des Christentums mit ganzer Seele zu erfassen? Jedenfalls bezeugte ein Bericht der »Katholischen Missionen« (Februar 1937, S. 48) aus dem vor 25 Jahren missionarisch in Angriff genommenen Gebiete des Vikariates Hudson Bay: »Überaus häufig

sieht man die Eskimos am Tische des Herrn. Christen versprechen Nichtchristen nur dann die Ehe, wenn diese sich auf der Stelle als Taufwerber einschreiben lassen. Das Auffallendste ist, daß die Leute ihren angestammten Aberglauben als unvereinbar mit dem Christentum, auch wenn sie allein sind, gewissenhaft meiden.«

# Umschau

## «Mystik als Lehre und Leben»

Nachdem die Zeit der rationalen und technischen Kultur die Mystik lange in den Hintergund gedrängt hatte, ist ihr in den letzten Jahrzehnten eine neue Blütezeit beschieden gewesen. Zuerst sind in den romanischen Ländern bedeutende Schriften erschienen, die zu ihr Stellung genommen oder gar sie in ihrer ganzen Breite dargestellt haben. Man braucht nur an die Namen: Saudreau, Lamballe, Poulain, Seisdedos-Sanz, Arintero, Garrigou-Lagrange, Joret, Gardeil, Farges, Tanquérey, De Guibert, Menéndez u. a. zu erinnern. Auch im germanischen Sprachgebiet sind fast gleichzeitig wertvolle Werke erschienen, wie die von v. Hügel, Louismet, Thurston, Underhill, Devine, Krebs, Richstaetter, Zahn, Mager, Pummerer, Lercher u. a.

Fast noch übertroffen wurden diese Untersuchungen durch die Neuausgaben alter mystischer Texte; so haben wir neben ausgewählten, wie den vorzüglichen von Karrer, kritische Ausgaben von fast allen großen und nicht wenigen kleinen Autoren des Mittelalters und der Neuzeit oder lesen wenigstens schon die Anfänge ihrer Werke, wie die von Eckhart, Ruysbroek, Herp. Zur Ergänzung und Veranschaulichung kommt eine fast unübersehbare Menge von Schriften und Selbstzeugnissen moderner Mystiker hinzu, die allerdings häufig weniger Wert beanspruchen, teils wegen mangelnden wissenschaftlichen Unterbaus, teils wegen des Mangels an Originellem.

Vergleicht man die ersten verheißungsvollen Anfänge, die eine restlose Durchdringung der mystischen Phänomene durch Dogmatik, Exegese, Psychologie erhoffen ließen, mit dem tatsächlichen Ergebnis, so kann man sich schwer dem Eindruck verschließen, daß der Forschertrieb langsam nachgelassen, daß nur ein begrenzter Teil Ergebnisse erzielt hat. So bietet Zahn einen vorzüglichen Überblick über das Ganze, Poulain hat die psychologische Seite der Mystik wesentlich gefördert, Garrigou-Lagrange die Bedeutung der Geistesgaben für die Mystik; die Kontroversen, besonders zwischen De Guibert und Garrigou-Lagrange, haben die Fragen des Art- oder Gradunterschiedes, der allgemeinen oder bloß besondern Berufung wesentlich geklärt. Auch die vielen geschichtlichen Werke, wie die von Bremond, Butler, Chrysogonus a Jesu Sacramentato, Richstaetter u. a., lassen vieles deutlicher sehen. Aber nicht wenige Einzelfragen sind noch offen und unbeantwortet, und daher kann ein wirklich zusammenfassendes großes Werk noch gar nicht vorliegen.

Soweit man aber einen Abschluß wünschen kann, und zwar einen solchen, wie er der tatsächlichen Lage entspricht, bietet ihn das Werk von Al. Mager O. S. B.[1] Mager ist der geeignete Mann dafür, weil er schon lange auf diesem Gebiet als Schriftsteller führend tätig ist. So hat er im wesentlichen nur seine Aufsätze, in denen er zu Publikationen und Streitfragen Stellung genommen hat, zusammenstellen und ergänzen müssen. Er teilt sie in die zwei großen, der Sache ganz entsprechenden Teile: Mystik als Lehre und Mystik als Leben.

Im ersten Teil, Mystik als Lehre, kommt Mager auf alle die Fragen, die zum Verständnis der Mystik beantwortet werden müssen. Wir lernen den Grundtrieb kennen, der zur Mystik führt: die tiefere Vereinigung mit Gott, und die damit gegebene Grundhaltung des Mystikers. Wir werden aufmerksam gemacht, wie nicht nur die Erkenntnis, sondern auch die Liebe zum Wesen der Mystik gehört. Zur genauen Umgrenzung des wesentlichen mystischen Phänomens legt Mager seine Theorie der Geistseele ausführlich und nach allen Seiten hin dar. Danach ist mystische Gottvereinigung keine eigentliche Gottesschau,

[1] Mystik als Lehre und Leben. 8° (491 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia. M 10.-

sondern eine Erkenntnis, die der Adams im Paradies, der natürlichen der Engel und der der Armen Seelen ähnlich ist. Da der Menschengeist nicht vollständig an den Leib verhaftet ist und schon natürlicherweise nach dem Tod eine ganz geistige Erkenntnis hat, ist die Annahme eines solchen Erkennens sicher die ungezwungenste; sie erklärt restlos die natürliche Mystik, etwa die Plotins oder Buddhas, und die Sehnsucht Platos in seinem Symposion, wohl auch manches, was man vom theologischen Standpunkt als Pseudomystik oder ungesunden, ja krankhaften Quietismus bezeichnen muß. Für die Erklärung der übernatürlichen Mystik, also des Bewußtseins des Gnadenlebens und der Berührung mit dem dreifaltigen Gott, bietet sie wenigstens den natürlichen Ansatz und Übergang. Auch manche Sätze des hl. Paulus über das Pneuma der Christen gegenüber der Psyche finden so eine befriedigende Interpretation. Allerdings bleiben immer noch manche psychologische und dogmatische Schwierigkeiten ungelöst. Aber man kann sagen, daß die Theorie nicht nur an Boden gewinnt, sondern auch ihre Beweise, die nun alle zusammengetragen sind, im Lauf der Zeit verstärkt hat.

Steht Mager also auf der Seite Poulains, insofern er den Artunterschied von gewöhnlichem und mystischem Gebet annimmt, so auf der von Saudreau, wenn er die Mystik nicht als charismatische und außergewöhnliche Gabe, sondern als Etappe des normalen Weges zur Heiligkeit auffaßt. Außer der Behauptung vieler mystischer Lehrer scheint dem die Erfahrung noch immer entgegenzustehen. Daß die Mystik im allgemeinen selten ist, läßt sich unschwer mit mangelndem religiösem Hochstand erklären. Daß sie aber auch unter solchen, die offenkundig zu hoher Heiligkeit gelangt sind, in der Vergangenheit sowohl wie in der Gegenwart fehlt, wird natürlicher durch die Theorie der zwei parallelen Wege zu Gott, des aszetischen und des mystischen, erklärt. In diesem Fall würden die Gaben des Heiligen Geistes, deren ursächliche Beziehung zur Mystik seit den Untersuchungen Garrigou-Lagranges wohl außer Zweifel steht, sich auf dem rein aszetischen Weg nicht weniger stark, aber in anderer Weise auswirken. Wohl erworbene, nicht aber eingegossene Beschauung wäre der normale Abschluß jeden wahrhaft starken Tugendstrebens.

Es bedarf kaum der Erwähnung, daß Mager auch die Stufenfrage der Mystik behandelt und ihre Auswirkungen auf den Körper, besonders in der Ekstase. Ganz kurz kommt er auch auf die Nebenphänomene, wie Visionen und Stigmatisation, zu sprechen. Wichtiger noch sind die Beziehungen zu andern Gebieten, die er aufdeckt oder weiter ausbaut. So bekräftigt er die Theorie der Geistseele von der Medizin her, allerdings kaum mit durchschlagenden Gründen. Er weist auf die Bedeutung hin, die Mystik in der religiösen Bewegung und literarischen Auseinandersetzung der Gegenwart hat, und auf die tiefe Kluft, die sie von Theosophie und Magie trennt. Auch die mehr praktischen Themata: Mystik und Gemeinschaft, Mystik und Kirche, Mystik und Verkündigung des Wortes Gottes werden in verschiedenen Kapiteln behandelt.

Wegen seiner großen Aufgaben an der erstehenden katholischen Universität in Salzburg war es dem Verfasser nicht möglich, das Werk vollkommen durchzuarbeiten. Zum großen Teil sind die einzelnen Kapitel ebenso viele Aufsätze oder Besprechungen aus Zeitschriften, die ihrer Natur nach sich nicht unmittelbar in eine Summa der Mystik einfügen. Notwendig wird dann manches häufig wiederholt, anderes zu knapp behandelt, kurz, es fehlt der organische Aufbau, wie man ihn für die tatsächlich vorhandene Weiterführung der Probleme über Zahn hinaus gewünscht hätte. Vielleicht wird der Verfasser aber doch noch Zeit finden zu einer zweiten Auflage, die das Werk zweifellos verdient.

Der zweite Teil, Mystik als Leben, bietet seiner Natur nach größere Freiheit der Auswahl. Sowohl von den großen Gestalten der Geschichte wie von den mystischen Persönlichkeiten der Jetztzeit sind eine Reihe gewählt, die einen guten Überblick über die Geschichte der Mystik gewähren, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit und zusammenfassende Überschau zu erheben. So werden Augustin, Benedikt, Gregor der Große, Bernhard, Franz von Assisi, Bonaventura, Thomas von Aquin, Theresia, Johannes vom Kreuz und Franz von Sales als Mystiker und Lehrer der Mystik dargestellt. Von neueren werden Anna Katharina Emmerik, Lucie Christine, Madeleine Sémer, Schwester M. Fidelis von Reutberg, Sadhu Sundar Singh kurz charakterisiert und Schriften von Görres, Dimmler, Hock,

Wilms u. a. durchgesprochen. Von besonderem Interesse sind einige Ergebnisse über Benedikt, Franz von Assisi, Thomas, Theresia und Franz von Sales. Benedikts Regel führt zur Mystik, lehrt sie aber nicht; dasselbe gilt später von den ihr manchmal entgegengestellten Exerzitien des hl. Ignatius. Bei Thomas von Aquin fehlt trotz seiner sonstigen Vielseitigkeit eine eigentliche und befriedigende Behandlung dessen, was man später »eingegossene Beschauung« nennen wird. Die Individualisierung der Frömmigkeit, die man mit Vorliebe mit dem Namen des hl. Franz von Assisi beginnen läßt, ist kein Abfall, sondern eine Höherentwicklung der altchristlichen Frömmigkeit. Theresia und Johannes vom Kreuz bringen nicht etwas ganz Neues in die religiöse Literatur, da auch schon vorher über Mystik geschrieben wurde; aber sie beschreiben als erste bewußt und mit Erfolg deren psychische Seite, das mystische Erleben, eine Frucht des durch die Renaissance geweckten Rückblicks auf das Innere des Menschen und seine Vorgänge. Franz von Sales führt, wie die Frömmigkeit überhaupt, so auch die Mystik stärker bewußt in die Laienkreise hinein. Dafür, daß letztere Tatsache sich bis heute auswirkt, sind die Abschnitte über die Weltdamen Lucie Christine und Madeleine Sémer ein wirksamer Beleg. Die über Sadhu Sundar Singh[1] und über Stigmatisation führen dann noch weiter, bis an die Grenzen der Theologie und Psychologie.

Was man an Mager als Schriftsteller noch besonders bewundern muß, ist seine irenische Art, mit der er nicht als Eklektizist oder Kompromißler, sondern aus tiefer Erkenntnis der dogmatischen und psychologischen Wahrheiten den Mittelweg einzuhalten versteht, und die Weite seines Geistes, die ihm gestattet, außer der Mystik noch manche andere bedeutende Fragen des menschlichen Geistes sachgemäß zu behandeln.

Wagt man es schließlich, wie anfangs angedeutet wurde, Magers Werk als einen gewissen Abschluß einer tiefergehenden Behandlung der mystischen Probleme zu bezeichnen, so kann man die bisher erzielten Ergebnisse wohl so zusammenfassen: Tatsache und Natur der erworbenen Beschauung sind sichergestellt. Sowohl die übernatürlich gnadenhafte wie die natürlich psychische Seite der eingegossenen Beschauung sind im wesentlichen geklärt als Zusammenwirken der Geistesgaben des Verstandes und der Weisheit mit der höheren, rein geistigen Tätigkeitsart der Seele. Die Stufenfrage macht keine besondern Schwierigkeiten mehr, wenn auch die genauere Beschreibung und Umgrenzung der drei wesentlichen Stufen noch weiter gefördert werden muß. Die Nebenphänomene, wie Visionen und Stigmata, sind zwar, besonders im Anschluß an Konnersreuth, weitgehend diskutiert, aber die Art des Zusammenwirkens von Natur und Übernatur bei ihnen ist noch nicht restlos geklärt. Für die Frage der allgemeinen Berufung zur Mystik dürfte außer den »Etudes mystiques« von De Guibert die neue mystische Summe des Chrysogonus a Jesu Sacramentato O. C. Disc. (lateinisch bei Marietti, Turin) die Ansicht als die wahrscheinlichste erwiesen haben, die auch die Tatsache der geringen Zahl der Mystiker nahe legt: erworbene, nicht aber eingegossene Beschauung ist der normale Abschluß des Vollkommenheitsstrebens. Auch letztere ist wesentlich von der Anschauung Gottes im Jenseits verschieden. Was man zunächst noch wünschen möchte, wäre eine Dogmatik der Mystik, die vor allem Johannes und Paulus wissenschaftlich genau ausdeutet. Auch der Einschlag des Phantasiemäßigen in die Christus- und Marienmystik bedarf noch der Klärung. Schließlich sind die Grenzen des Könnens der Natur fester zu stecken, nachdem Psychologie, Psychopathologie und vergleichende Religionsgeschichte unser Wissen darüber bedeutend erweitert haben.

Daß das umfangreiche, tiefgehende und anregende Buch von P. Mager alle diese Probleme wesentlich gefördert hat, sichert ihm einen Ehrenplatz in der mystischen Literatur.

Emmerich Raitz v. Frentz S. J.

[1] Vgl. dazu auch diese Zeitschrift 107 (1924) 415 ff.

## Auf der Suche nach der Urheimat Adams und des indogermanischen Menschen

Wenn wir mit der Heiligen Schrift den Ursprung des Menschengeschlechtes nach Asien verlegen, sind wir uns mit allen katholischen (Menghin) und nichtkatholischen (v. Eickstedt) Fachmännern einig. Wo die Herausbildung der Indogermanen statt-

fand, hat damit nichts zu tun. Indes mag die Zahl derer, die aus der Bibel ein Alter des Menschen von etwa 6000–8000 Jahren herauslesen und dementsprechend den Anfang der Menschheit eine kurze Spanne vor die Gründung der ägyptisch-mesopotamischen Reiche verlegen, in ungelehrten Kreisen noch groß sein. Für diese muß selbstverständlich der Anfang der Menschheit und jener der Indogermanen zeitlich und örtlich fast zusammenfallen. Indes wird jeder Gebildete nicht umhin können, sich klar zu machen, was als gesichertes Ergebnis wissenschaftlicher Forschung auf der Suche nach der Urheimat des ersten bzw. des indogermanischen Menschen zu gelten hat. Theologisch-biblische Vorurteile, die den Ursprung der Indogermanen festlegen wollen, sind uns nicht bekannt, so daß es nicht den Tatsachen entspricht, wenn Fritz Flor[1] schreibt: »Anderseits erkennen wir erst jetzt aus dem Rückblick, wie sehr eine durch theologisch-biblische Vorurteile jeder Art gebundene und im Ziel bestimmte Wissenschaft die Herleitung der Indogermanen aus Asien, wenn auch unbewußt, angeregt hat.«

Nicht klein ist anderseits die Zahl derjenigen, die mehr aus einem Wunsch und einer noch nicht bewiesenen Intuition als aus wissenschaftlichen Gründen, zum Teil schwärmerisch, für die Nordheimat eintreten und so diese bei ernst denkenden Menschen verdächtig machen. Jedenfalls bleibt eine unbefangene, gründliche Forschung nach unsern Anfängen deutsche Ehrensache, und ihr soll folgende Darlegung im Anschluß an das oben zitierte Sammelwerk dienen. Vorausgeschickt sei, daß ich im wesentlichen auf Menghins und Kerns Standpunkt, die beide Vertreter der Nordheimat sind, stehe, ohne ihren Gegnern Unvoreingenommenheit und wissenschaftliche Gründlichkeit abzusprechen.

Hirt, ein hervorragender Vertreter der indogermanischen Sprachwissenschaft, 1865 zu Magdeburg geboren, erhält von einem halben Hundert bekannter Verfasser, großenteils Fachmänner ersten Ranges, die würdige Geburtstagsgabe. Hirt ist bekannt als Vertreter der Ansicht, nach der sich die heute über fast ganz Europa, Armenien, Persien und den größten Teil Indiens verbreitete indogermanische Sprach- und Völkergruppe in Nordeuropa herausgebildet hat. Um diese Frage kreist der Inhalt beider Bände.

Als ich mich vor Jahren auf eine längere Tätigkeit in Indien vorbereitete, lernte ich aus einem englischen Werk, die mit allen körperlichen und geistigen Vorzügen ausgestatteten, die denkbar vollkommenste Sprache redenden Aryans (Indogermanen) stammten von den Pamirhöhen Asiens. (In unserer Schulzeit hatte man die Heimat schon nach Südrußland verschoben.) Als die unverfälschtesten Vertreter seiner Aryans pries der Engländer die in den vedischen Liedern zu uns redenden Altindier des zweiten vorchristlichen Jahrtausends. Dies in alle Gluten des Morgenlandes und der Morgenröte getauchte Bild verblaßte, als ich mich später mit der Vorgeschichte befaßte, Müller, Montelius, Kossinna, Schwantes, Schuchhardt durcharbeitete; daran konnten auch Gräbner, mein verehrter Lehrer in der Völkerkunde, und der Sprachforscher Feist nichts ändern. Wo waren die Reste spuren des so erfolgreichen indogermanischen Einbruches in Europa? Und ich fühlte heraus, was Brandenstein in der Zeitschrift für Rassenkunde (1936, S. 332) schreibt: »Schlüsse aus dem indogermanischen Sprachgut (und allem übrigen Gut, G. L.) allein müssen stets hypothetisch bleiben, solange nicht eine einwandfreie archäologische Identifizierung möglich ist.« Entscheidend wurde für mich (und ist es nun noch mehr) Menghin (Wien), Weltgeschichte der Steinzeit: Der jungsteinzeitliche Kreis der nordischen Dorfkultur (etwa 3000 bis 2000 v. Chr.) ist der urindogermanische. Er umfaßt zuerst nur Norddeutschland und Südskandinavien. Dann wächst er, bis er mit dem frühgeschichtlichen Indogermanentum zusammenfällt.

Wie wir zur Gleichsetzung geschichtlich bekannter Völkergruppen mit vorgeschichtlichen, nur in ihren Resten erhaltenen Kulturkreisen gelangen oder doch die beiderseitigen Beziehungen feststellen können, zeigt Menghin in der Festgabe. – Jener von den Vertretern der östlichen Urheimat vorausgesetzte (verhältnismäßig späte) ost-westliche Vorstoß ist nicht vorhanden, wäh-

[1] Germanen und Indogermanen. Volkstum, Sprache, Heimat, Kultur. Festschrift für Hermann Hirt. Hrsg. von Helmut Arntz, Lex.-8° I. Bd.: Ergebnisse der Anthropologie (XII u. 436 S.). II. Bd.: Ergebnisse der Sprachwissenschaft (VI u. 623 S.). Heidelberg 1936, Carl Winters Universitätsbuchhandlung. M 38.–

rend es am umgekehrten nicht fehlt; davon sind die Schnurkeramiker aus Sachsen-Thüringen zweifellos indogermanisch. So Antoniewicz (Warschau). Seger (Breslau) kommt zum gleichen Schluß. Er weist darauf hin, daß die Schnurkeramiker schon seit der mittleren Steinzeit in Sachsen-Thüringen wohnen, daß ein alter Zusammenhang zwischen ihnen und den Megalithleuten des Nordens besteht, so daß nicht erst infolge deren Aufsaugens durch die Schnurkeramiker der nordische Kreis entstanden sein muß. Dabei erweisen sich die Schnurkeramiker als Bauern mit festen Wohnungen. Über ihr Eindringen in den megalithischen Norden berichtet anregend Sprockhoff (Köln).

Die Rassenkunde hat hiergegen nichts einzubringen. Daß die nordische Rasse ursprünglich im Indogermanentum führend war, wurde namentlich durch v. Eickstedt überzeugend dargetan. (Ich selber hatte unter meinen Schülern einen weißhäutigen, blonden und blauäugigen Brahmanenknaben mit durchaus nordischen Gesichtszügen.) Die von Günther (Berlin) und Reche (Leipzig) von rassischer Seite her für die nordische Urheimat vorgebrachten Beweise sind als Ganzes schlüssig. Reche macht wahrscheinlich, daß die nordische Rasse sich nur in Nordwesteuropa herausbilden konnte. Zu bemerken ist, daß bei den Schnurkeramikern die nordische, bei den Megalithikern die ihr nah verwandte, stämmigere fälische Rasse vorwiegt, ohne daß in einem der Fälle die andere ganz fehlte.

Wir kommen zu den Einwänden (bzw. ihrer Lösung). Als wichtigster Einwurf erscheint jener, der von den Ähnlichkeiten der Gesittung bei Indogermanen und Altaiern (turktatarische und mongolische Reitervölker) ausgeht und im Germanentum einen Ableger jenes Kreises sieht. Flor (Wien) weist darauf hin, wie schon die rassische Verschiedenheit eine solche Annahme unwahrscheinlich macht. Vor allem betont er, daß die alten Indogermanen keine Reiter, sondern Lasttierzüchter waren, die das Pferd fast nur als Zugtier gebrauchten, daß keine unmittelbaren Beziehungen zu den Altaiern, aber sehr starke zu den Uraliern (finnisch-ungarischen Völkern) bestehen, und diese sind vor der Entstehung des Indogermanentums in Norddeutschland-Südskandinavien und später als Nachbarn dieses Gebietes deutlich nachzuweisen. (Wie sehr hierzu die sprachlichen Beziehungen stimmen, geht hervor aus Jensen [Kiel]: Indogermanisch und Altaisch; Indogermanisch und Uralisch). Im Gegensatz zu den Altaiern sind die Indogermanen sehr reich an Wörtern für Wagenfahrt. Die von Gräbner hervorgehobenen Beziehungen der Indogermanen zu den Malaio-Polynesiern gehen offenbar von den jungsteinzeitlichen chinesischen Hoangho-kulturen aus, die, wie Menghin zeigt, von indogermanischen Tocharern geschaffen sind, deren Ausgangspunkt im Westen feststellbar ist.

Ein zweiter Einwurf geht von sprachwissenschaftlicher Seite aus. Die Eigenheiten des germanischen Lautstandes, hervorgerufen durch die sogenannte erste Lautverschiebung, und der scheinbare Verlust indogermanischer Formen im Germanischen sollen beweisen, daß die Ahnen der Germanen erst nachträglich das ihnen durch Eroberer gebrachte Indogermanisch erlernten. Diese Eroberer, heißt es, kamen also nicht aus dem Norden. Aber neben den Urgermanen (in Schleswig-Holstein-Dänemark-Südschweden) war ja für die Indogermanen (in Sachsen-Thüringen) Platz genug. (So denkt sich Günther die Sachlage; in der Tat ist Sachsen-Thüringen heute ein verhältnismäßig stark besiedeltes Gebiet.) Aber auch, wenn wir uns die Megalithleute eher als Vettern der Indogermanen vorstellen, was viel wahrscheinlicher ist als ihre grundsätzliche Verschiedenheit von diesen, konnten sie nach ihrer (offenbar erfolgten) Unterwerfung durch die Schnurkeramiker einen verändernden Einfluß auf die Sprache ausüben. In jedem Falle entbehrt der hierher genommene Einwand jeder Beweiskraft gegenüber den vorgeschichtlich festgestellten Tatsachen, weil er selbst nicht genügend erhärtet werden kann. Schmidt (Erlangen) tut dar, daß grundsätzlich jede Handhabe dafür fehlt, die Lautverschiebung eher durch eine Unterschicht als durch innere Entwicklung zu erklären. Aus den gründlichen Arbeiten von Arntz (Honnef), Karstin (Köln), Ammann (Innsbruck), Devoto (Padua) geht hervor, daß das Germanische hinreichend altertümlich-indogermanisch ist, daß die meisten germanischen Lautänderungen nicht in die urgermanische Zeit fallen, daß sie sich grundsätzlich nicht von denen in andern indogermanischen Sprachen erfolgten unterscheiden, daß die an-

geblich verlorenen Formen im Germanischen wahrscheinlich nie vorhanden waren, sondern eher griechisch-indische Sonderbildungen sind. »Es ist vor der Neigung zu warnen, schreibt Devoto, die Lautverschiebung als eine geschlossene Veränderung des Konsonantensystems bei den Germanen zu betrachten und sie mit einem angeblichen Substrat zusammenzubringen.« Wollte man die erste Lautverschiebung durch eine Unterschicht erklären, bemerkt Schmidt, so müßte für die zweite (um 600 in Oberdeutschland) das gleiche gelten. Dann wären die beiden Unterschichten gewiß ganz verschieden und das Ergebnis doch fast das gleiche, was kaum jemand annehmen wird.

Der Wunsch, die unverfälschte Wirklichkeit in Bezug auf die Urgründe unseres Volkes festzustellen, ließ uns bei diesem Hauptpunkt der Festgabe verweilen. Was dabei herauskommt, wenn andere Gründe oder gar Zwang die Feder führen, zeigt v. Richthoven (Königsberg): »Die Mitarbeit der Vorgeschichtsforschung über die Herkunft der Indogermanen im sowjetrussischen Licht.« Wir wollen auf diese russische Wissenschaft ebensowenig eingehen wie auf Hauers Beitrag zur Festgabe. Lieber verweisen wir auf v. Eickstedt (Breslau) über die Ausbreitung des Ariertums, d. h. des persisch-indischen Indogermanentums, in Indien. Jenseits wichtige sprachvergleichende Beiträge haben wir zum Teil schon erwähnt. Verwandtschaft des Indogermanischen stellt er nur mit dem Finno-Ugrischen und Semitischen fest. Im letzteren Falle könnte man fragen, warum nicht die mit dem Semitischen verwandten hamitischen Sprachen zugezogen wurden. Vielleicht wäre mit diesen die Verwandtschaft unmittelbarer und könnte von sehr frühen Zusammenhängen auf europäischem Boden herrühren. Schachermeyr (Jena): Wanderungen und Ausbreitung der Indogermanen im Mittelmeergebiet; Brandenstein (Wien): Die Sprachgeschichte im Bereich der Ägeis; Friedrich (Leipzig): Das erste Auftreten der Indogermanen in Kleinasien; Benveniste (Paris): Tokharien et Indo-Européen; Meriggi (Hamburg): Der Indogermanismus des Lykischen; Der indogermanische Charakter des Lydischen; Krahe (Würzburg): Ligurisch und Indogermanisch, werden nach Stoff und Ausführung verdiente Aufmerksamkeit finden. Stroh (Gießen): Der Aufbau des Deutschen, ist hochwichtig für deutsche Sprach- und Stammeskunde, im besondern für die Erkenntnis der Rolle, die die einzelnen deutschen Stämme im Leben unserer Sprache spielten. Die Festgabe ist der Empfehlung wert.

Erst nachdem wir die Festschrift durchgearbeitet und namentlich das, was für die Germanenheimat in Nordeuropa angeführt wurde, zusammengestellt hatten – was jedenfalls im Sinne des Werkes liegt –, gelangten wir in den Besitz des Koppersschen Buches[2], das vielfach als Gegenschrift angesehen wird. Die hier gegebenen Lösungen sind weniger einheitlich als die der Hirt-Festschrift. Koppers schließt, wie früher aus der indogermanischen Pferdezucht, so hier aus dem Pferdeopfer und allen verwandten Erscheinungen auf eine innerasiatische Urheimat (der große Wert seiner gründlichen, stoffreichen Arbeit hängt von der Richtigkeit dieser Ansicht nicht ab). Nehring behandelt die Urheimatfrage von sprachwissenschaftlicher und vorgeschichtlicher Seite her. Seine sprachwissenschaftlichen Herleitungen verdienen gebührende Beachtung, und auch seine vorgeschichtlichen Einwände können zur Vertiefung der Frage nur nützen. Aber die Herleitung des Indogermanentums vom bandkeramischen Kulturkreis, der durchaus den Eindruck des Hinschwindens vor dem nordischen macht, namentlich von der hier besonders hervorgehobenen, nach Amschler so gut wie pferdelosen Tripoljekultur in Südrußland, befriedigt nicht. Eher möchte ich glauben, daß die unbekannte Sprache der Bandkeramiker als Verbindungsglied zwischen Semo-Hamiten, Kaukasiern und Indogermanen eine Rolle gespielt hat. Pittioni will die Indogermanen aus dem (wohl finno-ugrischen) kammkeramischen Kreise Nordrußlands hervorgehen lassen, wobei er sich an den von Nehring, gewiß mit Recht, zurückgewiesenen wackeligen Bau Brandensteins anlehnt. Die Indogermanen wären aus diesem Kreise hervorgewachsen, indem ihr Westteil von den Megalithikern das Bauerntum annahm. Aber wo bleiben die Indoperser, die doch Indogermanen sind, aber nach Brandenstein das Bauerntum gesondert angenommen haben? Childe, The

[2] Die Indogermanen- und Germanenfrage. Neue Wege zu ihrer Lösung. Hrsg. von Univ.-Prof. Wilhelm Koppers. Salzburg u. Leipzig 1937, Ant. Pustet.

Antiquity of Nordic Culture, gehört wieder zu den wertvollen Beiträgen. Aber die Urheimat der Indogermanen im Norden wird nicht dadurch unwahrscheinlicher, daß diesem der Süden und das Morgenland in der äußern Gesittung voran waren. Menghin leugnet das nicht; er liest die Ausbreitung des nordischen Kreises an Tatsachen der vorgeschichtlichen Kulturkreisforschung ab, die von jener Fortschrittlichkeit bzw. Rückständigkeit - die eine Folge der Lage und der größeren und geringeren Häufigkeit von Anregungen war - unabhängig bleibt. Besonders wertvoll ist die Folgerung Childes, daß wir Grund haben, bei den Zahlen und Grundsätzen des Schweden Montelius zu bleiben (Anfang der nordischen Bronzezeit 2100 v. Chr.), daß also weder das Alter noch die Höhe der nordischen Gesittung in sich selbst genommen, so wie sie besonnene Forscher dargelegt haben, anfechtbar ist. Damit fällt ein ungeschickter Einwand Seghers in der Festschrift. Alois Closs: Die Religion des Semnonenstammes, wird ebenfalls dankbare Leser finden, und nicht zuletzt Slawiks Beitrag: Kultische Geheimbünde der Germanen und Japaner, der auf unsere Frühlings-, Fastnachts-, Nikolausgebräuche usw. neues Licht wirft und davor warnt, weltweite Gebräuche engsichtig aus jungen geschichtlichen Verhältnissen zu erklären. Meines Erachtens wird hier die Totenverehrung auf Kosten der eigentlichen Jahres- und Fruchtbarkeitsgebräuche etwas einseitig hervorgehoben. Zum Schluß sei bemerkt: 1. Der schon genannte Amschler, ein Fachmann in der Wissenschaft vom Haustier, stellt fest, daß das Pferd über Nordrußland und Litauen nach dem Norden gebracht wurde, was mit Koppers' und Nehrings Ansichten unvereinbar ist. 2. Die kaukasischen Kupferäxte haben mit den nordischen Steinäxten, als deren Urbild sie angesehen wurden, keine typologischen Beziehungen (Menghin, brieflich). Gustav Lehmacher S. J.

# Besprechungen

## Anthropologie

Die Anthropologie Pascals. Eine Strukturstudie zur Theorie der Menschenkenntnis. Von Dr. Richard Lohde. 8° (83 S.) Halle 1936, Niemeyer. M 2.80

Die »schizothyme«, scharf und grell im Dunkeln blitzende Anthropologie des Philosophen von Port-Royal hebt sich gewiß von der vorsichtigen, aufs Individuelle und Typische zielenden wissenschaftlichen Anthropologie von heute in vielem ab. Anderseits kommt sie dem anthropologischen Pessimismus entgegen, der sich in philosophischen und theologischen Auffassungen vom Menschen wieder da und dort geltend macht. So wird die fleißige und anregend geschriebene Studie Lohdes auf Interesse rechnen dürfen. Der Verfasser zeigt zunächst den geistesgeschichtlichen Hintergrund der Pascalschen Auffassung vom Menschen, ihre Verwurzelung in der jansenistischen Denkweise wie in Pascals besonderer Einstellung zu Augustinus und zum Rationalismus und Skeptizismus der Zeit. Dann führt er in Pascals Lehre vom Menschen als der unzertrennbaren Einheit von Größe und Verelendung ein, in die Lehre vom vielfältigen, sündebedingten Riß, der menschliches Sein nach allen Richtungen zerspaltet. Er zeigt aber auch die Grenzen dieses letztlich fanatisch negativistischen, das Leiden an der menschlichen Existenz genießenden Radikalismus, der in seiner einseitigen Weltflucht eigentlich eine Anthropologie des »Menschen ohne Seele« bietet, das »Bild des entwurzelten, dem Naturzusammenhang im Grunde völlig entfremdeten Menschen«. Es fehlt dieser Anthropologie die Überwindung des Gegensatzes Größe-Elend durch eine allseitig christliche Theologie vom Menschen. A. Willwoll S. J.

Die Erfahrung des Todes. Von Paul Landsberg. kl. 8° (133 S.) Luzern 1937, Vita-Nova-Verlag. Fr 3.80; M 2.30; S 4.80

Die Frage nach dem Tod ist in gewisser Sicht die Frage nach dem Geheimnis des Menschen überhaupt. Einer Metaphysik des Todes will das Büchlein dienen. Es rechnet in feiner Weise mit Scheinlösungen des Todesproblems und mit Scheinerlösungen vom Tode ab, stellt gegen stures Sichergeben und buddhistisches Wünschen eines Todes, dem keine Geburt mehr folge, die christliche Lösung als höchste Bejahung eines Lebens, das auch den Tod überwindet. So wird die christliche Todeserfahrung andern gegenüber als etwas Einzigartiges

gesehen. Nur daß wir »von einer echten Metaphysik des Todes wie des Lebens heute noch weit entfernt« seien, scheint teilweise durch die Hinweise des schönen Büchleins selbst widerlegt. Diese Metaphysik des Todes ist in den Schlußkapiteln der Evangelien geschrieben. A. Willwoll S. J.

Lebensverwirklichung wider Welttod. Von Dr. med. D. Kulenkampff. gr. 8° (116 S. u. 3 Abb.) Stuttgart 1934, Enke. M 4.60

Es ist nicht leicht, über diese Schrift ein Urteil abzugeben. In der Vorrede sagt der Verfasser: »Das Leben entstammt nicht aus dem Toten, das der Erstarrung verfällt. Im Gegenteil, es verhindert Erstarrung, muß aber sinnvoll gestaltet werden. So ist Wirklichkeitsdenken und stete Bewußtheit über Sinn und Ziel jeder Handlung und damit Steigerung des Verantwortungsgefühls Aufgabe und Ziel.... Auf der Erhaltung der Art beruht der Bestand der Welt, sie ‚ist'. Der Mensch aber ‚gestaltet' in seinem Verwirklichungsstreben. Das nennen wir Entwicklung.« Darüber macht nun der Verfasser allerlei Reflexionen in einer Darstellung, die er selbst »rhapsodisch« nennt und die in Zwischenzeiten eines großen und verantwortlichen Betriebs entstanden ist. Das Schaffen des Menschen wird also zu einem Arbeiten gegen das starr und notwendig ablaufende Geschehen in der außermenschlichen Natur, und der Mensch gibt diesem Geschehen immer neuen Sinn durch Naturbeherrschung im Dienste der Kultur. Das alles ist aber etwas aufgeregt vorgetragen, und gelegentlich stößt man auf Bemerkungen, auf die man gar nicht gefaßt ist; so wenn ganz unvermittelt betont wird, daß die Ansichten des Verfassers den »protestantischen Gedanken« wiedergeben, und daß die Wissenschaftler sich hüten sollen, katholisch zu werden. Gewiß sind manche sehr gute Gedanken in dem Buche, z. B. über die Sonderstellung des Menschen der ganzen Natur gegenüber, über den Unsinn des Materialismus. Das alles würde aber viel besser wirken, wenn der Verfasser sich Zeit gelassen hätte, es zu ordnen. K. Frank S. J.

Der Urwald ruft wieder. Meine zweite Forschungsreise zu den Iturizwergen. Von Paul Schebesta. Mit 90 Originalbildern des Verfassers u. einer Landkarte in zwei Farben. 8° (208 S.) Salzburg 1936, Ant. Pustet. M 6.–, S 10.–; geb. M 7.20, S 12.–

Die ethnographischen Forschungen Paul Schebestas bedürfen keines Lobes mehr; sie gehören den Errungenschaften der Wissenschaft an. Sie haben uns die rätselhaften Zwergvölker im zentralafrikanischen Urwald besser kennen gelehrt, als wir manche andere, uns näher stehende Rassen kennen.

Das neue Buch »Der Urwald ruft wieder« ist von gleicher, vielleicht noch größerer Bedeutung als das erste Zwergenbuch »Bambuti«; es berichtet die Ergebnisse einer zweiten, ein ganzes Jahr währenden Forschungsreise zu den am Ituri schweifenden Pygmäen; während dieses Jahres ist der Forscher den kleinen Menschen noch wesentlich nähergekommen und eingedrungen in ihr privates, ja in ihr seelisches Leben, soweit davon überhaupt die Rede sein kann. Denn diese Zwerge, die wohl die älteste jetzt noch lebende Menschenschicht darstellen, sind zwar zivilisatorisch unverdorben, von naturhafter Liebenswürdigkeit, aber auch so primitiv, daß sie uns fremdartiger anmuten als andere Menschenarten. Trotz der verhältnismäßigen Unschuld ihrer Sitten stehen sie fast jenseits von Gut und Böse, und auch ihr religiöses Leben darf man keineswegs überschätzen, irgend welchen religionstheoretischen oder apologetischen Wünschen zuliebe.

P. Lippert S. J.

## Metaphysik

Totale Philosophie und Wirklichkeit. Von Dr. phil. Amadeo Silva Tarouca. 8° (Xu. 208 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. M 3.80, geb. M 4.80

Eine von jedem Lebensbezug absehende abstrakte Begriffsphilosophie befriedigt heute weniger denn je. Man verlangt eine »totale Philosophie«, d. h. ganzmenschliche Kenntnisnahme der gesamten Wirklichkeit in ihrem letzten Sinn. Silva Tarouca spürt den Bedingungen für die Wiedergeburt einer echten totalen Philosophie nach. Entsprechend dem dreifachen philosophischen Grundtrieb: Wissensdurst, Einheitsdrang und Erlösungsbedürfnis, fordere eine totale Philosophie eine entsprechende Methode, systematische Einheit und Geisteshaltung. Aus der Geisteshaltung des Hochmuts ergeben sich die verfehlten Versuche einer totalen Philosophie, die, entgegen den Forderungen der Wirklichkeit, die letzte Einheit (Hegel) oder wenigstens die allein erreichbare relative Einheit (N. Hartmann) im Menschen selber erzwingen will oder, wenn

das als unerreichbar erscheint, in enttäuschtem Hochmut es beim Dualismus der »relativen und absoluten Trennung« bewenden läßt (Kant). Nur die Lösung der Ichverkrampfung in erkenntnisfreudigem Gehorsam gegen die Wirklichkeit kommt zu der wahrhaft totalen Philosophie der schwebenden Ordnungseinheit, die in dialektischer Methode die Gegensätze in dieser Welt (Sein und Werden, Endlichkeitsbeschränkung und Unendlichkeitsstreben) anerkennt und die letzte Einheit über dieser Welt in Gott findet (Thomas von Aquin). – Dem nüchternen Betrachter der vielgestaltigen philosophiegeschichtlichen Entwicklung mag die Geschichtsdeutung Silva Taroucas in diesen oder jenen Einzelheiten – z. B. in der Beurteilung der Phänomenologie – vielleicht um des Schemas willen allzu sehr vereinfacht erscheinen. Die klärende und überzeugende Wirkung der großen Gesamtschau wird dadurch nicht wesentlich beeinträchtigt. Die Schrift ist ein eindringlicher Mahnruf zur Besinnung auf die großen Aufgaben der christlichen Philosophie in der Entscheidungsstunde der Gegenwart.

J. de Vries S. J.

Über das Sein und das Wesen. Von Thomas von Aquin. Deutsch-lateinische Ausgabe. Übersetzt und erläutert von Rudolf Allers. 8° (166 S.) Wien 1936, Thomas-Verlag Jakob Hegner. Geb. M 5.50

Je wacher man sich heute der philosophischen Begründung unserer katholischen Weltanschauung zuwendet, desto dringender brauchen wir Ausgaben, in denen klassische Schriften der großen scholastischen Überlieferung weiteren Kreisen zugänglich gemacht werden. Vorzügliche Dienste kann in dieser Beziehung das Erstlingswerk des Aquinaten leisten; als Abriß seines ganzen Denkens bietet es eine knappe Einführung in die Philosophie überhaupt. Daher wird die gute deutsche Übersetzung, die uns Allers davon geschenkt hat, vielen sehr erwünscht sein; sie wahrt möglichst den Wortlaut des jeweils am Fuße der Seiten stehenden lateinischen Textes, sucht ihn aber zugleich wirklich zu verdeutschen; wo ein Ausdruck mißdeutet werden könnte, ist in Klammern eine erläuternde Umschreibung beigefügt. Reiche Anmerkungen führen mit bemerkenswerter Sachkenntnis historisch und systematisch in den Sinn der einzelnen Aufstellungen ein, während ein Nachwort den Inhalt der Abhandlung im Zusammenhang entwickelt und ihre heutige Bedeutung durch eine geistesgeschichtliche Analyse unserer Situation aufzeigt.

J. B. Lotz S. J.

## Auslandsdeutschtum

Jahrbuch der katholischen auslanddeutschen Mission. 7. Jahrg. 1936/37. Bearbeitet von Dr. Richard Mai. Hrsg. von Dr. E. C. Scherer. gr. 8° (XII u. 358 S.) Kevelaer 1937, Butzon & Bercker. Kart. M 7.–

Das vorliegende Jahrbuch ist eine Fortsetzung des von uns in Bd. 130 S. 502 ff. besprochenen Jahrbuchs für die katholischen Auslanddeutschen. Der Titel wurde geändert, um die Aufgabe des Jahrbuchs noch schärfer zum Ausdruck zu bringen. Das volksdeutsche Programm und die wissenschaftliche Formgebung, über die wir uns in der vorigjährigen Besprechung ausführlicher geäußert haben, sind die gleichen geblieben. Wir verweisen daher in dieser Beziehung auf jene Besprechung. Eine inhaltliche und formelle Änderung liegt insofern vor, als ungefähr die Hälfte des neuen Jahrgangs einem einzigen Thema gewidmet ist: »Die Religion als volk- und volkstumerhaltender Faktor in Geschichte und Gegenwart.« Zu diesem Thema wurden Beiträge geliefert über das Banat, die Batschka, Eupen-Malmedy, Gottschee, Sudetendeutschland und Ungarn. Theoretisch wird die innige Verbundenheit von Religion und Volkstum klar dargelegt von dem berufensten Fachmann in dieser Frage, P. Theodor Grentrup S. V. D. Alle diese Beiträge kommen unabhängig voneinander zu dem Ergebnis, daß die Erhaltung des Deutschtums in den genannten Gebieten in erster Linie der Religion zuzuschreiben ist, und daß auch für die Zukunft Seelsorge, Gottesdienst und Religionsunterricht in der deutschen Muttersprache die wichtigsten Hilfsmittel sind, um die Verbindung dieser von der Hauptmasse des deutschen Volkes politisch getrennten Volksteile mit dem Volksganzen aufrechtzuhalten. Die gleiche Erfahrung wurde ja übrigens auch in den Vereinigten Staaten, in Südbrasilien und in andern Ländern gemacht, die in diesem Jahrgang nicht behandelt wurden.

Die zweite Hälfte des Jahrgangs 1936/37 setzt sich aus Abhandlungen über die einzelnen Sachgebiete des Arbeitskreises der

katholischen auslanddeutschen Mission zusammen. Als besonders wertvoll heben wir den Aufsatz von Dr. med. Albrecht Burkardt über die biologische Volkskraft der deutschen und dietschen (niederdeutschen) Stämme und Volksgruppen hervor. Zum ersten Male wird hier ein biologischer Querschnitt durch das gesamte europäische Volksdeutschtum geboten. Dadurch, daß alle Zahlen auf das Jahr 1933, das Jahr der letzten Volkszählung im Deutschen Reich, umgerechnet sind, ist ihre Vergleichbarkeit für den gesamtdeutschen Lebensraum diesseits und jenseits der Reichsgrenzen sichergestellt. Nur wer mit den statistischen Quellenwerken und der sonstigen einschlägigen Literatur einigermaßen vertraut ist, kann ermessen, wieviel Mühe und Arbeit es erforderte, die Zahlen aus den in verschiedenen Jahren erschienenen und nach verschiedenen Methoden bearbeiteten amtlichen Quellenwerken zusammenzustellen und vergleichbar zu machen. Noch schwieriger war es, dort, wo die amtliche Statistik versagt, durch Zuhilfenahme von Veröffentlichungen einzelner Gemeinden, Bezirke oder kirchlicher Verbände einen Ersatz zu schaffen. Der Verfasser hat sich daher durch seine mühevolle Arbeit ein großes Verdienst um das Gesamtdeutschtum erworben. Auf die Ergebnisse im einzelnen können wir im Rahmen dieser Besprechung nicht eingehen. Bemerkenswert ist aber das Gesamtergebnis, daß »unter den 70 Spitzenbezirken mit den höchsten Geburtenzahlen 29 überwiegend evangelische und reformierte und 40 überwiegend katholische Bezirke« sich befinden.

Nicht richtig scheint uns in der verdienstvollen Arbeit von Dr. Burkardt die Art der Anrechnung der aus konfessionellen Mischehen hervorgegangenen Kinder auf die beteiligten Konfessionen. Der Verfasser will doch die biologische Volkskraft feststellen, nicht die größere oder geringere Anziehungskraft der Konfessionen. Biologisch haben aber zu dem Nachwuchs aus gemischten Ehen die beiden Ehepartner genau die Hälfte beigetragen. Darum muß man, wenn man die biologische Reproduktionskraft der Konfessionen und ihren Anteil an der natürlichen Vermehrung des deutschen Volkes feststellen will, zu den aus rein katholischen oder rein evangelischen Ehen hervorgegangenen und den von ledigen Frauen dieser Konfessionen geborenen Kindern je 50 Prozent der Kinder aus Mischehen hinzurechnen, an denen eine der Konfessionen beteiligt ist. Eine andere Frage ist es, wie viele Kinder tatsächlich durch Taufe und Erziehung der einen oder andern Konfession zugeführt werden. Das hat aber mit der biologischen Volkskraft nichts zu tun.

Als sehr wertvoll ist von dem übrigen Inhalt des Jahrbuchs noch der Aufsatz von Dr. Richard Mai: »Germanen im römischen Urchristentum. Eingang zu einer volksdeutschen Kirchengeschichte«, hervorzuheben. Seinen Abschluß findet der Jahrg. 1936/37 wie der vorigjährige in einer sehr eingehenden (mehr als 50 Druckseiten umfassenden) Bibliographie und in Bücherbesprechungen. H. A. Krose S. J.

So half Amerika. Die Auslandshilfe der Vereinigten Staaten 1812–1930. Von Dr. Hermann Stöhr. (328 S.) Stettin 1936, Ökumenischer Verlag. Geb. M 5.60

In einer äußerst wertvollen Studie legt Dr. Stöhr zunächst die religiös-weltanschauliche Grundlage der amerikanischen Hilfsbereitschaft, ausgehend von der Proklamation George Washingtons vom 1. Januar 1795, dar. Er gibt dann einen Überblick über mehr als ein Jahrhundert amerikanischer Hilfstätigkeit, die in ihrer umfassenden Weise geradezu eine Geschichte der Weltnotstände darstellt. Naturgemäß nimmt auch einen breiten Raum die Hilfe für Deutschland in der Nachkriegszeit ein. Die Zusammenstellung ist sehr reichhaltig, wenn sie auch nicht alles erfassen konnte. Dies gilt auch für den Abschnitt über die katholische Hilfstätigkeit. Das Buch ist besonders wertvoll durch seinen ethischen Gehalt und die Darlegung eines praktischen Beispiels, wie Gott auch der Herr der Nationen sein soll. C. Noppel S. J.

## Rom-Bücher

1. Rom. Wanderungen durch die Ewige Stadt und ihre Umgebung. Von Julius R. Haarhaus. 8° (464 S. mit 394 Abb. u. einem Plan.) 3., neubearb. Aufl. Leipzig 1936, E. A. Seemann. Geb. M 9.50
2. Die Kirchen Roms. Von Fr. X. Zimmermann. 8° (343 S. mit 282 Abb.) München 1935, R. Piper & Co. Geb. M 8.50
3. Der unbekannte Vatikan. Von Silvio Negro. Aus dem Italienischen übertragen von Dr. L. Mathar. 8° (373 S. mit 35 Abb.) München 1937, Kösel & Pustet. Geb. M 6.50

4. Wie die Kirche regiert wird. Von Dr. Heinrich Scharp. 8° (VIII u. 88 S. mit 37 Abb. u. einem Lageplan.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. Kart. M 2.60

1. Nur eine Stadt trägt den Namen die »Ewige«, Rom. Noch nie hat eine Stätte so viel Weltgeschichte erlebt und geschaffen. Wer durch die Straßen Roms wandert, findet noch deutlich Spuren und Zeugen. Die moderne Weltstadt hat das Alte nicht zerstört, sondern vielfach mit großem Geschick und berechtigtem Stolz auch im heutigen Stadtbild zwingend zur Geltung gebracht. Es ist unmöglich, in einigen Tagen die »Sehenswürdigkeiten« zu besuchen, wie es für manche Großstadt unseres und auch anderer Kontinente genügen mag. Rom verlangt Zeit und Muße. Mit großem Nutzen wird jeder Rompilger sich ortskundiger Führung überlassen, die für ihn die notwendige Auswahl trifft und seine Fragen zu beantworten weiß. Das Rom-Buch von Julius Haarhaus ist ein solcher Führer. Es ist in seiner neuen Auflage dem Stand der Forschung angepaßt und hat in dankenswerter Weise alles vermieden, was in konfessioneller Hinsicht verletzen könnte. Man lernt in diesen »Wanderungen« wirklich das ganze Rom kennen, das heidnische wie das christliche. So eignet es sich mit seiner Fülle guter und treffender Bilder vorzüglich zur Vorbereitung und Durchführung einer Romfahrt, aber ebenso auch zu einer besinnlichen Nachlese des Geschauten.

2. Zimmermanns Buch gibt im Gegensatz zum vorigen nur einen Ausschnitt aus dem Reichtum, den Rom bietet. Die Kirchen der Ewigen Stadt in Wort und Bild. Es ist nicht einfach eine archäologisch-kunsthistorische Zusammenstellung. Vielmehr führen die Bilder zugleich auch in das kirchliche Leben Roms ein. Außer den Bauwerken selber sehen wir die interessantesten Gemälde und Plastiken der betreffenden Kirchen. So ist der Gesamteindruck recht lebendig. Der einführende Text ist thematisch aufgegliedert. Außerdem hat jedes Bild noch in einem besondern Teile seine eigene Beschreibung und Erläuterung. Zuweilen ist die Bildbeschriftung nicht ganz korrekt. Das Innere von S. Maria Maggiore ist im wesentlichen aus dem 4. Jahrhundert und nicht aus dem fünften. Die Cappella Greca aus der Priscillakatakombe kann man nicht einfachhin eine Katakombenkirche nennen. Auch ist die Bezeichnung »St.-Agnes-Katakombe« für das Coemeterium Majus mißverständlich (Abb. 90 3 2). Allerdings werden diese kleinen Schiefheiten im erläuternden Text praktisch richtig gestellt. Hier ist bei den Bemerkungen zum Gesù durch ein Versehen der Jesuitengeneral Lainez Kardinal genannt. Doch vermögen diese kleinen Dinge der Gesamtwirkung des Buches nicht zu schaden.

3. Einen noch engeren Ausschnitt aus Rom behandelt das Buch von Silvio Negro. Er will die Welt des Vatikans erschließen. Nicht die bekannten Dinge noch einmal zu sagen, ist seine Absicht, sondern das unbekannte, verborgene, man möchte sagen »intime« Leben will er zeigen. Und das gelingt ihm in einer sehr ansprechenden Weise. Die großen Gestalten der letzten Päpste läßt er in ihrem Alltag sichtbar werden. Msgr. Ratti und Pius XI., Benedikt oder die Pünktlichkeit, Der Pecci-Papst in seinem Garten, das sind so einige Themen, die andeuten, worauf es Negro ankommt. Außer kleinen und amüsanten Geschichten erfahren wir auch viel über allerlei Einrichtungen im Vatikanstaat und ihre Geschichte. Es ist die Rede vom Petersplatz selber und seinem Dom, von Schweizergardisten und der Nobelgarde, von päpstlichen Museen und dem Sommersitz Castel Gandolfo. Kurz, von allem, was uns vom Vatikan und seinem Leben interessiert, weiß der Verfasser zu erzählen. Und es gelingt ihm wirklich, uns mit dieser Welt vertraut zu machen; aber so, daß auch im Kleinen das Erhabene göttlicher Sendung leuchtet.

4. Das aufschlußreiche Büchlein von Heinrich Scharp ist eine klare und verständliche Einführung in das Regierungssystem der Kirche. Gar mancher hat schon allerlei gehört von römischen Kongregationen, Konsistorien, Breven, Bullen usw., was das aber eigentlich bedeutet, und welche Rolle es in der kirchlichen Verwaltung spielt, dürfte nicht genügend bekannt sein. Die Art der Darstellung ist angenehm und begnügt sich nicht mit der Klarstellung des heutigen Zustandes, sondern weiß auch allerhand von der Geschichte her verständlich zu machen. Jedenfalls trägt die Schrift dazu bei, die Achtung auch vor der menschlichen Seite der kirchlichen Verwaltung und Regierung zu vertiefen.

E. Kirschbaum S. J.

## Ostasienkunde

Die Botschaft des Buddha vom Lotos des Guten Gesetzes. Von Günther Schulemann. gr. 8° (VIII u. 198 S., 1 Karte.) Freiburg 1937, Herder. M 4.60, geb. M 5.80

Das Werk Schulemanns gibt mehr, als sein Titel vermuten läßt. Es ist die erste deutsche Gesamtschau des Buddhismus, die in positiver Würdigung aus katholischer Weitensicht neues Licht über das innerste Wesen buddhistischer Religiosität vermittelt. Sicher haben schon Neumann und andere versucht, Worte und Ansichten der kanonischen Bücher des Buddhismus in Beziehung zum Neuen Testament und den christlichen Mystikern zu setzen. Aber es mußte dort bei der bloßen Zitation geschichtlicher Parallelen bleiben; eine neue Schau war schon deswegen nicht möglich, weil die Kenntnis des Katholischen zu oberflächlich war. Die katholischen Darstellungen waren bisher dem Buddhismus gegenüber meist zu negativ eingestellt. Schulemann legt das Hauptgewicht auf eine positive Darstellung des Buddhismus und seiner Lehren und eröffnet dadurch dem scholastischen Denken des Abendlandes manche neue Sicht. Die Darstellung umfaßt das Leben des Buddha, die Kleine und die Große Überfahrt. Auf die letztere, geschichtlich einflußreichste, aber im Abendland verhältnismäßig wenig beachtete Richtung des Buddhismus geht Schulemann mit besonderer Sorgfalt ein. Beachtung fordern namentlich die Kapitel, in denen moderne Naturauffassung und Christentum in ihren Parallelen zum Buddhismus betrachtet werden. G. A. Lutterbeck S. J.

Auf Schi in Japan. Von Hannes Schneider. Mit 81 Bildern. 8° (207 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia. Geb. M 5.30; S 9.30.

Der bekannte Schilehrer Hannes Schneider erzählt von seinen Erlebnissen und Eindrücken während seines kaum sechswöchigen Aufenthaltes in Japan, das ihn für eine Reihe von Schikursen und Vorträgen eingeladen hatte. Erfrischend wirken in seinem ersten Buche vor allem die Schlichtheit und die Unbefangenheit, die aus jeder Seite sprechen. Man wird nicht erwarten, daß ein Mann, der in einer fast übermenschlichen Hetze sechs Wochen durch Japan geschleppt wird, Land und Leute in allem stets richtig beobachtet und darstellt. Es würde zu weit führen, auf all die einzelnen Versehen aufmerksam zu machen. Aber »man kann dieses Reisebuch nicht nach den üblichen Begriffen literarisch werten, seine Bedeutung liegt vielmehr ausschließlich in der Persönlichkeit des Verfassers und in den erzählten Tatsachen«, heißt es auf dem Hinweiszettel des Verlags. Wenn man mit dieser Einstellung an das Buch herantritt, wird man ihm wohl am ehesten gerecht werden. H. Hellweg S. J.

Taten in Gottes Kraft: Toyohiko Kagawa. Sein Leben für Christus und Japan. Von D. Carola Barth. 12° (133 S.) Heilbronn 1936, Eugen Salzer.

Barth schildert uns in spannender Abfolge die innere und äußere Entwicklung eines Menschen, der ganz selbstlos Liebe spenden will im Dienste Gottes und seines Volkes, weil Gott die Liebe ist. Ganz zufällig lernt Kagawa, der Sohn eines hohen japanischen Staatsbeamten, das Christentum durch einen protestantischen Prediger aus Amerika kennen. Er entwickelt sich zu einem begeisterten Sozialreformer, auf dessen Drängen die japanische Regierung die »Slums« von Tokyo, Kobe und Osaka wenigstens teilweise durch gesunde Wohnungen ersetzen läßt. In seinem vierzehnjährigen Aufenthalt in Ninkawa, einem der berüchtigten »Slums« von Kobe, hat er die furchtbare Not dieser Ausgestoßenen erlebt, die sie oft in die Arme des Kommunismus treibt. Christentum und Vaterlandsliebe führen ihn zu immer neuen Rettungsversuchen, und schließlich wird er Direktor des Wohlfahrtsamtes in Tokyo. Die große Erkenntnis, die er in die Tat umgesetzt hat, ist nicht ein bloß sozialreformerischer Gedanke, sondern die Überzeugung, daß ein echtes Christentum aufbauender, in die tägliche Lebensführung bestimmend eingreifender Glaube ist. Leider war das Christentum, dem Kagawa begegnete, in viele Lager zerspalten. So kam etwas wie »Ernüchterung« über ihn, als er nicht die Einheit, wie er geglaubt hatte, sondern die Vielheit unter den Christen fand. Wenn er darum keiner Konfession angehören will, so ist das aus seiner Enttäuschung, aber auch aus seinem Mangel an dogmatischer Klarheit zu verstehen. Jedenfalls ist sein Schicksal auch für den Katholiken ein mahnendes Zeichen zur Besinnung auf den

wahren Zusammenhang zwischen christlicher Lehre und christlichem Leben.

F. Bosch S. J.

## Literaturgeschichte

Rainer Maria Rilke. Sein Auftrag in heutiger Zeit. Von Fritz Klatt. 8° (82 S.). Berlin 1936, Lambert Schneider.

Wiederum eine Schrift, in der sich Rilkesche Dichtung spiegelt in einem aufnahmebereiten, religiösen Gemüt. Man sieht zwar nur ein verkleinerndes Spiegelbild, freut sich aber doch, daß es kein Zerrbild ist, wie in einigen Deutungsversuchen der letzten Jahre. Fritz Klatt findet in Rilkes Dichtung seinen eigenen Glauben (»glaubenslose Frömmigkeit«, in den Worten der alten heiligen Schriften nicht mehr ausdrückbar: 22) bestätigt und seiner eigenen Hoffnung Erfüllung verheißen (Unter uns seien die ersten hörenden Menschen zu finden, die durch den leeren Lärm und das viele Geschrei die ewige Stimme vernehmen: 72). Rilkes Dichtungen, vor allem die »Duineser Elegien«, sind so spannungs- und beziehungsreich, so »geräumig« und welthaltig, daß man ihren Gehalt nie und nimmer in Begriffssprache einfangen kann; dessen war sich Fritz Klatt bewußt (51 f.). J. B. Schoemann S. J.

R. M. Rilkes Duineser Elegien. Deutung der Dichtung. Von H. Cämmerer. 8° (160 S.). Stuttgart 1937, Metzler. Kart. M 4.50

Zwei Aufgaben stellt sich Cämmerer: Das Werk liebevoll bis ins einzelne zu erschließen durch Interpretation von Zeile zu Zeile und sich kritisch auseinanderzusetzen mit der Grundhaltung des Dichters zur Welt, durch Stellungnahme jedesmal dort, wo Rilke an Grenzen stößt. Die erste Aufgabe löst er meisterhaft. Liebevoll deutet er jedes Wort, beachtet z. B. den Unterschied von »schien ein Gehüteter« und »schien gehütet«, von »Gestalt« und »Gestaltung« (35); kein bezeichnendes Satzzeichen, keinen Absatz, keinen Gedankenstrich, kein Pünktchen übersieht er. Er zeigt die schillernde Vieldeutigkeit der Worte und Bilder, die vielfältigen Bedeutungsanklänge, die dunklen Beziehungen zwischen den Lauten; er zeigt, wie die Sprache der Elegien tiefer liegende Seinsbezüge durchleuchtet, wie sie das Unergründlichste sichtbar macht, das uns aus allen Dingen anblickt, wie sie uns selbst nahe liegende Wirklichkeiten auf eine vorher ungeahnte Weise neu in die Seele prägt. Wenn man auch bei einigen Einzeldeutungen anderer Ansicht sein kann, für die verständnisvolle und mühsame von Geduld und Ausdauer zeugende Leistung danken dem Verfasser gewiß alle Freunde der Dichtung und – Sprachforschung.

Die zweite Aufgabe dagegen zu lösen, ist, wie mir scheint, Cämmerer nicht gelungen. Schon dies läßt sich rein methodisch anfechten, daß er wie nebenbei seine kritischen Anmerkungen macht, wobei sich lästige Wiederholungen nicht vermeiden ließen. Der Hauptmangel aber ist: Seine Kritik dringt nicht bis zum Letzten vor. Soll Rilke, der auch nach Cämmerer in Tiefenschichten des Menschen und der Welt hineingeschaut hat wie selten ein Dichter, an der menschlichen Mitte, an der Gemeinschaft, an einsatz- und opferbereiter Liebe, vorbeigesehen haben? Die Welt, die Cämmerer bei Rilke vermißt, war dem Dichter die Welt des Mittelmäßigen; ihre Freuden und Leiden zu besingen und zu beklagen, überläßt er andern. Er gehört in die Reihe: Plato, Augustin, Meister Eckhart.... Nicht weil seine Natur schwach ist, drängt sein Geist über alles Geschaffene hinaus, sondern gerade weil sie stark ist. Unter dem prüfenden Druck seines unbestechlichen Herzens erweisen sich alle geschaffenen Dinge als schwach, als umspült, unterspült vom Nichts. So geartete Geister haben ihre eigenen Gefahren: Sie sind meist hilflos gegenüber den irdischen Dingen, sie sind bedrückt von Trauer über das Ungenügen der Welt, sie überfliegen ungeduldig wirkliche menschliche Möglichkeiten und werden ungerecht, wie Rilke z. B. gegenüber dem Christentum, das ihm begegnet ist, was Cämmerer mit Recht deutlich unterstreicht (135). Doch, wenn Rilke auch nicht alle Gefahren platonischer Geisteshaltung bestanden hat, so scheint er mir dennoch eine richtige Sendung an unsere Zeit zu haben, und zwar nicht bloß eine sprachliche, wie Cämmerer annehmen möchte. Worin ich diese Sendung sehe, kann ich hier nicht ausführen.

J. B. Schoemann S. J.

## Ordensgeschichte

Benedikt, der Abt des Abendlandes. Von Luigi Salvatorelli. 8° (196 S., 8 Bilder.) Hamburg 1937, H. Goverts. Geb M 6.80

Leben und Werk Benedikts wird immer eins der großen Themen abendländischer Geschichte sein. Zwar ist unser Wissen um die Einzelzüge dieses denkwürdigen Heiligen dürftig genug, und eine Bereicherung ist kaum zu erwarten. Die Wunderberichte Gregors d. Gr., die trotz der zeitlichen Nähe von kaum zwei Menschenaltern die Geschehnisse schon ins Legendenhafte verschwimmen lassen, und dann – freilich ein Dokument von unvergleichlichem Wert für den, der es zu lesen versteht – Benedikts unsterbliche Regel – das ist zunächst alles an Quellen. Aber nun der zeitliche Hintergrund von erschreckend historischer Größe: die alte Welt in Todesnot und eine neue, unsere christlich-abendländische, in Geburtswehen; die geistig-religiösen Zusammenhänge, die den Einsiedler von Subiaco und den Abt von Montecassino mit der christlichen Frühzeit und seinem Mönchtum verknüpfen; und endlich die einzigartige Fernsicht, die sich kulturgeschichtlich von Montecassino aus über das werdende Abendland eröffnet: das sind Lichter, mit denen ein kundiger Forscher das Monumentalbild Benedikts zu gestalten hat.

Es ist also nicht wenig, wenn man von Salvatorellis Buch sagt, es habe die Aufgabe eines Benediktuslebens erfüllt, soweit es auf dem immerhin beschränkten Raum und für den weiter gedachten Leserkreis möglich war. Nüchtern bei den Tatsachen bleibend und doch beschwingt durch die Weite der umspannenden Gesichtskreise, verstehenden Sinnes für die treibenden religiösen Kräfte und doch kritisch jeden Überschwang meidend, so ist es eine gediegene Antwort auf die Frage nach der geistigen Vaterschaft unserer abendländischen Kultur. Benedikt und sein Kloster wurden entscheidend für das abendländische Mönchtum, und das Mönchtum baute entscheidend mit am Bau des christlichen, des christlich-germanischen Abendlandes. Daß der Heilige das alles nicht eigenmächtig gewollt und geplant hat, daß er vielmehr schweigend betete, baute und diente, das zeugt für seine echte historische Größe. Es war ein Größerer, der ihn leitete, ihn und sein Werk, der ihn aus der Einsiedelei von Subiaco auf die freiere Höhe von Montecassino führte, wo die maßvolle Regula reifen konnte; der seine Mönche, als das Mutterkloster schon vor den Langobarden in Asche gesunken war, über die Alpen sandte und bei den Germanen das Werk der Benediktinerklöster erst zur vollen Blüte kommen ließ. E. Böminghaus S. J.

Väterspruch und Mönchsregel. Von Dr. Ildefons Herwegen, Abt von Maria Laach. 8° (46 S.) Münster 1937, Aschendorff. M 1.–

Die kleine Schrift des hochangesehenen Deuters benediktinischen Wesens, die Wiedergabe eines Vortrags auf der Görres-Tagung von 1936, mag als vertiefende Ergänzung des vorigen Buches gelten. Freilich nur für den wissenschaftlich Suchenden. Die Eigenart von Benedikts Geist und Regel wird sichtbar im Vergleich mit dem Geist der Wüstenväter, der sich im Mönchsspruch (Logion) den sinngemäßen Ausdruck schuf. Die philosophiegeschichtlichen Gedanken zum »Logion« scheinen uns weniger ergiebig, aber was im zweiten Teil über das Verhältnis von Persönlichkeit und Gemeinschaft, von Gesetz und Geistbegabung in der Benediktinerregel, über Anfänger und Vollender im christlichen Leben gesagt wird, ist aller Beachtung wert.

E. Böminghaus S. J.

Jordan der Sachse. Von Heribert Chr. Scheeben. 8° (X u. 246 S.) Vechta 1936, Albertus-Magnus-Verlag. Geb. M 4.50

Jordans Lebensbild erwächst aus genauer Kenntnis der Zeit und in ihren gläubigen Farben. Die Gefahr, allzu viel zu ergrübeln, Überkritik fast wie ein Lob zu erstreben, aus zu fein auf die Feststellung von Charakterfehlern, Fehlgriffen und Einseitigkeiten im Leben des Heiligen, hat Scheeben vermieden. Und dennoch wirkt alles, was er erzählt, zuverlässig und treu, ohne daß er im wallenden Gelehrtenmantel aufträte. So wird uns sein Buch mehr zum Zeugnis Gottes, der in jeder Zeit zeitgemäß wirkt, als zur Verherrlichung eines in sich stehenden Menschen; gerade nach dem Sinn des seligen zweiten Ordensmeisters der Predigerbrüder und Geisteserben des hl. Dominikus. H. Becher S. J.

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

*(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)*

Bargellini, P., Bernardino, der Rufer von Siena. (Übertragen von L. Sertorius.) 8° (254 S. u. 3 Tafeln) Freiburg 1937, Herder. 3.20 M.; geb. 4.40 M.

Becher, W., Platon und Fichte: Die Königliche Erziehungskunst. gr. 8° (238 S.) Jena 1937, Fischer. 9 M.

Böker, H., Anatomie der Wirbeltiere. II. Bd. gr. 8° (268 S. mit 260 Abb.) Jena 1937, Fischer. 13.50 M.

Cauwelaert, A. van, Der Gang auf den Hügel. Roman. (Deutsch von H. Floerke.) kl. 8° (272 S.) Freiburg 1937, Herder. Geb. 4.20 M.

Dorner, A., Meister Bertram von Minden. kl. 8° (48 S. mit 40 Abb., 6 farb. Tiefdrucken u. 3 Falttafeln) Berlin 1937, Rembrandt-Verlag. Kart. 4.20 M.; geb. 5.80 M.

Dykmans, W., Das mittelalterliche Gemeinschaftsdenken unter dem Gesichtspunkt der Totalität. gr. 8° (179 S.) Paderborn 1937, Schöningh. 10 M.

Hessen, J., Wertphilosophie. 8° (260 S.) Paderborn 1937, Schöningh. 4.60 M.; geb. 5.80 M.

Höller, J., Die Verklärung Jesu. Eine Auslegung der neutestamentlichen Berichte. gr. 8° (252 S.) Freiburg 1937, Herder. Kart. 6 M.

Ketter, P., u. H. Molitor, Die kleinen Paulusbriefe. [Die Heilige Schrift für das Leben erklärt. Herders Bibelkommentar, Bd. XV] gr. 8° (484 S.) Freiburg 1937, Herder. 8.40 M.; geb. 11.20 M.; Halbleder 13.40 M.

Kiesler, B., Kindsein. kl. 8° (140 S.) Regensburg 1937, Pustet. Kart. 2.20 M.

Konrad, J., Kirchenkrise und Zukunftsreligion. 8° (123 S.) München 1937, Kaiser. Kart. 2.90 M.

Lang, A., O. S. B., Ludwig Tieck's Early Concept of Catholic Clergy and Church. 8° (265 S.) Washington 1937, Catholic University.

Manzooruddin Ahmad, H., Geheimnisvolles Indien. Indien von einem Inder gesehen. gr. 8° (190 S. mit 90 Abb.) Berlin 1937, Deutsche Verlagsgesellschaft. Kart. 3.80 M.; geb. 5.50 M.

Michel, E., Die moderne Ehe in Krisis und Erneuerung. 8° (195 S.) Mainz 1937, Matthias-Grünewald-Verlag. Kart. 4 M.

Muckermann, H., Vererbung und Entwicklung. gr. 8° (224 S. u. 94 Abb.) Berlin 1937, Dümmler. Geb. 5.85 M.

Rehrmann, F. A., Kaiser Augustus. Neuschöpfer Roms, Retter des römischen Reiches und der abendländischen Kultur. gr. 8° (712 S.) Hildesheim 1937, Borgmeyer. Geb. 18 M.

Sickenberger, J., Erinnerungen an Otto Bardenhewer. 8° (153 S.) Freiburg 1937, Herder. 2.80 M.; geb. 3.80 M.

Siegmund, G., Nietzsche, der Atheist und Antichrist. kl. 8° (103 S.) Paderborn 1937, Bonifacius-Druckerei. Kart. 1.60 M.

Sierp, W., S. J., Das goldene Siegel. Betrachtung von der Gottesliebe am Schluß der Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola. 8° (118 S.) Warendorf 1937, Schnell.

Sleumer, A., Deutsch-kirchenlateinisches Wörterbuch. 8° (276 S.) Berlin 1937, Dümmler. Geb. 5.50 M.

Soiron, Th., O. F. M., Das Geheimnis des Gebetes. 8° (206 S.) Freiburg 1937, Herder. Geb. 3.20 M.

Steinbicker, C. R., Poor Relief in the Sixteenth Century. 8° (304 S.) Washington 1937, Catholic-University.

Tilmann, Kl., Das Schönste was es gibt. kl. 8° (38 S.) Regensburg 1937, Pustet. Geb. 0.90 M.

Timpe, G., Katholisches Deutschtum in den Vereinigten Staaten von Amerika. gr. 8° (260 S. mit vielen Abb.) Freiburg 1937, Herder. Kart. 4.80 M.; Leinen 6 M.

Veit, L. A., Das Aufklärungsschrifttum des 18. Jahrhunderts und die deutsche Kirche. gr. 8° (62 S.) Köln 1937, Bachem. 2.10 M.

Weiser, F., S. J., Ein Apostel der neuen Welt. 8° (168 S.) Wien 1937, Verlag Fahne Mariens. Geb. 3 S (2 M.).

## Anzeigen


**Empfehlenswerte Erziehungs- und Bildungs-Anstalten, Institute usw.**

Haushaltungsschule und Internat
**St. Maria der Englischen Fräulein**
Aschaffenburg, Obernauerstraße 48
Staatl. anerk. — Semesterbeginn 15 April u. 15. Okt. — Die Schule gliedert sich in Grundkurs u. Aufbaukurs z. prakt. Ausbildung in Küche, Haushalt u. Nadelarbeit, dazu gesellschaftl. u. einfache wissenschaftl. Fortbild. Prosp. durch die Oberin Daselbst auch Erholungs- u. Dauerheim.

**Institut St. Mariä der Engl. Fräulein**
Bensheim
Bergstraße
Studienanstalt
Abitur
Werkabitur
Hausfrauenschule.

**Eltern**
berücksichtigt bei der Ausbildung Eurer Kinder in erster Linie unsere katholischen Erziehungsanstalten!

**Meß-Weine**
**von Mosel und Rhein**
Verlangen Sie kostenfrei ausführliches Angebot
**Franz Astor Nachf.** Astoria Weinkellerei, **Bernkastel-Kues a. d. Mosel**

*Benedikt Baur O.S.B.* **Werde Licht!**
Liturgische Betrachtungen an den Sonn- u. Wochentagen des Kirchenjahres. 12° Drei Teile.
Soeben erschien: I. Teil: **Advents- und Weihnachtszeit.** Mit Titelbild. 420 S. 2.20 M.; Leinen 3.40 M.
Durch alle Buchhandlungen
**Verlag Herder • Freiburg i. Br.**

# Original-Einbanddecke

**zu den STIMMEN DER ZEIT**

weinrot Leinen mit Goldaufdruck, zum Preise von 1 Mk. für den Band (6 Hefte) liefert fortlaufend Ihre Buchhandlung

**Verlag Herder • Freiburg im Breisgau**



FOR ALL INTERESTED IN INDIA

## The New Review

edited and published monthly **by the Jesuit Fathers in Calcutta,** supplies the ideal general information.

**Select Contents:** Indian Industries — The Jesuits in Afghanistan — Prem Chand — The Ruins of Chandery — Agricultural Marketing in India — Jacome Gonçalvez — An Introduction to Sâmkhya — A National Language for India.

**Rates of subscriptions:** 1 month: RM. 1.50; 6 months: RM. 6.50; 1 year: RM. 11.—; 2 years: RM. 20.—. 25% concession on specimen copies and previous years (1935—1936).

Office in Germany:
**Verlag Herder • Freiburg im Breisgau**



Auf die diesem Hefte beiliegenden Prospekte des

**Verlags Herder, Freiburg i. Br.** (betr. Die Kirchenväter und das Evangelium),

des

**Verlags Butzon & Bercker Kevelaer** (betr. Winterswyl, Laien-Liturgik),

des

**Verlags Kösel & Pustet München** (betr. Verboort, Ein Paar Stiefel laufen zum Himmel)

wird besonders hingewiesen.

Der Verlag.



**HERM. MUCKERMANN**

## *Vererbung und Entwicklung*

*Biologische Darlegungen über die Träger u. Gesetze der Vererbung u. Stammesgeschichte der Organismen unter bes. Berücksichtigung des Menschen*

Mit 94 Abb. Lex.-8°, XII u. 213 S.
Leinen RM. 5.85

*

Dieses neue Buch des Priesters u. Biologen Hermann Muckermann faßt die Ergebnisse der Erbforschung zusammen, mit überzeugender Gestaltungskraft, klar u. anschaulich. Mit diesem Werk erreichen Muckermann's Schriften eine Gesamtauflage von

*1/3 Million!*

**FERD. DÜMMLERS VERLAG · BERLIN SW 68**


**Werben Sie für die „Stimmen der Zeit" bei Ihren Bekannten!**


# Die Ethik Wilhelm Diltheys

Von Dr. Rudolf Dietrich

*Bd. XIII der von Univ.-Prof. Dr. Fritz Tillmann herausgegebenen «Abhandlungen aus Ethik u. Moral»*

Oktav / 168 Seiten / Broschiert 3.60 RM.

«Zum ersten Male ist hier Diltheys Ethik dargestellt. Um so verdienstlicher, als Dilthey zu einer Gesamtdarstellung seiner Ethik nicht gekommen ist. Der Verfasser versteht es, mit feinem, von Dilthey selbst erlerntem ‚Verstehen' den mannigfachen Gedankengängen nachzuspüren, die zum Aufbau einer Ethik führen müssen. So ist dieses Buch mehr, als sein Titel ahnen läßt: es bietet eine gute Einführung in Diltheys weite Geisteswelt, und es kann dazu dienen, den Strömungen nachzugehen, die in vielem zur geistigen Situation der Gegenwart führen und die niemand feinsinniger in all ihren Verzweigungen aufzudecken verstanden hat als Wilhelm Dilthey. Ein hohes Menschbild schwebte ihm vor, aber es schwebte nicht in luftigen Höhen, es war immer bezogen auf das ‚Leben', auf die geschichtlich-menschlichen Zusammenhänge der Gemeinschaft und des historischen Geistes. Eben dies hat der Verfasser wohl begriffen, und so kann sein Buch auch unserem Sein den Spiegel vorhalten.»

Ausführlicher Prospekt mit Verzeichnis der sämtlichen Abhandlungen aus «Ethik und Moral» kostenlos

Zu beziehen durch jede Buchhandlung

Verlag L. Schwann / Düsseldorf

# Leben, Seele und Geist

Von Hans Eibl

Die Frage nach dem Wesen und wechselseitigen Verhältnis von Leben, Seele und Geist ist heute umstritten. Manche wenden sich, weil sie mit Recht gewisse Formen des Geistes bekämpfen, gegen den Geist überhaupt. Das ist zuviel des Guten. Ein paar Worte werden genügen, um den Sachverhalt zu klären. Der Vierjahresplan, der synthetische Kautschuk, jede politische und technische Idee, aber auch jedes Kunstwerk, sei es das Stadion der Olympischen Spiele oder eine Symphonie von Beethoven oder Bruckner ..., alle diese Gedanken und Leistungen sind Erzeugnisse des Geistes, nicht des bloßen Instinktes, und wenden sich an die Vernunft, an den guten Willen, an die ästhetische Urteilskraft geistiger Geschöpfe. Diese kurze Erinnerung, ein Appell an den gesunden Hausverstand, macht klar, daß es Geist als ordnende Macht gibt und der Kampf gegen den Geist überhaupt ein Kampf gegen die wichtigste gestaltende Kraft wäre, die dem Menschen zur Verfügung steht. Da es überdies niemandem einfallen kann, einen vernünftigen und notwendigen wirtschaftlichen oder technischen Plan deshalb zu bekämpfen, weil er aus dem Geiste stammt, so ergibt sich, daß tatsächlich niemand daran denkt, den Geist und seine Taten abzuschaffen, sondern es sich immer nur darum handelt, zwischen verschiedenen Richtungen des Geistes zu wählen, die einen vorzuziehen, die andern zurückzudrängen.

Eine andere Frage ist die nach der Rangordnung zwischen Leben, Seele und Geist. Für uns Menschen hat das Leben selbst sie entschieden, das Leben, das über das beseelte Leben im Menschen zum Geiste aufsteigt. Vom Standpunkt des Lebens selbst gesehen, sind also Bewußtsein und Geist ein angestrebter Zustand. Das Leben selbst hat den Geist über das pflanzenhafte und tierhafte Dasein gesetzt. Man kann diese Entwicklung mit Klages und Lessing beklagen, aber nicht rückgängig machen. Faßt man mit Lessing den Geist als Irrweg, als Wahnsinn des Lebens auf, dann hilft der Protest dagegen nichts mehr, als einzige Erlösung bleibt die systematische Ausrottung des Menschen. Deutet man aber wie Klages das geistige Bewußtsein als eine Überrumpelung des harmlosen Lebens durch den aus einem Jenseits hereingebrochenen verdächtigen Geist, so haben wir Menschen als das unglückliche Erzeugnis jener Vergewaltigung gar keine andere Möglichkeit, da jener Geist sich eben als der Stärkere erwiesen hat, als die, uns mit dem Geiste möglichst gut zu stellen, um schließlich doch zu einem erträglichen Ausgleich zu kommen. – Aber es besteht kein Anlaß, das Menschengeschlecht als so von Grund aus unselig erzeugt anzusehen, das Tragische im Menschen läßt sich auch so auffassen, daß der Mensch als die zum Geist aufsteigende Spitze des Lebens immerdar unterwegs ist, daher keinem je erreichten Zustand völlig angepaßt sein kann, sondern

immer wieder über sich hinausgetrieben wird. Es kann sich deshalb nicht darum handeln, den Geist herabzusetzen, sondern nur darum, ihn so zu gestalten, daß das Ideal einer Harmonie von Leben, Seele und Geist wenigstens annähernd erreicht wird. Im Vorbeigehen sei, bevor wir uns die drei Wesenheiten Leben Seele und Geist näher ansehen, die Frage des Intellektualismus erledigt. Der Intellektualismus wird bekämpft, weil man fühlt, daß er die erstrebenswerte Harmonie nicht erreicht habe; dieser Kampf wird dann oft als Kampf gegen den Geist bezeichnet. Was ist Intellektualismus? Es ist keine Weltanschauung, sondern ein Erziehungsprogramm, darin bestehend, daß von den verschiedenen Anlagen und Entwicklungsrichtungen des Menschen das Logische, insbesondere der berechnende Verstand auf Kosten der körperlich-seelischen Harmonie, des Gemütes und des Willens, der Phantasie und der Intuition ausgebildet wird. Dieses Bildungsideal ist sicher eine Verirrung. Ziel aller Erziehung ist der vielseitige und doch einheitliche Mensch. Dieses Ziel kann nur durch gleichmäßige Entwicklung des Menschen nach Leib, Seele und Geist und durch die Entfaltung der verschiedenen Richtungen des Geistes, des Willens, des Gemütes, der Anschauung und des Denkens erreicht werden.

Aber man möge sich keiner Täuschung hingeben. Der allseitige und harmonische Mensch, als erstrebter Typus aufgestellt, wird einen lebenstüchtigen Durchschnitt begünstigen und eignet sich deshalb als Vorbild für die Erziehung eines neuen Geschlechtes. Sind aber die Menschen nach erlangter Ausbildung gewissen notwendigen Funktionen zugeteilt, so werden die Berufe, z. B. der des technischen Erfinders oder der des wirtschaftlichen Ordners die intellektuellen Kräfte gerade der tüchtigsten Begabungen in ausschließlicher Weise in Anspruch nehmen. Das ist ein unvermeidliches Schicksal. Aber auch solche Menschen sollen wenigstens eine Periode vielseitiger Ausbildung durchgemacht haben.

Nun wenden wir uns der Betrachtung von Leben, Seele und Geist zu.

Was ist Leben? – Wir kommen ihm näher, wenn wir den Ablauf von Lebensvorgängen mit dem von physikalischen Erscheinungen vergleichen. Ein physikalischer Ablauf a–b–c–d ist in der Weise festgelegt, daß jedes Glied der Reihe von der Vergangenheit her bestimmt ist. Die Art der Bestimmung war bis um 1900 so gedacht, daß die physikalischen Gesetze eine unausweichliche Notwendigkeit bedeuten sollten, aber seither setzt sich die Auffassung durch, daß sie bloße Wahrscheinlichkeitsausdrücke sind. Die gewaltige weltanschauliche Tragweite dieser neuen Deutung liegt in Folgendem: Solange die Naturgesetze als zwingende und unausweichliche Regeln galten, gerieten die Ideen der Zielstrebigkeit des Lebens und der Freiheit innerhalb der sittlichen Welt in arge Bedrängnis; sie schienen mit dem unausweichlichen Naturmechanismus unvereinbar. Es gab wohl den feinausgedachten Ausweg Kants. Dieser große Denker anerkannte die Naturkausalität in ihrer strengsten Form, aber als bloßen Ordnungsbegriff des Bewußtseins, der nur für die Erscheinungswelt gelten sollte, dem Geiste glaubte er einen Weg ins Freie durch die Annahme zu eröffnen, daß der metaphysische Grund des Bewußtseins – und aller Dinge – jenseits der kausalgeordneten Welt

der Erscheinung liege. Es war aber nicht jedermanns Sache, auf so subtile Gedanken einzugehen, und für den Durchschnitt auch der Gebildeten, ja sogar der Gelehrten, überwog der Eindruck, daß die Naturgesetze notwendige Beziehungen ausdrückten, daher für Zielstrebigkeit und Freiheit kein Platz in dem strengen Gefüge der Natur übrig sei. Das ist heute anders, die Wahrscheinlichkeitsbetrachtung erlaubt den Gedanken, daß sich an bestimmten Stellen des materiellen Geschehens mehrere Ordnungen durchdringen könnten; kurzum, es ist nicht mehr nötig, das Lebendige rein mechanistisch aufzufassen und die Idee der Freiheit abzulehnen. Wenn die Naturgesetze Wahrscheinlichkeitsausdrücke sind, so bleibt die Natur geordnet, auch wenn im einzelnen Abweichungen von dem Erwarteten stattfinden. Man kann deshalb heute einer überaus auffallenden Eigentümlichkeit des Lebens gerecht werden, ohne mit der Physik in Widerspruch zu geraten. Davon ist jetzt zu reden.

Wenn wir uns einen Ablauf von Lebensvorgängen vorstellen a-b-c-d ... x-y-z, so erscheint c nicht bloß durch b und a, also von der Vergangenheit her, bestimmt, sondern auch durch x, y, z; es wird z. B. ein Organ angesetzt, bevor es funktioniert. Da es nun höchst befremdlich ist zu denken, daß etwas Künftiges wirken sollte, bevor es ist, so drängt sich das Gleichnis auf, daß das Leben eine Planentfaltung sei. Das Wesen eines Planes besteht darin, daß die Teile eines Ganzen zeitlos beisammen sind, aber bei der Verwirklichung in Raum, Zeit und Stoff nacheinander hervortreten. Wir können demnach das Leben als Entfaltung, als »Entwicklung«, Auseinanderlegung von Plänen kennzeichnen, die außerhalb der menschlichen Vernunft liegen. Da Plan nicht ohne planende Vernunft und Phantasie denkbar, eine solche aber um so großartiger ist, je weiter ausgedehnt der Plan ist, der sich in der Zeit entfaltet, da ferner die Entwicklungslehre uns den Ausblick auf ungeheuere Zeiträume eröffnet, so ist gerade die Entwicklungslehre, die im 19. Jahrhundert im Gefolge des Naturalismus auftrat, der stärkste Beweis für eine geistige und gegen eine naturalistische oder gar materialistische Auffassung der Natur. Solange man das Geschehen nach dem Vorbild der physikalischen Kausalität, d. h. nur von der Vergangenheit her bestimmt auffaßte, glaubte man, den Menschen von der Höhe eines geistigen Wesens herab in die Gesamtheit der Tiere stoßen zu müssen. Sieht man aber das Leben als Planentfaltung an, so ist der Mensch das Ziel der zum Geiste strebenden Natur, und die übrigen Wesen sind seine Umrahmung.

Der Begriff des Planes ist gleichbedeutend mit dem der Ganzheit. Statt Planentfaltung kann man auch Ganzheitskausalität sagen. Ganzheit ist eine solche Aufeinanderbezogenheit der Teile, daß jeder mit jedem zusammenhängt und man daher bei der logischen Zergliederung von jedem auf mehr als einem Wege zu jedem andern gelangen kann. Der logische Zirkel, in den das Denken bei der Durchforschung eines Planes gerät (z. B. bei der Vexierfrage: Was ist früher, die Henne oder das Ei?) ist kein Circulus vitiosus, sondern ein unvermeidlicher Kreisgang des Gedankens. Der Kreis ist das anschauliche Schema der Ganzheit eines Planes.

Wir haben bisher die physikalische Kausalität von der Ganzheitskausalität unterschieden und die letztere als Planentfaltung gedeutet. Dieser Begriff wird oft dem der Teleologie oder Zielstrebigkeit oder Zweckmäßigkeit gleichgesetzt. Es fragt sich, ob vielleicht physikalische Kausalität und Planentfaltung einander nähergebracht werden könnten und wie sich Planentfaltung und Teleologie zueinander verhalten. Es dürfte sich zeigen lassen, daß der Begriff der Planentfaltung der oberste Begriff ist.

Physikalische Kausalität: das besagt, wie erwähnt, daß die Erscheinungen von der Vergangenheit her bestimmt sind. Bestimmt sein: heißt, daß in der Abfolge der Erscheinungen eine Regel besteht. Regel: das bedeutet, daß der künftige Ablauf aus dem bisherigen mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit vorausgesagt werden kann. Daraus ergibt sich: Die Bestimmtheit von der Vergangenheit her ist nur dann wirkliche Bestimmtheit, wenn sie zugleich für die Zukunft gilt. In diesem Sinne ist also auch im Begriff der physikalischen Kausalität eine Vorwegnahme der Zukunft eingeschlossen. Die physikalische Kausalität ist ein verhältnismäßig einfacher Fall von Planentfaltung. Diese ist also der höhere Begriff. Man hätte zu dieser Erkenntnis auch unmittelbar gelangen können, nämlich durch die Besinnung darauf, daß Gesetze ohne gesetzgebende Vernunft nicht denkbar sind. Allein das Finden und Zusammenfügen von Gedanken ist nicht nur durch die innere, wesenhafte Beziehung der Sachverhalte, also objektiv, sondern auch durch die seelische Vorbereitung oder subjektiv bedingt. In psychologischer Hinsicht hören Probleme auf, solche zu sein, wenn man durch häufiges Reden ohne begleitendes Durchdenken sich das Staunen abgewöhnt hat und nun als selbstverständlich hinnimmt, was gar nicht selbstverständlich ist. So ist es im 18. und besonders im 19. Jahrhundert mit der physikalischen Kausalität gegangen. Die großen Schöpfer des physikalischen Weltbildes, Galilei, Kepler, Newton, Leibniz, wußten sehr genau, wie staunenswert die über ungeheuere Räume und Zeiten hin geltende kosmische Gesetzmäßigkeit sei, und faßten sie als Offenbarung eines mächtigen und weisen Geistes auf. Wenn sie den Gesetzen nachgingen, glaubten sie göttlichen Spuren zu folgen. Aber je umfassender die Kenntnis der Gesetze wurde, desto mehr wurde der nachforschende Geist von ihnen ausgefüllt, und das Gesetz der Bewußtseinsenge machte sich in der Weise geltend, daß die Frage nach Wesen und Ursprung der Naturgesetze nicht mehr gestellt, daher nicht mehr gehört, daher als nicht mehr bestehend behandelt wurde. So ereignete sich das Befremdliche, daß die Begründer der modernen Naturwissenschaft das Naturgesetz selbstverständlich als Spur Gottes ansahen, die Ausgestalter des physikalischen Weltbildes aber vielfach ebenso selbstverständlich glaubten, die Gottesidee nicht mehr zu brauchen, da ja alles ohnehin bereits durch die Naturgesetze erklärt sei.

Es bedurfte neuer Anstöße, damit diese Denkgewohnheit, die Gedankenlosigkeit war, umgestürzt wurde. Ein solcher Anstoß war die Einsicht, daß die Lebensvorgänge viel zu verwickelt seien, um nach dem einfachen physikalischen Schema erklärt werden zu können. Ein anderer war die Erkenntnis, daß man sich auch die physikalische Kausalität zu einfach vorgestellt hatte. Die Lebensvorgänge sind

so beschaffen, daß in den ersten Entwicklungsstadien eines Organismus die einzelnen Organanlätze nicht einer bestimmten Stelle und Funktion des werdenden Körpers zugeordnet sind, sondern sich gewissermaßen in einem Zustand einer allgemeinen Möglichkeit innerhalb des konkreten Lebensplanes befinden. Z. B. wenn ein Teil der embryonalen Substanz zerstört wird, so entsteht daraus unter Umständen nicht ein verstümmelter Körper, sondern ein vollständiger, aber von kleinerem Ausmaß. Dieses Wunderbare veranlaßte Hans Driesch, besondere Ursachen im Lebendigen, Entelechien oder Lebenspläne als immaterielle Ganzheiten anzunehmen. Einmal auf das Wunderbare aufmerksam gemacht, erblickte man bald anderes, was bisher als selbstverständlich hingenommen war, unter dem neuen Gesichtspunkt des Erstaunlichen, so zunächst die Bestimmtheit der Lebensphasen durch ein überaus reichliches Ganzes, das mit dem Schema eines von Zeitteil zu Zeitteil gleichmäßig ablaufenden physikalischen Geschehens kaum noch Ähnlichkeit hat. Von noch höherer Stufe ist das Erstaunliche, das in der Entwicklung des gesamten Lebendigen liegt. Man kann es heute kaum mehr begreifen, daß man im 19. Jahrhundert die Entwicklungslehre als Beweis für den naturalistischen oder gar materialistischen Gedanken, als eine Form des physikalischen Geschehens hingenommen hat, ohne zu sehen, daß Anpassung an äußere Umstände einen ursprünglichen Selbsterhaltungswillen des Lebens, also etwas ganz Unphysikalisches voraussetzt, und daß die Anhäufung von Umständen und Anpassungen des Lebens, durch die das Leben zur Steigerung bis zum Geiste gedrängt wird, eine Wahrscheinlichkeit in sich schließe, die sich dem Werte $\frac{1}{\infty} = 0$ nähert, wenn man nicht lieber annimmt, daß eine waltende und leitende, physikalisch unfaßbare Macht im Hintergrund steht.

Ganzheitliche und teleologische Betrachtungsweise werden häufig gleichgesetzt. Teleologie bedeutet zweierlei: Zielstrebigkeit und Zweckmäßigkeit. Das Leben ist jedenfalls zielstrebig, d. h. das Lebewesen wird einem bestimmten Endzustand entgegengetrieben, die Zukunft wirkt wie ein Magnet. Über den Wert des Zieles ist noch nichts gesagt. Das Ziel kann in Hinsicht auf das Wohlbefinden für das Lebewesen heilvoll, unheilvoll oder gleichgültig sein. Dagegen liegt im Begriff der Zweckmäßigkeit eine optimistische Nebenbedeutung. Deshalb wird gegen die teleologische Betrachtung des Lebendigen häufig eingewendet, daß das Leben im Ganzen unselig eingerichtet, die Erscheinung des Leidens untrennbar mit sämtlichen höheren Lebensformen verbunden sei. Auch in einzelnen Fällen kann man auf unzweckmäßige Einrichtungen hinweisen, die einer ganzen Art zum Verderben gereichen, so z. B. wenn bei den Riesenhirschen die Geweihe Ausmaße annahmen, die zur Last und zur Hemmung wurden. So ist jede Spezialisierung für eine bestimmte Umwelt mit einer Erstarrung des Lebendigen verbunden, so daß, wenn die Umwelt sich ändert, das Lebendige nicht mehr plastisch genug ist, um sich umzubilden. Das erscheint »unzweckmäßig«, aber der ganzheitlichen Auffassung des Lebens widerspricht es nicht. Mit dieser stimmt es durchaus überein, daß der Organismus mit seiner Umgebung ein Ganzes bilde, indem er sich in die organische und anorganische Umwelt einfügt, ja, daß ganze Lebenstypen ab-

sterben, um neuen Platz zu machen; denn auch das ist ein ganzheitlicher Zug des Lebendigen, daß die Mannigfaltigkeit des Lebens sich ähnlich den Variationen eines musikalischen Motivs und der Abfolge der Motive in einer Symphonie entfalte. Wenn aber einmal das Absterben gewisser Lebenstypen von der ganzheitlichen Betrachtungsweise anerkannt wird, dann braucht man sich auch nicht daran zu stoßen, daß das Thema des Absterbens gleichfalls variiert wird und unter anderem auch das Motiv der Steigerung einer einmal eingeschlagenen Wachstumsrichtung vorkommt.

Im Hintergrunde aller dieser Erwägungen steht die gleichnishafte Vision des »Ganzen Lebens«, einer einheitlichen Lebensgestalt, eines ungeheueren Urlebendigen, von dem alle Lebensformen Zeichen, Gesten, Mienenspiel sind, ein vielgliedriger Organismus gewissermaßen, dessen Rückgrat und Gehirn, Seele und Hegemonikon die Lebenslinie bildet, die zum Menschen aufsteigt. Faßt man die höhere und reichere Lebensform als Zweck auf, dann ist das Lebendige nicht nur ganzheitlich, sondern auch teleologisch im Sinne der Zweckmäßigkeit. Allein daraus folgt noch gar nicht, daß das Leben des Menschen glückselig sein müsse. Es läßt sich vielmehr zeigen, daß es das gar nicht sein kann. Glückselig ist ein Lebewesen dann, wenn es in völliger Anpassung an seine Umgebung dahinlebt und den ungestörten Ablauf der Lebensfunktionen empfindet. Wenn man nun annimmt, daß der Mensch die Spitze einer Lebenslinie bildet, welche bisher durch das rastlose Hinausstreben über jede erreichte Stufe ausgezeichnet war, ausgezeichnet im Sinne einer einzigartigen Erwählung, so muß die Menschenlebenslinie von allen sogar die unglückseligste gewesen sein, denn nie war es ihr vergönnt, »auf einer Klippe zu ruhn«, niemals waren ihre Abkömmlinge völlig dem Leben angepaßt, seit dem Heraustreten der Lebewesen aus der metaphysischen Heimat der zeitlosen Idee waren sie, die Nackten, Wehrlosen, am meisten aus dem Paradiese verstoßen. Eine spätere Betrachtung wird uns darüber belehren, daß der Mensch die Aussicht hat, eine neue Heimat zu finden: die Ordnung der Werte.

Ganzheitskausalität im Sinne der Planentfaltung ist also der gemeinsame Begriff, unter welchen sowohl das physikalische Geschehen wie auch die Entwicklung des Lebens gebracht werden kann. Des näheren weist die Ganzheit des Lebens folgende besondere Formen auf: 1. Die gleichzeitigen Zustände eines lebenden Körpers bilden ein Ganzes. 2. Die aufeinanderfolgenden Zustände bilden ein Ganzes, insofern sie aufweisen: a) rhythmische Wiederholung, und zwar $\alpha$) im Einzelwesen in der Form des Stoffwechsels und der Wiederherstellung, $\beta$) in der Gattung als Erneuerung des Typus durch Fortpflanzung; b) indem sie ferner aufweisen eine Steigerung, und zwar $\alpha$) einmal in der Form der technischen Spezialisierung, die darin besteht, daß gewisse Organe für besondere Leistungen ausgebildet werden; ferner $\beta$) in der Form des Aufstieges zu höheren Lebensstufen, wobei wir Menschen, mit objektivem Rechte, die Höhe des Lebens nach der Annäherung an das menschliche Bewußtsein bemessen. Der Wertmaßstab ist der Grad von Reichtum und Konzentration der Seele. Deshalb kann man im Gegen-

satz zur technischen Spezialisierung diese Form der Vervollkommnung als Universalisierung bezeichnen. 3. Eine besondere Form der Ganzheit ist die Variation eines Themas; die gesamte Pflanzenwelt wandelt das Thema ab, wie Lebendiges aus anorganischer Substanz ernährt werden könne, während die Tierwelt den Gedanken variiert, wie das Lebendige sich vorhandener organischer Substanz bedienen könne. Ebenso ist jeder einzelne Kreis, jeder Stamm, jede Gattung, jede Art, Variation eines bestimmten Typus. Das bildliche Schema der thematischen Entfaltung ist die Verästelung der Lebenslinie von einem gemeinsamen Urstamm aus, und da sich die Verästelung in weiterem Verlaufe an verschiedenen Stellen der Lebenslinien wiederholt, verwandelt sich das einfache Schema in das reiche Bild des Lebensbaumes, des »Stammbaumes«. 4. Eine weitere Form der Ganzheit ist die Lebensgemeinschaft, die darin besteht, daß die Lebewesen einander bedingen, einander die Lebensbedingungen erleichtern oder geradezu liefern. Die ursprünglichste Variation des Themas Leben in Pflanzen und Tieren ist zugleich eine Lebensgemeinschaft. Die Tiere brauchen zur Aufrechterhaltung ihres Lebens organische Substanz, sind daher auf Pflanzen angewiesen. Dieses Verhältnis wiederholt sich im einzelnen immer wieder. Bald dienen Pflanzen den Tieren, bald Tiere den Pflanzen. Dabei treten einzelne Tierformen und einzelne Pflanzenformen, z. B. Insekten und Blütenpflanzen, bisweilen in eine so enge Verbindung, daß man den Eindruck eines Tiere und Pflanzen übergreifenden gemeinsamen Lebens hat. Das schematische Bild der Lebensgemeinschaft ist der Urwald der Stammbäume. 5. Ein eigentümliches Merkmal des Lebendigen, das nur indirekt mit dem Charakter der Ganzheit zusammenhängt, ist die Nichtumkehrbarkeit der Entwicklung. Ist durch Spezialisierung eine Form auf eine bestimmte Leistung eingerichtet und dadurch andern Leistungen entzogen worden, und wird nun von geänderten Lebensumständen eine andere Leistung verlangt, so wird die spezialisierte Form nicht zu ihrer Ausgangsform zurückgebildet, sondern es übernimmt entweder ein anderes Organ die geforderte Leistung, oder das Lebewesen geht unter. So sind auch die höheren Lebensformen jeweils aus den verhältnismäßig einfachen, vielseitig und vieldeutig gebliebenen Lebenstypen hervorgegangen. Der zuletzt als Herrscher hervorgetretene Mensch ist das am wenigsten spezialisierte, das unbewehrte und schutzlose Geschöpf. 6. Faßt man all diese Eigentümlichkeiten zusammen, so ergibt sich folgendes Gesamtbild des Lebendigen. Garbenförmig oder auch den Strahlen eines Springbrunnens vergleichbar (von Bergson stammt dieses Bild) steigt das Leben in vielen Linien auf. Die meisten Linien biegen seitlich ab, andere haben sich zum Absturz geneigt, viele sind untergegangen. Aber in der Mitte der Garbe stieg der Lebensstrom auf, der den Menschen trägt und vielleicht steigt er noch immer. Solange man unter der Vorherrschaft physikalischer Betrachtungsweise das Geschehen bloß von der Vergangenheit her bestimmt ansah, galt der Mensch »nur« als (höheres) »Tier«. Wenn man aber nach ganzheitlicher Auffassung das Geschehen auch von der Zukunft her bestimmt schaut, ist der Mensch der Sinn des Lebens und die ganze übrige Natur seine Umrahmung; er steht inmitten des Lebensurwaldes der Ge-

schöpfe, der für ihn kein Wonnegarten ist. Denn in ihm ist der Stammbaum des Lebens zum Baume der Erkenntnis des Guten und des Bösen geworden.

Soviel über das Leben und seinen Ganzheitscharakter im allgemeinen. Wir haben nun das Verhältnis von Seele und Leben, sodann das von Seele und Geist zu betrachten. Da die allgemeinen Züge des Lebens auf den Stufen der Seele und des Geistes wiederkehren, können wir jetzt rascher voranschreiten. Die Pflanze, welche aus anorganischen Stoffen lebendige Substanz bilden kann, ist von der Umwelt ziemlich unabhängig und kann deshalb an der Stelle festgewurzelt sein, wo sie begonnen hat, ihre Nahrung zu gewinnen. Das Tier aber, das auf organische Substanz angewiesen ist, muß sich seine Nahrung suchen, muß sich deshalb im Raume bewegen und in der Umwelt zurechtfinden, d. h. es muß empfinden können. An sich ist die größere Selbstgenügsamkeit der Pflanze ein Vorteil, die Angewiesenheit des Tieres auf vorgegebenes Leben ein Nachteil, eine Not. Sie wird kompensiert durch die größere Macht und den größeren Reichtum des tierischen Lebens. Empfindung und Bewegung gestatten dem Tiere, sich von der Umwelt abzulösen und den Beginn einer innern Sammlung zu setzen. Das Tier ist stärker individualisiert als die Pflanze, und unter den Tieren sind es die höheren mehr als die tieferen. Dieser Wesensunterschied prägt sich äußerlich in dem aufgelockerten und freien Umriß der Pflanzen und in dem geschlossenen Umriß der höheren Tiere aus. – Mit der Empfindung gesellt sich als etwas Neues die Erscheinungswelt zum Leben. Empfindung und Bewegung gehören eng zusammen. Jedes Tier ist für eine bestimmte Erscheinungs- oder Umwelt angelegt und bohrt sich in sie auf vorgezeichneten Bahnen. Ein intuitiver Geist könnte die innere Zuordnung von Bewegungsapparat und Umwelt durchschauen. Mit der Empfindung ist die erste Stufe des individuellen Beisichseins des Lebens erreicht; die nächste ist der Geist.

Bevor wir uns aber ihm zuwenden, ist die merkwürdige Tatsache zu würdigen, die mit dem Worte Instinkt bezeichnet, aber natürlich nicht erklärt wird. Instinktäußerungen sehen so aus, als ob ein höheres überindividuelles Bewußtsein die Bewegungen der Tiere lenke; ja in gewissen Situationen scheinen sogar bestimmte Pflanzen und bestimmte Tiere einen einheitlichen Organismus zu bilden. Eine gründliche logische Zergliederung dieses Sachverhaltes hat Erich Becher in seinem Buche »Die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen«, eine phantasievolle Einfühlung Maeterlinck in seiner Schrift »Die Weisheit der Blumen« geliefert, nachdem er schon früher die überindividuelle Einheit eines Tierstaates in seinem Werke »Das Leben der Bienen« geschildert hatte. Wir werden der Tatsache überindividueller Zusammenhänge auf der Stufe des Geistes wieder begegnen.

Um das Wesen des Geistes zu erkennen, geht man wieder von einem Vergleich aus, von der Gegenüberstellung der tierischen Vorstellungstätigkeit und der menschlichen, der tierischen Handlung und der menschlichen Tat.

Zunächst ein Experiment: Wenn eine Fliege in ein Spinnennetz gerät und sich durch heftige Bewegungen der Flügel zu befreien sucht, stürzt sich die Spinne auf die Beute. Wenn man aber eine Fliege mit der Spinne in eine Schachtel sperrt, so

geschieht das nicht. Das zeigt, daß für die Spinne die Netzerschütterung und das Summen einen einheitlichen Komplex ausmachen, auf den sie reagiert. Auflösen kann sie diesen Komplex in seine Elemente nicht. Nun gibt es höhere Tiere, die bis zu einem gewissen Grade imstande sind, Komplexe aufzulösen, ja sogar Elemente neu zu verbinden. Diese Fähigkeit hat aber eine Grenze im begrifflichen Denken, d. h. in der Auflösung der Komplexe und der neuerlichen Verbindung nach allgemeinen Regeln, die für sich im Gedächtnis festgehalten werden. Diese allgemeinen Regeln sind die logischen Kategorien.

Man kann den Unterschied in einem vereinfachten Schema folgendermaßen darstellen. Es sind a, b, c drei Empfindungselemente. Das Tier faßt sie als Ganzes auf, ohne sie in die einzelnen Bestandteile zerlegen zu können. Der Mensch aber kann jeden Bestandteil besonders betonen und herausheben, also a für sich, b für sich, c für sich. Es seien ferner a, b, c – a, m, n – a, o, p – drei Gruppen von Empfindungselementen. Für das Tier, das jede Gruppe als einheitlichen Komplex auffaßt, sind sie drei verschiedene Komplexe, für den Menschen, der die Komplexe auflösen kann, haben sie etwas Gemeinsames, das Element a. Die Heraushebung dieses Elementes vollzieht sich in zwei Stufen, in einem Akt der Loslösung des a aus den einzelnen Komplexen und in einem Akt der Zusammenfassung der einzelnen a zu einem a überhaupt. Damit ist der Begriff a erreicht. Der erste Akt ist eine Analysis, der zweite eine Synthesis. Ähnlich ist der Unterschied zwischen dem tierischen und dem menschlichen Handeln. Die tierische Handlung ist eine einheitliche Reaktion, deren Teile ablaufen, ohne vorher ins Bewußtsein des Tieres getreten zu sein, die menschliche Handlung setzt sich auf Grund einer Vorausberechnung aus einzelnen Entscheidungen und bewußten ausführenden Taten zusammen. Die tierische Handlung verläuft einförmig, die menschliche in unübersehbarer Mannigfaltigkeit. Beim Tier beginnt erst die Loslösung von der Umwelt, beim Menschen ist sie vollendet. Mit der Pflanze verglichen scheint das Tier seiner Umwelt gegenüberzustehen, getrennt von ihr und zugleich verbunden mit ihr durch die Erscheinungen. Mit dem Menschen verglichen erscheint das Tier an die ihm erscheinende Umwelt gebunden, mit ihr verwachsen. Erst der Mensch löst sich von der Erscheinungswelt los, tritt von ihr zurück, so wie ein Beschauer, der ein umfangreiches Wandgemälde betrachtet. Oder, um ein anderes Gleichnis zu gebrauchen: Das Tier wird vom Leitseil seiner Empfindungen und Instinkte in der ihm zugeordneten Umwelt auf vorgezeichneten Bahnen geführt, der Mensch hat fast keine Instinkte mehr, er hat keine eindeutig bestimmte Umwelt, er wandert gewissermaßen in einer Wüste und holt sich, um sich zurechtzufinden, seine Richtlinien am gestirnten Himmel. Das heißt begrifflich gesprochen: Sein Erkennen wird gelenkt durch das System der Begriffe, sein Handeln durch das System der Normen. Das Wort »Sich orientieren«, d. h. sich nach dem Aufgangspunkt der Sonne richten, bewahrt die Erinnerung an den himmlischen Ursprung der Richtlinien für unsere Bewegungen durch den Raum und unsern Wandel durch die Zeit.

Mit der Loslösung des Bewußtseins von der Umwelt sind zwei Eigentümlich-

keiten des Geistes gegeben: das Selbstbewußtsein und die Objektivität. Der Geist stellt sich die Welt gegenüber und sammelt sich als individuelles Ich; er stellt sich die Welt gegenüber und ordnet sie durch Akte der Analysis und Synthesis nach allgemeinen Regeln; er greift in die ihm gegenüberstehende Welt ein, in dem er sein Handeln nach Grundsätzen der erkannten Gesetzmäßigkeit der Welt anpaßt.

Aus den beiden Eigentümlichkeiten des Geistes entspringen Gefahren: der theoretische Eigensinn und die praktische Eigensucht. Der theoretische Eigensinn besteht darin, daß das seiner Natur nach beschränkte Ich den geringen Umfang von Welterkenntnis für allgemeingültig und ausreichend hält und sich deshalb gegen Erweiterung und Umänderung seiner Begriffe wehrt. Dieser Fehler liegt im Wesen des Bewußtseins begründet. Weil das Ich etwas Abgeschlossenes und Einheitliches ist, liegt ihm die Versuchung nahe, seine Welt für einheitlich und abgeschlossen, in sich vollendet anzusehen. Auch für den größten Geist gibt es eine Entwicklungsphase, in welcher er über den erreichten Umfang seiner Seele nicht mehr hinauskommt. Das Ich ist ferner geneigt, seine Erkenntnisse und Ansichten für allgemeingültig zu halten, weil die Kategorien des erkennenden Geistes allgemeingültig sind, und die Berührung mit andern Menschen zeigt, daß die durch die Kategorien geformten Erkenntnisse zum großen Teile allgemeine Anerkennung finden. Der theoretische Eigensinn geht praktisch in Eigensucht über, wenn der Mensch sich von den Mitmenschen loslöst, als Individualist für sich sein will, von den andern Menschen nur fordert, daß sie ihm sein Eigendasein gewährleisten, ohne daran zu denken, daß diese Gewähr eine Leistung der andern ihm gegenüber ist, für die er nichts bietet. Der abgekapselte Mensch muß innerlich verfallen, weil er die Grundlage seines Daseins, das gemeinschaftliche Leben, zerstört. Die Formen des Verfalles sind Hochmut, Unsicherheit, Menschenfurcht. Der Hochmut liegt in der Überbewertung des eigenen Ich, in dem Anspruch, daß die andern den Ich-Bezirk zu achten haben, ohne eine Gegenleistung dafür fordern zu dürfen. Da aber auch das geistige Leben ein gemeinschaftliches ist, fühlt der Hochmütige sich bald unsicher; und weil er für dieses unbehagliche Gefühl nicht sich selbst, sondern die andern verantwortlich macht, betrachtet er sie als Feinde. Die drei Verfallstufen des Individualisten bilden eine innere Einheit und müssen nicht nacheinander in der angegebenen Reihenfolge auftreten; oft ist die Unsicherheit das Ursprüngliche und der Hochmut eine Maske, die die Unsicherheit verbergen soll. Eigensucht besteht darin, daß der Mensch sein Ich und dessen beschränkten Wert zur Norm seines Handelns erhebt. Es gibt einen äußersten oder vielmehr höchsten Fall, in welchem die so definierte Eigensucht berechtigt ist. Ein Mensch darf, theoretisch gesprochen, dann sein eigenes Wesen zur Norm seines Handelns machen, wenn es den Inbegriff der Werte darstellt und verwirklicht. Tatsächlich räumen die Menschen dem überragenden Geiste um der Werte willen, die aus ihm hervorgehen, in weitem Umfange das Recht ein, nach seiner Natur zu leben und zu wirken. Aber da auch in diesem Falle das Entscheidende für die Berechtigung seines selbstherrlichen Wirkens in der Allgemeingültigkeit und Vorbildlichkeit der Leistungen liegt, anderseits in der

weitaus überwiegenden Zahl der Fälle die Ichsucht sich mit beschränktem, einseitigem Seelenleben verbindet und dadurch den Gemeinsinn stört, ist es besser, den Sonderfall des Genies nicht als besonders glückliche Form der Ichsucht zu betrachten, sondern als den schönsten Fall der Hingebung an allgemeingültige Werte.

Damit ist angegeben, wie die Gefahren des Geistes überwunden werden können. Da der Geist als besondere Form des aufsteigenden Lebens nicht rückgängig gemacht werden kann, muß er selbst als Bundesgenosse im Kampfe gegen die in ihm liegenden Gefahren gewonnen werden. Die Objektivität des Geistes, seine Gebundenheit an Sachverhalte, seine Einfügung in objektive Normen ist es, die uns zu Hilfe kommt. Durch die Objektivität wird der theoretische Eigensinn, durch die Unterordnung unter allgemeingültige Normen die praktische Eigensucht eingeschränkt und schließlich gebannt. Das Endziel ist der Gemeinsinn in der doppelten Bedeutung der theoretischen Einfügung in die allgemeine Vernunft und der praktischen Hingabe an das gemeinsame, leibliche und seelische, sittliche und geistige Leben in Volk, Staat, Kulturgemeinschaft und Glaubensgemeinschaft. Die Untersuchung der besonderen Formen des Geistes, ihre Spannungen, Konflikte und notwendigen Versöhnungen sei einer anderen Betrachtung vorbehalten.

## Hermann Stehr: Gott als Seele

Von Erich Przywara S. J.

Wie bei Kolbenheyer[1] erscheint das Lebenswerk Hermann Stehrs[2] als eine einzige religiöse Botschaft, und dazu als eine solche, die mit der Kolbenheyers nicht wenig einig geht. Das christliche Geheimnis der Menschwerdung steht im Hintergrund, aber es ward zum Je-Jetzt der Gestaltwerdung Gottes in der Natur:

»Sieh! es erfüllt sich jeden Augenblick
des Weltalls unbegreifliches Geschick,
daß Gott aus seinem Himmel niederschwebt
und als Gestalt sich aus der Erde hebt« (GW IX 233).

Und eben darum trägt nun die Welt die Form eines göttlichen Je-Jetzt (in praesenti aeternitatis): »der Anfang und das Ende der Welt ... vollziehen sich fortwährend als aus der Unendlichkeit vor uns in die Unendlichkeit nach uns ... ‚Gott' steigt in jedem Augenblick als Erlöser und Richter auf die Erde« (GW IX 337). Das christliche Geheimnis der Menschwerdung ist darum Hintergrund auch noch in seinem Tiefsten: daß wir als Glieder des Leibes des menschgewordenen Gottes sein Leben mitleben. Aber hieraus begründet sich – ebenso wie bei Kolbenheyer – die Botschaft von einem »Allmenschen«:

[1] Vgl. diese Zeitschrift, Okt. 1937.

[2] Gesammelte Werke I–IX (Trier 1924). Peter Brindeisener (Trier 1924). Der Geigenmacher (Berlin 1928). Nathanael Maechler (Berlin 1929). Meister Cajetan (Leipzig 1931). Die Nachkommen (Leipzig 1934).

»Christus, der Mensch, war Gott, und wie
durch ihn kann jeder Mensch durch sich
in alle Macht des Weltalls kommen« (GW IX 31).

Welt als Gottes-Immanenz und Mensch als Gottes-Immanenz in ihrem Zueinander sind das Letzte: »Unser eigentliches wahres Selbst, das wir Seele nennen, ist dasselbe, was wir Gott außer uns in der Welt nennen« (GW IX 375). Welt und Mensch sind göttlicher Lebensprozeß:

»wo Gott an sich durch alle Welten leidet,
weil er von sich in das Geschaffne scheidet?!
Das Leben trennt uns wohl von diesem Sein
und führt uns doch alleine zu ihm ein« (GW IX 169).

Das Leben trägt darum in sich selbst Himmel und Hölle:

»So trägt den Himmel und die Hölle mit
der Mensch im Leben seit dem ersten Schritt« (GW IX 108).

Leben ist darum auf der einen Seite ein stetes Verfließen und Verschwinden:

»Du mußt aus Wassern dich zusammenballen,
die uferlos und ohne Wogen fallen« (GW IX 98).

»Und nur wer spurlos geht in sich verloren,
erfährt des Lebens ew'ge Seligkeit« (ebd. 187).

»Mir ist das Schwinden Bringen
und jede Fluchtgestalt
ein herrliches Gelingen
lebend'ger Allgewalt« (ebd. 194).

Auf der andern Seite aber ist eben dies Erfüllung von Anfang an:

»Aus Sehnsucht lernen wir im Dasein wandeln,
doch nur Beständigen sinkt die Verhüllung,
daß hinter allem Wort und Werk und Handeln
seit Anbeginn in uns ruht die Erfüllung« (ebd. 242).

»Und was die Seele in der Zeit erfährt,
trägt sie seit Anfang schon in sich verklärt« (ebd. 251).
»durch die Fremdheit in der Brust
bin ich des Seins im Sonnenlicht bewußt« (ebd. 252).

So ist dies der Mensch (bei Kolbenheyer wie bei Stehr):

»Er kennt die Grenzenlosigkeit in Schranken,
die ew'ge Ruhe im Vorüberwallen
und lebt in Einheit tausendfach zerfallen« (GW IX 157).

Aber der Unterschied zu Kolbenheyer liegt klar darin, daß eben dies Gemeinsame bei Stehr »Seele« heißt. Dieses Wort als Vorzeichen des gesamten Lebenswerkes Stehrs stellt einmal alles Menschliche unter das »Verstehen«, dann aber ebenso alles Welthafte unter den »Traum«, bis dazu, daß das »Verstehen« alle Gestalt auflöst bis in einen restlosen Psychologismus, und ebenso der »Traum« alle Wirklichkeit auflöst bis in einen wesenlosen Okkultismus. Die Huldigung Stehrs zu Gerhart Hauptmann ist hier entscheidend: zum Dichter derer, »die im Elend schreiten« (GW IX 21), und zum Dichter »des Märchens ... mit zaubrischem Gefunkel« (ebd. 22). Das »Verstehen« führt dazu, »Sünde« psychologistisch allein als »Krankheit« zu nehmen (GW IX 299), ja schließlich alles nur als »Maske« eines einzigen »ew'gen Irren« (ebd. 155), des »Gott in mir« so »inne« zu werden (ebd. 235):

»... zuletzt ... konnt' ich
den Richter von dem Lumpen, dem er sprach
das Urteil, den Betrognen vom Betrüger,
nicht Herr und Knecht, nicht Priester und nicht Sünder
mehr unterscheiden, denn sie waren mir
die Masken nur desselben Wesens, wahngeblendet
mehr vom gestaltgestauten Strom der eine
wie der andre. Jeder sang im ew'gen
Rhythmus, in dem so Mensch als Sterne schwingen,
Vulkane speien, Wälder brausen, Wasser
hinirren auf der Erde« (GW IX 288).

Der »Traum« hinwiederum geht so weit, schließlich das Eine und Einzige zu werden:

»Aus einem Traum geboren,
in einen Traum gestellt,
das ist die Seele drinnen
und draußen ist's die Welt« (ebd. 299).

So sind es »dieses Daseins Zwitterlichter, die der Gestalt erst ihre Formen geben« (ebd. 273). So wird »das Wirklichste ja schon ..., als ging' in Lüften ich nur einen Geistersteg« (ebd. 239):

»Dann kann ich oft der Erde Wirklichkeiten
und meinen Traum nicht voneinander trennen« (ebd.).

So wird das Ringen zwischen Eingang und Ausklang der Werke Stehrs verständlich: wie dieses Lebenswerk von »Auf Leben und Tod« (1898) bis zu den »Drei Nächten« (1909) im »Verstehen« der Nächte des Menschen fast einer Dämonologie unterliegt, – und wie es vom »Heiligenhof« (1917) zu den zwei Geigen-Novellen »Der Geigenmacher« (1926) und »Meister Cajetan« (1931) den »Traum« eines innern Himmels des Menschen bis zu schier spukhafter Unwirklichkeit

spinnt, – um doch in »Nathanael Maechler« (1929) und den »Nachkommen« (1934) in den stillen Bahnen einer bürgerlichen Rechtlichkeit zu münden:

»Schicke mir durch meinen Fleiß,
was bei dir steht hoch im Preis.
Guten Willens eine Tracht
lad mir auf in dieser Nacht.
Stets mein Herr und stets dein Knecht,
droben Gnade, drunten Recht« (Maechler 231).

Das Wirrsal der Entwicklung zu den »Drei Nächten« hin scheint gewiß dem verwandt, was der deutsche Naturalismus der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts, in Hauptmann, Sudermann usw., mit Vorliebe malte: »die im Elend schreiten«. Aber die erste Gestalt Stehrs, der »Graveur«, erscheint nicht umsonst als der von einem grausam ungerechten Geschick in den Tod Gehetzte, und den Lehrer Faber in den »Drei Nächten« treibt sein vergeblicher Kampf um Gerechtigkeit nicht umsonst zuletzt ins Weglose schlechthin. Der verlumpte Wenzel (im zweiten Stück von »Auf Leben und Tod«) trifft darum seine trotzige Entscheidung im Angesicht der zwei schweigenden Kreuze: »Der Heiland rechts sinnt und tut nichts. Der Heiland links sinnt und ist unschlüssig« (GW I 118). Der »Schindelmacher« (1899) bricht aus seinem »Lallen der Wehrlosigkeit« (GW I 235) zum »Jubel der Vernichtung« (ebd. 245) auf, da er am Gott des Kreuzes verzweifelt: »‚Oaber 's härt nie, nie uf, un ich dertrags nich mehr', antwortete der Schindelmacher für sich« (ebd. 237). Vollends endlich ist der Weg Maries im »Begrabenen Gott« (1903) das Ringen mit dem »unbegreiflichen Schatten Gottes« (GW IV 133), dem sie das Ja in eine erniedrigende Ehe gab, bis sie ihr Kind als Wechselbalg vor sich sieht, wie durch »einen grimmigen Fußtritt Gottes ... aus dem Nichts ins Leben gestoßen« (240), und bis schließlich die gerichtliche Untersuchung über den Tod des Schuster-Guste sie in den Wahnsinn der »Verzweiflung an Gott« stürzt, darin sie ihre Heiligtümer in den Schnee vergräbt, um darnach sich mit ihrem Kind in den Flammen des Brandes ihres Hauses zu vernichten: »Tod um Tod. – Den Stoß of dei Herz, daß es zerbricht wie meis. Peiniger – Peiniger – Peiniger ...« (293).

Aber eben diese Verzweiflung erscheint bereits im »Graveur« von Anfang an als das Aufbrechen des Lichts. »Jetzt sieht es aus wie ein Teufelsgesicht: süß, lächelnd, hartherzig-mild, abstoßend-verlockend ... Dann wendet sich das Haupt: das Innere wird Äußeres, als würden die Gedanken greifbares Bild.... Das Gesicht Lears, des wahnsinnigen Königs: die Stirn hoch, weiß; die grauen Augen rastlos irrend und stier; der Mund von unendlicher Seelenqual und Verzweiflung schmerzlich verzogen; die blutlosen Lippen bewegen sich nicht ... Er zittert voll Beklemmung, und doch spürt er den stärkeren Drang wie Süßigkeit ... Die rastlos irrenden, seelenverwaisten Augen bohren sich in seine Seele. Er fühlt sein Leben fortebben, langsam – langsam – dort hinein in die toten, öden Augen; – aber sie bleiben tot. Dann fühlt er, daß in der geheimen Werkstatt seines Wesens

etwas Klammerndes, Lastendes, Bedrückendes falle ... Die Kälte, der Tod, das atemlose Bangen, das Erstarren weicht, und Wärme, Leben, Feuer fühlt er innen aufschießen und seinen Körper durchprickeln. Zugleich steigt er in die Höhe, als hebe ihn eine innere Kraft. Noch hat er die Augen aus Angst geschlossen. Aber über seine Haut streicht es weich und lind – das ist Licht!« (GW I 26 f.). Und eben dies ist auch der Ausklang des »Begrabenen Gott«. »Die Nacht der Erde blieb doch. Denn die läßt sich nicht fortschaffen. Sie gebärt den Menschen; sie nimmt ihn wieder von hinnen. Und zwischen der Nacht des Aufganges und des Niedergan-ges schwingt auf gar engem Raume die Stundenglocke des Menschendaseins. Ihr Klang ist ewige Sehnsucht in notvollem Kampf und bitterster Süße« (GW IV 297).

Die erste Reihe der Werke Stehrs, die unter dem psychologischen »Verstehen« steht, kennzeichnet sich also als ein solcher Aufstand menschlicher Gerechtigkeit gegen den »Skandal des Kreuzes«, daß es zur letzten Verzweiflung an Gott über-haupt wird (durchaus, wie Röm. 9–11 es zeichnet), – um aber in eben dieser letzten Verzweiflung unwissend dem Geheimnis des Kreuzes selber zu erliegen: der »Auferstehung« in der Gottverlassenheit, der »bittersten Süße« der Liebe Gottes, die als »verzehrendes Feuer« im Geheimnis der »Grausamkeit« erscheint. Das dumpfe Versinken und das fiebrig jähe Aufblitzen in den Werken dieser ersten Reihe sind das entsprechende Zeichen dieses unwissenden Erliegens: der Drang, dieses Geheimnis als »Auferstehungslied des Lebens« gegen ein überwundenes Christentum zu deuten, wie es der Lehrer Faber in den »Drei Nächten« tut (GW V 337), – und doch ein Drang, der dem wahren Sinn dienen muß. –

So begründet sich, daß für die zweite Reihe der Werke Stehrs das andere Wort »Traum« kennzeichnend wird. Die Einheit des »Heiligenhof« (1917) und »Peter Brindeisener« (1924) gibt diesen »Traum« im Zueinander des entrückten Traum-Daseins des Sintlinger-Lenleins und des zwischen Lenlein und Mathinka hin- und hergerissenen Traum-Daseins Peter Brindeiseners, während der alte Sintlinger immer mehr der betrachtende Theoretiker dieses »Traums« wird. Das Traum-Dasein des Sintlinger-Lenleins, das mit blinden Augen »über die Augen hinaus« sieht (GW VI 114), ist das Geheimnis des Jenseits im Diesseits (ebd. 340 f.): »Es gibt viel Helle, die von keinem Licht, und viel Duft, der von keiner Blume kommt. Und viele Berge stehen ganz ohne Erde in uns ... Deswegen wird es auch Seelen geben, die ohne Augen sehen können. Man kann vielleicht auch schlagen, ohne die Arme zu erheben, und jemand treiben, ohne aufzustehen« (ebd. 88 f.). So wird dieses Traum-Dasein zu der singenden Helle, die schon den kleinen Peter Brind-eisener unwiderstehlich in sich hineinzieht (ebd. 142 f. 184) und von dem er die Entsühnung aus der dunklen Gier seines Blutes erhofft: »Mir klang der Gesang aus allen meinen versinkenden Himmeln« (Brindeisener 70). Aber da das Traum-Dasein des Lenleins eben als Traum tiefer ein hemmungsloses Ausgeliefertsein ist, so wird sie für Peter unbewußt die zersetzende Versuchung: einer »bis in die Nähe der Selbstvernichtung getriebenen Hingabe an die Leidenschaftlichkeit jeder Empfindung verfiel sie immer« (Brindeisener 242); »die Sucht, alles Leben in sich

aufzusaugen, das ihr begegnete, war unbezwinglich« (ebd. 243); »so fachte sie die Glut in mir an, die ich floh und die sie nicht kannte, und drängte unwissend nach einem Verlangen, vor dem ich gerade in ihren Armen Schutz gesucht hatte« (ebd. 247). So sucht Peter schließlich verzweifelt durch gespielte Verworfenheit Helene von sich abzuschrecken, treibt sie aber eben so in den Tod und sich selbst in das Zerfetztwerden durch Mathinka (ebd. 282).

Derselbe »Traum« umspielt »Nathanael Maechler« (1929) und seine »Nachkommen« (1934): da dieses gesamte Schicksal bestimmend eingeleitet ist durch den Kampf zwischen der wilden Dämonie Paula Großmanns und der leidenden Verschlossenheit Lottes um Nathanael Maechler, bis Lotte am Geständnis Maechlers über das Geschehen mit Paula stirbt: »Mit einem Satz des Schreckens sprang er an das Bett Lottes. Aber die lag schon friedlich, gesammelt, abgeklärt, tot. Er drückte ihr die Augen zu und küßte sie ehrfurchtsvoll wie eine Heilige auf die Stirn. ‚Gestorben ... gestorben ... liebste Lotte ... gestorben an mir', murmelte er dumpf« (Maechler 321). Denn der eigene Weg Maechlers gibt sich wie im Gleichnis, da er im Fieber über die Grenze wandert, hinein in das Zwischen von Paula und Lotte: »Immerfort, während er mit langen, zusammengenommenen Schritten vorwärts strebte, stand er vor einer geschlossenen Tür, an die er anklopfen mußte. Um ja den Augenblick nicht zu verpassen, wenn sich etwas hinter der Tür rührte, nahm er den Stock in die linke Hand und hielt die Rechte mit dem geknickten Zeigefinger vor sich hin. Indes die Tür wuchs und wuchs, daß sie bald die ganze Welt vor ihm versperrte, und dazu entstand in ihm die unerträglich lautlose Stille, so peinigend, so würgend, daß er endlich, um nicht zu sterben, laut aufbrüllte, so laut, daß er taumelig wurde und einen Baum umfassen mußte, damit er nicht umfalle« (Maechler 28).

So gewinnt der »Traum« geradezu die Gestalt eines Mythus in der Weise, wie in den beiden Geigenmacher-Novellen die Musik der Geige und die Musik der Frau ein und dieselbe Verzauberung sagen. Im »Geigenmacher« (1928) ist es an und für sich eine heilende Verzauberung. Denn die Geigen des Geigenmachers vor seiner Begegnung mit Schönlein tönten nur die »Wesenlosigkeit der Welt« (14). Nach dem Waldestraum mit Schönlein aber klang aus seinen Geigen »der selige Schauer der Divinität von Anbeginn und zugleich das Feuer und die Inbrunst der Erde« (163). Doch er selber wird zum heimatlosen Sucher nach dem entschwundenen Schönlein: »unerkannt irrt er im Lande umher, um sein entlaufenes Schönlein zu finden.... Zuletzt hat man ihn in einer Mondnacht vor dem Rathaus zu Wernigerode gesehen. Dort lehnte er am Brunnen und lauschte der Musik des Wassers« (165). »Meister Cajetan« (1931) macht zunächst dieselbe Entwicklung durch: da seine Geigen zwischen »dunklem Schmerz« und »himmlischer Verklärung« keine mittlere Lage kennen (13), bis »das Wunder der durchgehenden reichen Tonfülle« (21) in dem Augenblick ihm gelingt, da das Gesicht Mariannes auftaucht (23). Aber der »Traum«, der ihn nun umspinnt und aus dem seine herrlichsten Geigen wachsen, mündet in das Grauen eines »Aus-

gesogenen«, nachdem Mariannes Dämonie über ihm sich entlud (132): durch »die himmlische Hölle ... in die Pfadlosigkeit geschleudert« (134).

In diesem Mythos von Geige und Frau enthüllt der »Traum« sein Geheimnis, wie es Peter Brindeisener von fern ahnt: »Um das Dasein aller Menschen wölbt sich aus Träumen, Sehnsüchten, Ahnungen, seligen oder Laster-Versunkenheiten, aus lichten oder dunklen Hoffnungen, eine außerirdische Welt, ein Himmel oder eine Hölle, je nachdem, jedenfalls etwas wie eine magische Hohlkugel, die dem Tummelplatz unserer Erdenschicksale den eigentlichen tieferen Sinn gibt. Und alle Menschen brauchen diese außerirdische Unterkunft für ihr Leben. Ihr Leben braucht ein Laster, eine Leidenschaft, einen Irrtum, eine Verzückung oder heiliges Außersichgeraten« (Brindeisener 122). Der Mythos des Zueinander von Musik und Frau spielt darum zwischen traumhafter Unwirklichkeit und fesselloser Dämonie (im Singen des Heiligenhof-Lenleins wie in der Ausdrücklichkeit der Geigen-Novellen), weil in ihm eine Transparenz zu einer Immanenz ward. Was die Musik in der Kunst, das ist die Frau im Sein: die »Fragilität« in sich, weil bestimmt zum »Symbol« über sich. Der »Traum« Stehrs aber ist eben die Weise, dem »Symbol« eine Richtung nach unten zu geben und damit die »Fragilität« als ein Sein in sich selbst zu gründen: Musik und Frau als »Traum« des Himmels der Erde. So wird es folgerichtig die »magische Hohlkugel«: letzte Wesenlosigkeit der hellen und dunklen Verzauberungen. –

Die Immanent-Setzung Gottes als »Seele« zieht damit ihre letzten Folgerungen. Im »Verstehen« war es die Absolutheit der »Seele«, die alle Seelen bis ins Letzte verstehen und also rechtfertigen will:

»Dann werde ich, was nie noch einer konnte,
mit wenigen Pinselstrichen Gottes Seele
ganz deutlich malen. Mit dem kleinen Finger
tupf ich aus Geigen das Geheimnis ...« (GW IX 27).

Im »Traum« ist es die Absolutheit der »Seele«, die die göttliche Transzendenz als ein »Jetzt tanze ich in mir« (GW VI 113) in sich tragen will:

»Ich hämmre, wo keine Wände mehr sind,
ich fliege, wo Lüfte ermatten,
wo alles in einem Strome rinnt
von Lichtern ohne Schatten.

Und habe ich mir das Tiefste erbohrt,
ins Leben des Jenseits gesehen,
dann soll mir dies Dasein ganz entflort
als göttlicher Zauber erstehen;

dann bin ich gefeit von Qual und Not,
von Hoffen und Menschensehnen
und kann in der Sonne über den Tod
durch tausend Leben mich dehnen« (GW IX 24 f.).

Darum eben auch stellt die Botschaft des »Heiligenhof« sich unversöhnlich gegen die Verurteilung des Modernismus durch Pius X. (GW VII 111ff. usw.). Darum aber auch gerät die »Seele« in der ersten Gruppe der Werke Stehrs in jenes äußerste »Verstehen«, dem die Gestalten schwinden, und in der zweiten Gruppe in jenen äußersten »Traum«, dem die Wirklichkeit zergeht. Der wirkliche Gott fordert gewiß jenes wirkliche Opfer, gegen das das »Verstehen« der »Seele« sich aufbäumt. Aber dieses wirkliche Opfer allein ist die Geburt des wirklichen Lebens. »Wer seine Seele verliert, gewinnt sie.«

## Wie alt ist das Menschengeschlecht?

Von Felix Rüschkamp S. J.

Wie lange mag der Advent, die Zeit vom Sündenfall der Stammeltern im Paradiese bis zur Erlösung auf Golgatha, gedauert haben? Wie lange mag Gnade um Gnade »um der vorhergesehenen Verdienste Jesu Christi willen« ausgeteilt worden sein? Wie alt ist unser Geschlecht? – Für das Heil der einzelnen Menschenseele ist das eine Frage von untergeordneter Bedeutung. Kein Wunder daher, daß uns die Offenbarungsquellen auf sie keine ausreichende Antwort geben. Aber deshalb ist die Frage keineswegs belanglos. Ihre zuverlässige Beantwortung würde uns nicht nur in das Spiel der geschöpflichen Kräfte, in das Heranwachsen und Werden der Menschheit von heute, sondern vor allem in das Walten der Vorsehung, in die Heilspläne Gottes, einen tiefen Einblick gewähren.

Die Spuren unseres Geschlechtes, seien es Werke von Menschenhand oder versteinerte Überbleibsel, verlieren sich im Dunkel der Vorgeschichte, geologisch gesprochen anscheinend im Eiszeitalter der Erde, das auch Viertzeit (Quartär), Flutzeit (Diluvium) oder Fülle der Zeiten (Pleistozän) genannt wird. Wenn mühsamfleißige Feldarbeit der Geologen und Paläontologen, Vorgeschichtler und Anthropologen bereits genügend vorgeschichtliche Zeugnisse sammelten und zu ausreichend geschlossenen Reihen ordneten, wenn astronomische Berechnungen die relativen Altersschätzungen bestätigen und in absolute Zahlen umwandelten, dann sind die Voraussetzungen erfüllt, um die Forschungsergebnisse all dieser Einzelwissenschaften zu synchronisieren, die Frage nach dem Alter unseres Geschlechtes bzw. seiner ältesten bis jetzt vorliegenden Spuren in Angriff zu nehmen. Kann die Antwort heute auch noch keineswegs endgültig sein, so gewinnt doch bereits unser Geist ein Ahnen und Staunen über das ehrwürdige Alter der Menschheit, über die ewigen Pläne des Schöpfers. Er, der Alte an Tagen, ließ nicht nur der Sternenwelt und unserem kleinen Planeten, er ließ und läßt auch unserem Geschlecht Zeit zur Entwicklung und Entfaltung im Heranwachsen zum Vollalter Christi.

## 1. Das Eiszeitalter im allgemeinen

Längst schon ist es Allgemeinbesitz der Gebildeten, daß der Mensch kämpfender Zeuge und Sieger nicht nur in einer, sondern in mehreren Eiszeiten war, und was dies mehrmalige Vorrücken nordischer und alpiner Eismassen für die Gestaltung unserer Landschaftsbilder sowie für die Pflanzen, Tiere und Menschen bedeutete.

Je und je verdrängte das Eis Tier und Mensch, zermalmte in seinen Grundmoränen alles pflanzliche Leben, türmte an seinen Halten Moränenwälle auf, Staudämme späterer Schmelzwasserseen, deren Trübe Jahresringen gleich als sommerlich-dicke, winterlich-dünne Bändertone zu Absatz kamen. Aus je freiwerdenden Schotterflächen blies der Sturmwind Lößstaubwolken, die sich als fruchtbare Lößdecken niederlegten und in dem Grade verlehmten, als Sickerwasser ihre Kalkstoffe lösten und mit ihnen als Bindemittel grobe und feine Gerölle tieferer Lagen zu Nagelfluhgestein verkitteten.

Die Zahl der Jahres-Bändertone (»Varve«), Zahl, Mächtigkeit und Verwitterungsgrad epiglazial zunächst freiliegender Löß- und Schotterdecken, der Härtegrad der Nagelfluhen, die Übertiefung der Flußrinnen, die Höhe der Flußterrassen geben zusammen *ein* Maß ab für Zahl und Dauer der Eis- und Zwischeneiszeiten, ein *anderes* der völlige Wechsel kälte- und wärmebedürftiger Floren und Faunen.

Als Vorhut nahender Eisströme kam je eine arktisch-borealalpine Pflanzen- und Tierwelt, deren breite und tiefgestaffelte Front die entgegenstehende Front kontinental gemäßigter oder gar subtropischer Pflanzen und Tiere zum Wanken und Weichen brachte, bis nach einem Eishöchststand, in einem neuen Interglazial, sich die gleichen Kampffronten rückwärts verlagerten. Mit den Heimkehrern in die alte Heimat kamen oftmals »Kinder des südlichen Himmels, ... die langsam aus Spanien, Italien, Dalmatien vordrangen«, sogar wie die pontischen Alpenrosen der Höttinger Breccie bis ins Herz der Alpen, was eine lange Dauer der betreffenden Zwischeneiszeit, ein warmes Klima und ein Zurückweichen der Gletscher rund 400 m hinter den heutigen Stand ebenso überzeugend beweist, wie die Rückkehr wärmebedürftiger Flußpferde, Elefanten und Nashörner. Diese sind zwar an sich rasch beweglich, aber doch angewiesen auf ihre Futterpflanzen, diese wieder auf Ausbreitung durch den Wind und auch ein zusagendes Klima. In jeder Zwischeneiszeit wurden von neuem Tundren zu Steppen, diese zu offenen, dann geschlossenen Wäldern, mit je entsprechender Tierwelt bevölkert. Das Wandern der Pflanzen und Schnecken, sei es wärmer, sei es borealer Arten, dieser wiederholte, vom Menschen miterlebte Szenenwechsel muß jedesmal lange Zeiträume beansprucht haben (Oberm.[1] 176), der Wiederaufbau der Lebensgemeinschaften länger als ihre Zerstörung durch Eis.

Jede Eiszeit hinterließ ein mit Seen übersätes Gebiet. Ihre Überlaufschwellen wurden zernagt, ihre Wasserspiegel Zentimeter um Zentimeter gesenkt. Die Seen

[1] Hugo Obermaier, Urgeschichte der Menschheit, in: Geschichte der führenden Völker Bd. I, 2. Teil (Freiburg 1931).

verlandeten, vermoorten. Die älteren Torfe wandelten sich in Braunkohlen. Mochten auch Schottermassen einer folgenden Eiszeit sie überdecken, Torfe und Kohlen bewahrten den Pollenstaub zwischeneiszeitlicher Floren und Überreste im Schlamm der Seen und Moore eingebetteter Menschen- und Tierleichen. Über 700 Pollenanalysen deutscher und benachbarter Torfmoore geben uns ein anschauliches Bild nacheiszeitlicher Klimaentwicklung, die den Ansprüchen einer Birken-, Eichen-, Linden-Buchen- und Tannen-Fichten-Zeit der Reihe nach gerecht wurde. Dank der anerkannten Bändertonforschung Gerard De Geers steht fest, daß allein diese letzte Nacheiszeit und ihr Szenenwechsel gut 20000 Jahre umfaßt; für ältere Zwischeneiszeiten hatten wir früher nur vage Schätzungen eines Mehr- oder Vielfachen dieser Zeit. Ist jetzt die Zeit unsicherer Schätzungen entgültig überwunden?

## 2. Die Zahl der Eis- und Zwischeneiszeiten

Auf die Dauer gelingt es dem unermüdlich forschenden Geist des Menschen, auch ein großes, vielgliedriges und vielfältiges Geschehen zu entwirren, besonders wenn ein vereinfachter Modellversuch die Grundzüge klargestellt hat. Aus allen Alpentoren quollen im Diluvium zu gleichen Zeiten, im grundsätzlich gleichen Rhythmus, Gletscherströme hervor, unübersehbar groß die einen, einem Modellversuch gleich der Iller- und der Lechgletscher. Das erkannte schon der Altmeister A. Penck[1a], der nach Moränenwällen an heutigen kleinen Flüssen der Lech-Iller-Platte eine Günz-, Mindel-, Riß- und Würmeiszeit unterscheiden konnte. Das war der erste große Wurf; seine Vollendung und seinen Ausbau zum allgemeingültigen Gliederungsschema des Eiszeitalters der Erdgeschichte danken wie einem andern[2].

Am 29. Januar 1924 legte der Frühmesser Barthel Eberl dem berufenen Urteil der Geologischen Vereinigung in München die Ergebnisse langjähriger, kritisch-geduldiger Eiszeitforschung vor. Sein Arbeitsfeld war Pencks Lech-Iller-Platte. »Zwischen dem Rheinvorlandgletscher im Westen der Iller, der in mächtiger Entwicklung nördlich vom Bodensee seinen Altmoränenbogen bis an die Donau vorgetrieben hat, und dem Ammerseevorlandgletscher, der östlich vom Lech mit seinen gewaltigen Massen die Linie Augsburg-München erreichte, haben hier zwei kleinere Gletscher, der Lech- und der Illergletscher, mit ihren Eiszungen den Raum gefüllt, mächtig genug, um die ganze Phasenfolge der Eisvorstöße zur Entwicklung zu bringen, und doch nicht so übermächtig, daß sie immer wieder die eigenen Ablagerungen weithin zerstört oder überschüttet hätten... Die spätere Erosion hat wohl manches zerstört, aber daneben auch gut erschlossen. Und vor allem fehlt hier auf weite Strecken der Schleier jüngeren Moränenmaterials, welches anderwärts die älteren Ablagerungen überfuhr und als dicke Hülle überlagert, so daß dort die Stellen selten sind, welche dem forschenden Auge einen Einblick in den vollständigen Aufbau gestatten. Die Rißvereinigung, die am

[1a] Penck-Brückner, Die Alpen im Eiszeitalter, 3 Bde. (Leipzig 1901/09).

[2] Barthel Eberl, Die Eiszeitenfolge im nördlichen Alpenvorlande. Ihr Aufbau, ihre Chronologie auf Grund der Aufnahmen im Bereich des Lech- und Illergletschers (427 S.) Augsburg 1930.

weiträumigsten sich entwickelte, bedeutet im Westraum des Gebietes, im Illergletscher, nicht einen weiten Vorstoß, sondern nur einen Höhepunkt in der vertikalen Entwicklung der Moränenaufhäufung, hat also hier wenig zerstört und verdeckt, im östlichen hat sie sich allerdings auch wie sonst am weitesten nach Norden geschoben, dafür aber in ausreichenden Resten, eine Aufschüttungsfolge hinterlassen, die einen hochwillkommenen Einblick in ihren Aufbau gewährt. Und die Würmeiszeit, die im Gebiete des Ammer-, des Isar- und des Inngletschers mehr noch als des Rheingletschers gerade die wichtigsten Aufbauräume der alten Glazialstufen mit ihren Moränen überfuhr und weitgehend verschleierte, hat hier gleichfalls ihren Eisfächer schon in einer Linie halten lassen, die wichtigste Einsichten in älterglaziale Ablagerungen frei ließ. Vor allem war es auch der Umstand, daß die mit erheblichem Gefäll ausgestattete Schmelzwasserabführung durch die ganze Eiszeit hindurch in der Hauptsache sich in den gleichen Rinnen, in der gleichen Richtung bewegte, der sehr viel zur Klarheit des Bildes beiträgt.... Zu alledem ist das Relief der Gegend durch viele Einschnitte, die günstigerweise regelmäßig bis in die tertiäre Unterlage hinabreichen, kräftig herausgearbeitet. Unter den Oberflächenformen wird so auch der Schichtenbau der eiszeitlichen Ablagerungen in einer Vollständigkeit aufgeschlossen, welche die Möglichkeit weitgehender Gliederung bieten« (Eberl, 1-2).

Hatte Penck mit seiner Vierteilung in Günz-, Mindel-, Riß- und Würmeiszeit die Grundlage der Hauptgliederung geschaffen, so konnte nunmehr B. Eberl die drei ersteren und älteren in je zwei, die jüngste oder Würmeiszeit gar in drei Phasen unterteilen, darüber hinaus eine ältere dreiphasige Donaueiszeit nachweisen. Eine weitere Anomalie der Iller-Lech-Platte bilden die an mehreren Orten, besonders am Staufenberg bei Welden, zehn Meter mächtigen Staufenbergschotter. Sie waren Penck nicht entgangen, aber er hatte sie tektonisch, durch Annahme einer Hebung der Staufenbergscholle gedeutet. Eberl hat diese Schotter, sowie die noch älteren Ottobeurer Schotter eingehend auf ihre Zusammensetzung untersucht und kommt zum Ergebnis: in beiden Fällen ist die Herkunft des Materials aus den Alpen nicht zu bezweifeln; neben kalkalpinem Material macht sich auch kristallines ziemlich breit; Tektonik kann nicht im Spiele sein.

Nach Eberl sind also dem tertiären, und zwar miozänen, Untergrund der Iller-Lech-Platte vierzehn verschiedenartige Schotter aufgelagert, die vierzehn Eisvorstößen von verschiedenen Ausmaßen ihre Entstehung verdanken. Die Hypothese der Monoglazialisten: es handle sich im Diluvium nur um eine einheitliche Eiszeit mit schwankenden Eisvorstößen und -rückzügen ohne große Zeitintervalle, ist längst zu Gunsten der Penckschen Gliederung in vier Eiszeiten und drei langdauernde, wärmere Zwischeneiszeiten abgetan. Aber das Sparsamkeitsprinzip der Forschung und menschliche Trägheit sträuben sich mit Recht gegen jede leichtfertige weitere Verkomplizierung; nur Tatsachen können sie zwingen, die vierzehn Eisvorstöße als *vierzehn getrennte Eiszeiten* zu betrachten, *wenn dreizehn trennende Zwischeneiszeiten vollzählig nachzuweisen sind.*

Am überzeugendsten wäre es, wenn dreizehn verschiedene alte Ablagerungen paläobotanischer und paläofaunistischer Art nachzuweisen wären und eine bis ins einzelne gehende Bestimmung des Klimacharakters gestatten. Sehen wir von der zwischen zwei Illerschotter eingebetteten Kohle bei Imberg südöstlich Sonthofen ab, die wohl ein etwas wärmeres Klima als heute zur Voraussetzung hat, so fehlen Unterlagen für diese Art, dreizehn Interglazialia zu beweisen, im Iller-Lech-Tal vorderhand noch gänzlich. »Nimmt man ähnliche Vorkommen in Nachbargebieten zu Hilfe, so kommt man für ein paar weitere Phasen zu dem gleichen Ergebnis, daß das Eis bis an seine äußersten Wurzeln zurückgegangen, ja wohl ganz verschwunden war.« Das letztere ist anzunehmen für die interglaziale Vegetation der Höttinger Breccie, »die in ihrem Florenkomplex auch den Charakter einer besonders günstigen und warmen Klimaphase aufweist«, sowie vermutlich für die Kohle von Großweil und Dürnten. Aber es bedarf noch eingehender Arbeit, bis diese Zeugnisse zwischeneiszeitlicher Pflanzenwelten mit zwischeneiszeitlichen Ablagerungen auf der Iller-Lech-Platte verknüpft werden können (Eberl 351/2).

Einstweilen mußte sich Eberl damit begnügen, erstens die entsprechende Anzahl von Verwitterungsböden nachzuweisen, die ja nur auf eisfreien Oberflächen entstehen können, und zweitens das Ausmaß der Verwitterung der Schotter- wie der Lößdecken, das auf der Niederterrasse der Würm 3 etwa 20 cm, bei den Donauschottern bis zu 350 cm beträgt (Eberl 347/48), als Maßstab für die Dauer der Zwischeneiszeiten zu benutzen. Möglichkeiten, wie Deckenschwund durch Abtragung, ungleiches Verwitterungstempo je nach Feuchtigkeitsgehalt und Wärme zwischeneiszeitlicher Klimaschwankungen, mußten freilich dabei in Anschlag gebracht oder als Fehlerquellen einfach in Kauf genommen werden.

Das Ergebnis aller Arbeiten Eberls bildet ein seinem Werk beigegebenes Diagramm der Ablagerungsserie von sägeblattartigem Aussehen; die vierzehn unterschiedlich großen Sägezähne entsprechen vierzehn Eisvorstößen; die recht verschiedenen Abstände derselben geben die geschätzte Dauer der Zwischeneiszeiten an. So stand es Ende Januar 1924. Das Gliederungsschema der Eiszeiten, im Iller-Lech-Gebiet gewonnen, bewährte sich seitdem erwartungsgemäß zur Lösung manch verworrener Verhältnisse auf dem Gebiet eiszeitlich-alpiner Großgletscher. Aber die Bestätigung dieser geologischen Gliederung der Eiszeiten kam unerwartet bald von ganz anderer Seite.

### 3. Geologie und Astronomie stimmen überein. Chronologie der Eiszeit

Im Oktober des gleichen Jahres 1924 erschien in Berlin das Werk von Köppen-Wegener, Die Klimate der geologischen Vorzeit. W. Köppen bringt darin eine auf Berechnungen von Milankovitsch-Belgrad fußende astronomische Gliederung des Eiszeitalters. Der einem bestimmten Breitengrad der nördlichen Erdhälfte zufallende Betrag an Sonnenwärme ändert sich auf Grund dreier astronomischer Faktoren. Zunächst schwankt die Schiefe der Ekliptik, des Winkels,

den die auf der Erdbahn sich drehend rundlaufende Erde mit der Erdbahn bildet, zwischen 22 und 25 Grad in einer Periode von rund 40000 Jahren; ferner steigt und fällt die Länge des Perihels, des sonnennächsten Standes der Erde, je Sommer infolge der eliptischen Gestalt der Erdbahn in einem Zeitraum von rund 20700 Jahren; endlich bewegt sich die Exzentrizität der Erde zwischen bestimmten Grenzwerten in einer Periode von rund 91800 Jahren. Sooft eine Periode hochgradiger Ekliptik und Exzentrizität zusammenfällt mit höchster sommerlicher Sonnenferne, bedeutet das eine Mindestzufuhr von Sonnenwärme, deren Betrag zum Abschmelzen des im Winter gebildeten Eises nicht mehr ausreicht; im umgekehrten Fall haben wir ein Maximum der Sonnenbestrahlung, das im Gegensatz zu einer Eiszeit, eine Heißzeit bedeutet. Unter der Voraussetzung, die genannten drei astronomischen Faktoren seien konstant, berechnete Milankovitsch eine »Strahlenkurve« für die letzten 650000 Jahre. Sie ergab die gleiche Zahl von neun Klimaminima und -optima, wie sie Eberl für die letzten neun Eiszeiten und die entsprechenden wärmeren Zwischeneiszeiten gefunden hatte. Nun bat Eberl Prof. Milankovitsch, seine Strahlenkurve weiter rückwärts zu berechnen, in der ausgesprochenen Erwartung, sie werde den stratigraphisch erwiesenen weiteren fünf Eiszeiten entsprechend, fünf weitere Strahlungsminima ergeben. »Die liebenswürdige Erfüllung dieser Bitte Ende 1926 ... für den Zeitraum von 650000 bis hinauf zu 1000000 Jahren ergab nun in besonders überraschender Weise auch für diesen Teil der Strahlungskurve eine Phasenfolge, die wieder eine so vollständige Übereinstimmung mit dem stratigraphischen Diagramm bedeutet, nicht nur hinsichtlich der Zahl der Glieder, sondern auch hinsichtlich der Gruppierung, daß von einem Zufall überhaupt keine Rede mehr sein kann« (Eberl 380, vgl. Tabelle 1).

Inzwischen hatte Sörgel (1925) aus der Zahl der Ilmterrassen und darüber hinaus elf kalte Phasen festgestellt, die sich mit Eberls Kalt-Phasen XIV–IV deckten und, was noch bedeutender ist, die Gleichzeitigkeit der Günz-Elbe-, Mindel-Elster-, Riß-Saale-, Würm-Weichsel-Eiszeit bewiesen. Ist eine Reihe naß-kalter Sommer Ursache alpiner, dann auch nordischer Eiszeiten, Ei des Kolumbus! Über weitere, mutmaßliche Gleichzeitigkeiten s. Tabelle 3.

Die erstaunliche Übereinstimmung unabhängig voneinander geführter geologischer und astronomischer Untersuchungen scheint die Voraussetzung relativer Konstanz der zur astronomischen Berechnung benutzten Größen zu bestätigen und uns endlich die langersehnte chronologische Gliederung des Eiszeitalters zu schenken. Von dieser Doppelgliederung sagt K. Keilhack (Hdwb. d. Naturw. Bd. III 1933, 59/96): daß die gegen sie erhobenen, vorgefaßten Meinungen (s. Oberm. 162) den Tatsachen zu weichen haben und bereits großenteils ausgeräumt sind, »daß mit ihr zum wenigsten als mit einer ausgezeichneten Arbeitshypothese operiert werden muß. Legen wir ihr Richtigkeit zu Grunde, so haben wir damit zugleich eine absolute Chronologie für die letzten 800000 Jahre, die die gesamte Dauer der Eiszeit darstellen.«

## Tabelle 1. Zur geologischen und astronomischen Gliederung des diluvialen Erdzeitalters.

| Stratigraphische Gliederung der eiszeitlichen Ablagerungen auf der Iller-Lech-Platte nach Barthel Eberl [3] | | Zeitliche Gliederung nach der Sonnenbestrahlung der Nordhälfte in Jahrtausenden nach Milankovitsch [3] | | |
|---|---|---|---|---|
| | | Dauer: | Klimaminimum vor: | Klimaoptimum vor: |
| Kommende Eiszeit? | | | | |
| «Nach»eiszeit | Wü 3 | 1937— 20 = 22 | | 10 |
| **Beginn des Alluvium, Ende des Diluvium um 20 000 v. Chr.** | | | | |
| XIV. Jüngere Niederterrasse | = Wü 3 | 20— 29 = 9 | 23 | |
| Zwischeneiszeit | = Wü 3—Wü 2 | 29— 66 = 37 | | 14 61 |
| XIII. Mittlere Niederterrasse | = Wü 2 | 66— 76 = 10 | 72 | |
| Zwischeneiszeit | = Wü 2—Wü 1 | 76—110 = 34 | | 84 98 |
| XII. Ältere Niederterrasse | = Wü 1 | 110—121 = 11 | 116 | |
| Zwischeneiszeit | = Wü 1—Ri 2 | 121—183 = 62 | | 129 175 |
| XI. Jüngere Hochterrasse | = Ri 2 | 183—193 = 10 | 188 | |
| Zwischeneiszeit | = Ri 2 — Ri 1 | 193—225 = 32 | | 200 220 |
| X. Ältere Hochterrasse | = Ri 1 | 225—237 = 12 | 231 | 249 294 333 |
| Groß-Zwischeneiszeit | = Ri 1 — Mi 2 | 237—430 =193 | | [370 419 |
| IX. Jüngere Altterrasse | = Mi 2 | 430—439 = 9 | 435 | |
| Zwischeneiszeit | = Mi 2 — Mi 1 | 439—472 = 33 | | 446 460 |
| VIII. Ältere Altterrasse | = Mi 1 | 472—480 = 8 | 476 | |
| Zwischeneiszeit | = Mi 1 — Gü 2 | 480—547 = 67 | | 487 505 538 |
| VII. Jüngere Deckterrasse | = Gü 2 | 547—553 = 6 | 550 | |
| Zwischeneiszeit | = Gü 2—Gü 1 | 553—587 = 34 | | 559 581 |
| VI. Ältere Deckterrasse | = Gü 1 | 587—595 = 8 | 591 | |
| Zwischeneiszeit | = Gü 1—Do 3 | 595—682 = 87 | | 653 |
| **Beginn des Diluvium, Ende des Tertiär um 600 000 v. Chr.?** | | | | |
| V. Jüngere Donauterrasse | = Do 3 | 682—683 = 1 | 683 | |
| Zwischeneiszeit | = Do 3—Do 3 | 683—717 = 34 | | 693 |
| IV. Mittlere Donauterrasse | = Do 2 | 717—721 = 4 | 719 | 730 |
| Zwischeneiszeit | = Do 2—Do 1 | 721—759 = 38 | | |
| III. Ältere Donauterrasse | = Do 1 | 759—763 = 4 | 761 | |
| Zwischeneiszeit | = Do 1—St | 763—832 = 69 | | 824 |
| **Beginn des Diluvium, Ende des Tertiär um 800 000 v. Chr.?** | | | | |
| II. Staufenbergschotter | = St | 832—838 = 6 | 835 | |
| Zwischen(eis)zeit | = St — Ot | 838—925 = 69 | | 845 |
| I. Ottobeurer Schotter | = Ot | 925—930 = 5 | 928 | |
| Zwischen(eis)zeit | = Ot — Mioz | 930-1002 = 72 | | 939 |
| **Miozäner Untergrund: Flinzstein und -mergel = Süßwasserablagerungen.** | | | | |

[3] Barthel Eberl a. a. O. S. 414 u. 402.

Tabelle 2. Ältere Eiszeiten sind geologisch festgestellt u. a.[4]

im Tertiär: Eozän der Alpen, Brit.-Kolumbien, Kolorado usw.,
in der Kreidezeit: Kalifornien, Südaustralien, Zentralafrika,
im Permo-Karbon: Alaska, Nordamerika, Natal, Madagaskar, Australien,
im Unter-Devon: Schottland, Nordamerika, Kapstadt,
im Silur: Schottland, Norwegen, Alaska,
im Kambrium: Norwegen, China, Südaustralien, Südafrika,
im Huron: Irland, Finnland, Kanada, Wyoming und Utah, Australien,
im Archaikum: Kanada, Indien.

Tabelle 3. Mutmaßliche Gleichzeitigkeiten in Jahrtausenden[5]:

| Klimaminima vor | 591 | 550 | 476 | 435 | 231 | 188 | 116 | 72 | 23 | 15 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Eiszeiten der Alpen: | VI | VII | VIII | IX | X | IX | XII | XIII | XIV | XIV a |
| | Günz | | Mindel | | Riß | | Würm | | | Bühlstadium |
| Eiszeiten N.-Deutschl.: | Elbe | | Elster | | Saale | | Weichsel | | | Daniglazial? |
| Regenzeit. O.-Afrikas: | | | | | 5 | 4 | 3 | 2 | 1 | |
| Regenzeit. Kleinasiens: | | | | | | | A | B | C | |

Zentralasien: 3 Eiszeiten im Altai nachgewiesen (Oberm. 159).

Ja, aber wenn die veränderlichen Größen der Ekliptikschiefe, der Länge des Sonnenabstandes und der Exzentrizität der Erdbahn veränderliche Dauergrößen sind, dann müssen wir ja seit dem letzten Klimaoptimum (v. 10000 J.) auf bestem Wege zu einem neuen Minimum oder Optimum sein, was wir im voraus berechnen, aber nicht mehr erleben können, dann müssen in Erdschichten der Vergangenheit der Zerstörung durch die Erosion wenigstens Spuren von Eiszeiten wie Gletscherschliffe u. ä. in genügender Anzahl entgangen und zu finden sein. Das ist in der Tat der Fall, wie Tabelle 2 zeigt, die auf Vollständigkeit keinen Anspruch erhebt.

Im Alttertiär hatten wir jedenfalls tropische und subtropische Klimaperioden mit jährlichem Wechsel von Trocken- und Regenzeiten. Das bezeugen uns u. a. die eozänen, oligozänen und miozänen Braunkohlenlager, insbesondere die herrlich erhaltene, rund 150000 »Varven« umfassende eozäne Flora und Fauna des Geiseltales (das Geiseltal-Museum in Halle!). Das Alt- und Mitteltertiär sah eine imposante Entfaltung moderner Gruppen des Pflanzen- und Tierreiches, namentlich der Säugerwelt bis herauf zu den Menschenaffen. Da sich aber gegen Ende des Tertiär, im Pliozän, das Klima beachtlich verschlechterte, steht seine Abgrenzung vom Quartär (Pleistozän) erneut zur Sprache.

Ältere Geologen, Paläontologen und Vorgeschichtler, gewohnt mit dem Penckschen Schema von vier Eiszeiten und drei Zwischeneiszeiten zu rechnen, mögen in Zukunft geneigt sein, dessen weitere Untergliederung in neun kalte Phasen anzunehmen und den Beginn des Quartär, das Ende des Tertiär um 600000 v. Chr. anzusetzen und sowohl die Donaueiszeiten wie die noch älteren Schotter zwischen den diluvialen Ablagerungen und dem miozänen Untergrund als die bislang vermißten Ablagerungen des Pliozän anzusehen.

---

[4] K. Keilhack im Handwörterbuch der Naturwissenschaften Bd. 3 (1933) S. 93 ff.

[5] Nach verschiedenen Gewährsmännern.

Anders Eberl (316). Er beruft sich darauf, daß die Schotter der Donauterrassen »diluviale« Schnecken einschließen, den gleichen fluvio-glazialen Charakter tragen wie die nächst jüngeren diluvialen Schotter und daher dem Diluvium zuzurechnen seien; schon bei den Staufenbergschottern sei glazialer Charakter fraglich, die Ottobeurer Schotter sicher nur fluvialer Herkunft. Dieser Beweis ist nicht schlüssig. Kamen die älteren Eisvorstöße nicht über die Alpentore hinaus, dann konnten ihre Schottermassen auf der Iller-Lech-Platte nur fluviatil ausgebreitet werden. Nur beachtliche Unterschiede der Floren und Faunen können die Frage entscheiden, ob man die Grenze zwischen Quartär und Tertiär um 600000 oder um 800000 Jahre legen soll. Da das biologische Beweismaterial einstweilen noch aussteht, muß die Frage vorderhand offenbleiben. Je nachdem die Verständigung ausfällt, wird sich eine Zwei- oder Dreiteilung des Diluvium empfehlen; im ersteren Falle in ein Alt- und Jung-Diluvium von je rund 400000 Jahren, im zweiten Fall in ein unteres Alt-Diluvium von 600000 bis 400000, in ein Mittel-Diluvium von 400000 bis 237000 und in ein oberes Jung-Diluvium von 237000 bis 20000 v. Chr.

Wenn wir es als erwiesene Tatsache hinnehmen, daß die klassischen vier Eiszeiten des Gesamtdiluvium auf neun bzw. zwölf, die Zahl der Zwischeneiszeiten von drei auf acht bzw. elf erhöht wurden, stehen für die Einordnung menschlicher Kulturen und fossiler Überreste eine vermehrte Anzahl von Klimaeinkerbungen zur Verfügung. Die Anthropologie, Paläontologie und Prähistorie arbeiteten in ihrem älteren Schrifttum notwendig, im jüngeren leider noch mit dem summarischen Schema von vier Eiszeiten und drei Zwischeneiszeiten. Alle diesbezüglichen Angaben bedürfen dringend und in jedem Einzelfall an Hand der neuen Gliederung des Eiszeitalters von Eberl-Milankovitsch einer neuen Überprüfung. Diese Arbeit ist noch nicht geleistet. Es bleibt daher dem Leser überlassen, alle weiteren Angaben an Hand der Tabelle 1 auf ihre Höchst- und Mindestgeltung zu prüfen, einzig geleitet vom methodischen Sparsamkeitsprinzip: frühmenschliche Funde dürfen nicht weiter als notwendig zurückdatiert werden.

### 4. Die Anthropologie zum Alter der Menschheit[6]

»Das erste wissenschaftlich gesicherte Auftreten des Menschen fällt nach dem Stande unseres derzeitigen Wissens, in das Eiszeitalter« oder Pleistozän (Oberm. 153). Alle Angaben für tertiäre Menschen, Rutots Eolithen-Menschen des Miozän von Puy-Courny, des Oligozän von Thenay, Osborns oligozäne Wurzel der Menschheit sind so unbewiesen wie Dacqués eigenartige Ansicht vom Konservativstamm des Menschen; nach ihm soll der Mensch als Mensch so alt sein wie die Schöpfung, aber erst nach unzähligen mißglückten Versuchen zu der Formentracht emporgestiegen sein, in der er uns als Mensch kenntlich wurde. Dacqué steht mit seiner Ansicht allein. Nicht die Körperform, sondern

[6] H. Obermaier, Geschichte der Menschheit (Freiburg 1931).

Vernunftbegabung kennzeichnet ein Körperwesen als Menschen, als Homo sapiens.

Wir schlugen vor (s. diese Zeitschr. 1937, 52) hinsichtlich der Körperform die drei Stufen der Vor-Neandertaler, Neandertaler, Nach-Neandertaler zu unterscheiden. Man möchte diesen Vorschlag zwar annehmen, aber ohne als sicher hinzustellen, »daß die gesamte Entwicklung der Menschheit durch diese (zweite) Stufe hindurchgegangen ist«. Ich frage: Kann denn ein Kind zur Wuchsform des Mannes heranreifen und dabei die Jünglingsstufe umgehen? Konnte die Menschheit von der ersten zur dritten Stufe gelangen und die vermittelnde zweite überspringen? Das widerspricht der Logik und und den Tatsachen.

Die Wissenschaft nennt die erste Stufe Anthropus. Zu ihr rechnen Pithecanthropus erectus (Java), Sinanthropus pekinensis, Javanthropus soloensis (Java), Protanthropus heidelbergensis und vielleicht Eoanthropus Dawsoni (England)[7]. Kennzeichen dieser ältesten bislang bekannten Stufe sind: flachgewölbter, langer Schädel; ein einheitlicher mächtiger Überaugen-Knochenschirm; scharf abgeknicktes, flaches Hinterhaupt als Ansatzfläche breiter, massiver Nackenmuskulatur; wenig zentriertes Hinterhauptsloch; größte Schädelbreite an der Basis, Hirnmasse rund 1025 ccm; langer, besonders im männlichen Geschlecht wuchtiger, stark bezahnter Kiefer mit hochgradigem Negativ-Kinn.

Die zweite Formstufe des Neandertal-Kreises zeigt die gleichen Merkmale meist in bedeutend abgeschwächter Form: insbesondere höhere Stirn, gewölbteren Schädel, gerundetere Hinterhauptsschuppen, zentralere Lage des Hinterhauptsloches, schwächere Nackenmuskulatur, Hirnmasse rund 1425 ccm, schwächere, kleinere Zähne, leichtere Unterkiefer, noch fehlendes oder angebahntes Positiv-Kinn. Hierher gehören zahlreiche Funde des typischen Neandertalers in Europa, Asien, Afrika, Vertreter des Homo neandertalensis i. e. S., aber auch fortschrittlichere Formen des Homo neandertalensis i. w. S., wie der Homo steinheimensis, palaestinensis der Tabun-Höhle im Wadi el Mughara südlich Haifa (1934/36), aus Muharet el Suhûl (1933), der Homo njarassensis aus Ostafrika (1934/36), aus Südafrika der Homo capensis, helmei und von Florisbad, letzterer dem Steinheimer völlig formgleich, aus Australien Funde von Wellington und Cohuna. Alle diese u. a. Neandertaler i. w. S. sind teils gleichaltrig, teils unzweifelhaft älter als anscheinend die Mehrzahl der typischen Neandertaler Europas und trotzdem fortschrittlicher, weil ihre Schädelmasse und ihre Entwicklungsrichtung hinzielen auf

die dritte Formstufe des Homo sapiens (besser: recens). Sie beginnt mit den »fossilen« Altrassen, z. B. den fünf Schädeln der Kafze-Höhle bei Nazareth (1934), die bereits »jeden Gedanken an (Neandertal-) Urmenschen von vornherein ausschließen« (Weinert 1936), den Cro-Magnon- und Löß-Menschen (von Aurignac, Brünn usw.) als Wurzelform heute lebender Europäer. Die Altrassen führen aufwärts zu den etwa 30 rezenten Rassen der Gegenwart, die

[7] Frühmenschlichen Funden der deutschen Ostafrika-Expedition (1935) von Kohl-Larsen gibt H. Weinert (Okt. 1937) den Namen Afrikanthropus.

aber keineswegs alle gleich fortschrittlich entwickelt sind. Pygmäen, Buschmann, Australier u. a. überlebende Primitive sind in manchen Merkmalen den »fossilen« Altrassen gleichzusetzen, ja der Australier bewahrte Anklänge an die Neandertalphase.

Aus der theoretisch notwendig noch einheitlichen Urmenschheit (s. diese Zeitschr. 1935, 187 u. 1937, 52) hat sich unter fortgesetzter Abspaltung von Rassen und i. g. S. gleichsinniger Weiterentwicklung die Menschheit von heute ergeben. Mag das Entwicklungstempo bald beschleunigt, bald gehemmt gewesen sein, im Ganzen war es sicher schneckenhaft langsam. Wir wissen ja experimentell um die Zähigkeit der Erbmassen und beobachten, auch in der Vergangenheit, eine relativ, in kurzen Zeiträumen fast absolut erscheinende Konstanz der Arten und Rassen. Zu zahlenmäßigen Angaben kommt die Anthropologie erst durch das geologisch-astronomisch errechnete Alter der Fundschichten.

Ein Mensch der dritten Formstufe, die Altrasse der hochwüchsigen, zartgliedrigen Altrasse des Lößmenschen siedelte, vermutlich von Osten kommend, in der Wachau Nieder-Österreichs in der »letzten« Zwischeneiszeit, erlebte »die« Würmeiszeit; ihr unmittelbar nachfolgende Löß-Staubstürme bedeckten seine Lager und zwangen ihn zur Flucht (Forsch. u. Fortschr. 1937, Nr. 16). Gemessen am Alter der Fundstätten und den gleichwohl geringfügigen morphologischen Unterschieden zwischen dem Lößmenschen und dem heutigen Europäer nordischer Rasse und dem vergleichsweise enormen Formenabstand des Löß- vom Pekingmenschen, rechnet der Anthropologe mit einem enormen Alter des letzteren. Der Altrasse von Cro Magnon gibt E. Fischer (Naturw. 1936, 381) ein Alter von 90 bis 100000 Jahren.

Der europäische Neandertaler i. e. S. entschwindet unsern Augen erst kurz vor dem Höchststand »der« Würmeiszeit; gewisse Anklänge an ihn, wie keinen einheitlichen Bogen mehr bildende Übergangswülste, zeigen der neue Schädel von Hengelo aus dem 2. Interstadium der letzten Eiszeit (K. Akad. Wetensch. Proc. vol. 39, I, 1936), vereinzelte unter uns lebende Menschen und besonders der i. g. S. entwicklungsgehemmte Australier.

Zu den europäischen Neandertalern i. w. S. gehören der Urmensch von Steinheim a. d. Murr (1933). Er ist nach (?) dem Heidelberger der bei weitem älteste bekannte Europäer, gleich jenem noch ein Zeitgenosse des Wald- oder Altelefanten. Der Steinheimer lebt in der »letzten« Zwischeneiszeit (gemeint ist Wü 1-Ri 2); das »vorletzte« (Ri-Mi) Interglazial kommt nicht mehr in Frage (Forsch. u. Fortschr. 1936. Nr. 28). Bei der klaren Scheidung der Fundschicht mit einer erdrückenden Zahl wärmebedürftiger Begleittiere von einer übergelagerten Schicht eiszeitlicher Tiere kann für den Urmenschen von Steinheim eine Eiszeit (Ri1 oder Ri2) gar nicht in Erwägung gezogen werden; darüber ist man sich völlig eins, aber auch darüber: der Steinheimer steht der Form nach bereits zwischen dem typischen (jüngeren) Neandertaler und dem Europäer von heute. So habe ich den Schädel bereits vier Wochen nach seiner Entdeckung Dr. Berckhemer gegenüber bewertet, und dabei ist es nach allen Einzeluntersuchungen und vielen

Kongreß-Diskussionen geblieben. Der Steinheimer hätte also frühestens um 200 000 (Ri 2–Ri 1), spätestens um 100 000 (Wü 2–Wü 1) gelebt; s. Tabelle 1. Keith, Weinert u. a. hervorragende Kenner nennen ihn einen echten Ur-Europäer, den Menschen von Florisbad einen Ur-Buschmann, den von Ngandong einen Ur-Australier (Zeitschr. f. Rassenk. 1936, Bd. 4, 320). Sind diese Formverwandten gleichen Alters mit dem Urmenschen von Steinheim, dann hätten wir um 100 oder 200 000 v. Chr. bereits drei Äste des menschlichen Stammbaumes unterschieden, deren Vertreter aber noch der zweiten Formstufe des Neandertal-Kreises angehören.

Wie alt mögen dann die Menschen der ersten Formstufe sein? Bei weitem am besten sind wir über den Sinanthropus von Chou Kou Tien bei Peking unterrichtet. Bevor in seiner Wohnhöhle massenhaft primitive Knochen-Steinwerkzeuge und Asche nachgewiesen wurden, hegte Obermaier (1931, 253) noch gelinde Zweifel an der Bewertung des Sinanthropus als vernunftbegabten Menschen und deutete den formverwandten Pithecanthropus von Java noch rundweg als einen Großaffen. Im November 1936 hatte der jetzige Leiter der Ausgrabungen, Franz Weidenreich, das unerhörte Glück, gleich auf einmal die Peking-Schädel IV–VI zu finden, von denen er den VI. sofort beschrieb, weil seine Form sich mit der des Pithecanthropus weitgehend deckt, wenn er diesen auch an Größe etwas übertrifft. Schon vorher, im Aprilheft der Süddeutschen Monatshefte (33. Jg. 1936, 386) gab Weinert die heute wohl einstimmige Ansicht der Anthropologen wieder: der Sinanthropus-Schädel I entspricht dem Pithecanthropus; der Schädel II ist dem I. ähnlich, etwas größer, gewölbter, fortschrittlicher als Pithecanthropus und dem europäischen Neandertaler angenähert. »Die Lücke, die früher zwischen dem Pithecanthropus und den Neandertalern klaffte, ist durch die beiden (ersten) Pekingfunde ausgefüllt.« Letzten Endes bleibt es Sache der Übereinkunft, bis wohin man die Stufe des Vor-Neandertalers (Anthropus-Formen) reichen, den Neandertal-Kreis (Homo-primigenius-Formen) angefangen und in die Nach-Neandertaler-Stufe (Homo sapiens) übergehen lassen will. Aber »wir müssen damit rechnen, daß die Entwicklung vom Pithecanthropus-Stadium bis zur Neandertal-Form wesentlich länger gedauert hat als die letzte Umwandlung vom Neandertaler zum Homo sapiens«. Betrug die zweite Etappe 100 000 oder 200 000 Jahre, die erste, wesentlich längere« auch „nur« 150–250 000 Jahre, so führt die anthropologische Betrachtung bis in das Riß 1-Riß 2-Interglazial oder in das große Riß-Mindel-Interglazial zurück, die nach Eberl-Milankovitsch von 225- bis 193 000 bzw. 430- bis 237 000 v. Chr. dauerten. In der Tat rechnen die Anthropologen mit so hohen Alterszahlen, z. B. E. v. Eickstedt (1934, 258) schätzt den Heidelberger auf 250 000 Jahre und setzt ihn in das warme Riß-Mindel-Interglazial. Ähnlich die Paläontologen und Prähistoriker.

### 5. Die Paläontologie zum Alter der Menschheit

Überreste wärmeliebender, wärmescheuer, gemäßigtes Klima liebender Organismen, in gleichen Schichten mit versteinerten Überresten des Menschen eingebettet,

sind geologisch gleichaltrig mit diesen, wenn nachträgliche Bestattung des Menschen in älteren Schichten oder Vermengung verschiedenaltriger Horizonte, etwa durch Eis- oder Wassergewalt, ausgeschlossen sind. Dann darf aus den unterschiedlichen klimatischen Ansprüchen auf ein entsprechendes Klima in der betreffenden Gegend, aber noch nicht auf eine allgemeine Eis-, Heiß- oder Übergangszeit geschlossen werden; denn so gut wie heute, konnten Unterschiede im klimatisch bedingten Gepräge der Floren und Faunen zur gleichen Zeit in verschiedenen Räumen nebeneinander bestehen. Erst durch den Wechsel der Floren und Faunen am gleichen Ort, in ungestörten, genügend mächtigen Schichten ist Altersfolge und Klimawechsel ohne weiteres erkennbar.

Und noch ein zweites ist zu beachten. Altertümliche Pflanzen und Tiere, die sicher oder vermutlich Wurzelformen »jüngerer« Arten sind, können in entwicklungsgehemmten Einzelstücken oder Verbänden noch lange neben und selbst unter fortschrittlicheren Stammgenossen leben. Aber je mehr der Gesamtcharakter einer Organismenwelt absticht von der uns heute vertrauten, je mehr die Zahl der altertümlichen Elemente zunimmt, um so unbedenklicher darf auch der kritisch eingestellte Forscher auf ein zunehmend höheres Alter der Fundschichten schließen. Diese Voraussetzungen einer fauunistischen Altersbestimmung fossiler Menschenfunde sind »von mehreren hundert Fundorten unbestreitbar« erfüllt (Oberm. 175).

Noch niemand und nichts hatte vor ihren Entdeckern, den Jesuiten E. Licent und P. Teilhard de Chardin, die Lagerstätten altsteinzeitlicher Menschen in Nord-China gestört, die im Becken des Choeitong-keou von 15–20 m mächtigen Lößstaubmassen, in der Schlucht des Sjara-osso-gol, eines Nebenflusses des Hoang-ho, von 55 m hohen Sand- und Seeablagerungen überdeckt waren; weitere Fundplätze birgt der »Große Löß« im Süden der Ordos-Schlinge des Hoang-ho, der ebenda bis zu 150 m Höhe erreichen kann. »In ungleich fernere Zeiten als die Relikte der Ordos-Schlinge« führen die Pekinger Frühmenschenfunde zurück (Oberm. 253), deren Kulturschichten längst durch mineralische Bindemittel der Sickerwässer in festem Travertingestein fixiert und konserviert sind, wie auch z. B. die Funde von Weimar, Ehringsdorf, Heidelberg (24,10 m), Saccopastore usw.

Fremdartig wie die menschlichen Frühformen selbst mutet uns auch ihre Begleitfauna an: Stegodon, Mastodon, Altelefant und andere Arten dieses Stammes, das in Europa im Tertiär erloschene Dinotherium (Oldoway), der Säbeltiger (Ordos in China, Heidelberg), längst verschwundene, teils abgewandelt fortlebende Nashörner, Wildrinder, Hirsche und viele andere, »in ihrer großen Mehrheit entweder völlig erloschene oder doch seitdem abgewanderte Arten« (Oberm. 253). Auf 50% schätzt H. Reck die »ausgestorbenen« Tierarten der Kultur-Schicht-Oldowan in Ostafrika. Hier wie am Nihowan-See in China jagte der Urmensch das noch dreihufige Urpferd neben bereits einhufigen Wildpferden. Und was sagt die Geologie zum Alter solcher Fundschichten?

Über das Alter des Pekingmenschen schrieb Obermaier 1931 (253/54): »Die gleichaltrige Fauna schließt ein pliozänes Alter aus und weist auf älteres oder

mittleres Quartär, also annähernd (auf) die Zeit des Eoanthropus von Piltdown (England) bzw. des Pithecanthropus von Java (bei Trinil)... Es ist nicht ausgeschlossen, daß der wichtige Großaffe (?, s. oben) von Trinil ein Zeitgenosse des Heidelberger Frühmenschen war.« Heute scheint nur noch das ältere Quartär in Frage zu kommen. Eugen Fischer schreibt: »Die Geologie des Fundortes wurde fachmännisch genau festgelegt; es sind allerälteste Schichten, hart über dem Tertiär ‚unterstes Pleistozän oder Polyzän' (Pei) nach zahllosen, gut bestimmten Tierknochen« (Hndwb. d. Naturw. Bd. IV [1934] 512); Sinanthropus hat im allerfrühesten Diluvium gelebt, sicher nicht später (Menschl. Erblehre Bd. I [1936] 252). Dr. W. C. Pei, der selbst amtlich an den Ausgrabungen hervorragenden Anteil hat, schreibt soeben: »Nach dem Miozän unterscheidet man in Nordchina fünf aufeinanderfolgende Stufen: Unterpliozän oder Pontian, Mittelpliozän, Oberpliozän oder Villafranchian (auch Sanmenian), Altdiluvium oder Komplex von Choukoutien und Jungdiluvium oder Lößzeit... Das Alter des Sinanthropus ist durch die Begleitfauna festgelegt. Man hat die Tierwelt des Pliozäns und Diluviums in Nordchina gut untersucht und so eine Folge verschiedener Faunen feststellen können. Das Villafranchian (Oberpliozän) ist gekennzeichnet durch das große Hipparion (Hipparion sinensis), ein großes Pferd (Equus sanmensiensis) und Hirsche (Cervus) mit glattem Geweih. Die altdiluviale Fauna von Choukoutien besteht aus drei verschiedenen Elementen: 1. Gruppe, aus dem Oberpliozän hereinreichend: Equus sanmensiensis, Machairodus, Canis sinensis. 2. Gruppe, für das Altdiluvium bezeichnend: Chinesischer Riesenhirsch (Sinomegaceros), Elephas namadicus = Elephas antiquus (Ur- oder Waldelefant), Rhinoceros Merckl. 3. Gruppe, mit Arten den heutigen ähnlich: Nager, Fledermäuse, Insektenfresser... Die Fauna, die den Sinanthropus begleitet, besteht aus den drei oben erwähnten Gruppen. In Europa zeigen aber die Faunen von Mauer, Val d'Arno und Cromer-Forestbed die gleichen drei Gruppen wie die Choukoutien-Tiergesellschaft. Daraus schließe ich auf die Gleichaltrigkeit des Sinanthropus mit dem Homo heidelbergensis. Die Steinheimer Fauna dagegen besteht nur aus zwei Gruppen der Choukoutien-Tiergesellschaft; die alten Formen fehlen. Deshalb ist der Steinheimer Mensch jünger als die Sinanthropusformen« (Zeitschr. Aus der Heimat, 50. Jg., Heft 9, Stuttgart 1937, 226–230). Der Tübinger Paläontologe Fr. v. Huene (Weg und Werk Gottes in Natur und Bibel, Marburg 1937, 41) schreibt »Sinanthropus und Pithecanthropus sind älter als die Vereisung Europas, also zwischen 800 und 650 Jahrtausenden«, je nachdem wir die Grenze zwischen Tertiär und Diluvium zu bestimmen haben. Auf jeden Fall verlangt die Tierwelt von Peking ein warmes Klima und eine Steppen-Waldlandschaft (Weidenreich briefl.). Nicht Vorurteile von Fachleuten oder Laien werden das letzte Wort sprechen, sondern vertiefte fachwissenschaftliche Forschung und Anerkennung oder Widerlegung des Gliederungsschemas von Eberl-Milankovitsch.

### 6. Die Archäologie zum Alter des Menschen

Die Kindheitsgeschichte unseres Geschlechtes, sagt Obermaier (172) »wird eröffnet durch das Steinzeitalter. Während das Neolithikum (Zeit des geschliffenen Steines) sich bereits in der geologischen Gegenwart abspielte (n. Eberl ab 20000 v. Chr.), reiht sich das wesentlich verschiedene Paläolithikum, das man auch unter dem Namen »ältere Steinzeit« oder »Zeit des behauenen Steines« zusammenfaßt, in das Eiszeitalter ein. Es war dies eine lange Periode nomadisierender Jäger- und Sammelwirtschaft, ohne Viehzucht und Ackerbau, ohne Kenntnis der Töpferei und der Kunst des Steinschliffes und selbstverständlich ohne jede Nutzbarmachung der Metalle. »Unbeschadet der Unterschiede der Floren und Faunen in klimatisch verschiedenen Gegenden findet Obermaier das Paläolithikum überraschend gleichartig in Südwesteuropa, Nordafrika, Ägypten, Arabien, Vorderasien und Indien[8] entwickelt, was »ohne innere unmittelbare Zusammenhänge« »eines riesigen Urkulturkreises« unbegreiflich wäre (252; vgl. aber Forsch. u. Fortschr. 1937, 265). Die Stein-Knochenwerkzeuge von Choukoutien sind so primitiv, daß sie sich mit keiner bisher bekannten Werkzeugstufe vergleichen lassen (Pei Sept. 1937); wir schlagen für diese Frühstufe den Namen Oslithikum vor, das dem Alt-Paläolithikum vorzuordnen ist.

Ein Prähistoriker von gleichem Weltruf wie Obermaier ist Abbé H. Breuil, Professor am Pariser Institut der Paläontologie. Sein neues Gliederungsschema der Kulturphasen, ebenfalls noch verquickt mit dem Schema der »vier« Eiszeiten, legt die älteste Stufe des Alt-Paläolithikums, das Ipswichien, in die Günz-Eiszeit, erst die dritte Stufe, das Clactonien, in die Mindel-Riß-Zwischeneiszeit. Dahin gehören nach Grahmann (Forsch. u. Fortschr. 1937; Nr. 22) »die ältesten in einwandfreier Lagerung gefundenen Steinartefakte Deutschlands« aus den Schmelzwasserschottern von Markkleeberg und den Nachbarorten Cröbern und Zehmen, sowie die Funde von Wangen, während die berühmten Steinwerkzeuge von Hundisburg in den Beginn der Saale-Rißeiszeit gestellt werden.

Ein allgemein gültiges Gliederungsschema der Alt- und Jungsteinzeit glaubt Obermaier »auf dem von uns in fünfjähriger Grabung erschlossenen vollständigen Fundplatz Europas, der Castillohöhle (Provinz Santander) in Nordspanien gefunden zu haben. Die lückenlose Folge der Schichten fast aller Kulturphasen erlaubt deren Einordnung in den erdgeschichtlichen Zeitrahmen auf Grund wiederholten Wechsels von Kalt- und Warmfaunen. Demnach stellt er, i. S. der vier Eiszeiten von Penck, das Prächelléen in »die vorletzte«, das Chelléen« in die letzte Zwischeneiszeit«, das Acheuléen an »das Ende«, das Moustérien an »den Beginn der letzten Eiszeit«. Es folgt das Jungpaläolithikum mit Aurignacien und Solutréen im »Hochstande«, das Magdalénien am »Ende der letzten Eiszeit«, so daß Azilien und Tardenoisien den »Übergang zur geologischen Gegenwart« bilden, in der sich bereits frühgeschichtlich faßbar, das Neolithikum und die Metallzeiten abspielen. »Das entwicklungsträge Altpaläolithikum reicht also ... von der vorletzten Zwischeneiszeit bis nahe an den Höhepunkt der letzten Eiszeit; das

[8] Auch in Nordamerika? (s. Zeitschr. für Rassenkunde 3. Bd. [1936] S. 336).

sich ungleich rascher entwickelnde Jungpaläolithikum von diesem bis an den endgültigen Ausgang des Eiszeitalters« (174). Obermaier schätzt die Gesamtdauer der »vier« Eiszeiten auf mindestens 500–600 000 Jahre (176). (Eberl-Milankovitsch berechnen 682–595 000.) Aber er möchte keinen einzigen frühmenschlichen Fund über das große warme Riß-Mindel-Interglazial (430–237 000 Jahre) zurückdatieren (174); selbst die ältesten aller Funde, die von Peking, Trinil und Heidelberg, möchte er lieber der Mitte, als der unteren Hälfte des Quartär zurechnen (254). So Obermaier noch 1931. Aber der jetzige Leiter der Ausgrabungen Franz Weidenreich schreibt in der Times, nach wörtlicher Übersetzung in der Germania (Nr. 93, 1937): »Da der Sinanthropus bereits im frühen Pleistozän lebte, ... ist der wirkliche Anfang der Geschichte menschlicher Kultur mit unumstößlicher Gewißheit viel früher anzusetzen, als wir bisher angenommen haben.«

### 7. Ein Schlußgedanke.

Uns Kulturvölkern eines technisch rasend fortschreitenden Zeitalters, in dem alle Bereiche des Lebens einer lawinenhaft anwachsenden Rationalisierung verfallen, erscheint Paul Schebesta S. V. D., der beste Kenner der Pygmäen Afrikas und Asiens, wie ein Märchenerzähler. Diese Zwerge stehen im Wuchs noch unter anderthalb Meter und sind doch keine Kümmerformen (s. diese Zeitschr. 1937, 52); ihre Wirtschaft ist die des Ur-Wildbeutertums: nicht an Zeit und Ort, noch an strenge Methoden gebunden suchen sie täglich ihre Nahrung, bescheiden sich mit dem Gefundenen und teilen es redlich untereinander, verzichten auf Aussaat und Erntevorräte, zufrieden in ihrer völligen Abhängigkeit vom Sammel- und Jagdglück und von den Launen der Natur. Auch physisch und kulturell sind sie rechte Kinder, leben sorglos in den Tag, sind unbeständig, flatterhaft, zeigen kindlichen Frohsinn und Übermut; ihre Sitten sind roh, aber rein; sie leben in Einehe, sind kinderlieb und gehen auf im Sippenverband. Ihr Geist ist frisch, beweglich, unverbraucht und dennoch bleiben diese fremdenscheuen Kinder des Waldes, rings von wuchsförmig und kulturell fortgeschrittenen Völkern umgeben, auf dem Kindheitsstadium der Menschheit stehen (s. Anthropos 31. Bd. 1936, 659). Gerade das macht nachdenklich. Es liegen große Rätsel hinter der geologisch, paläontologisch und prähistorisch immer überzeugender beglaubigten Tatsache: alle Kulturvölker, die seit 20 000 Jahren kamen und gingen, standen bis vor 20 000 Jahren und weit darüber zurück auf einer ähnlichen Urstufe der Kultur; wie weit darüber zurück, läßt sich heute noch nicht eindeutig entscheiden. Die Sternenkunde hat unsern Fernblick in räumlicher Hinsicht immer weiter gedehnt; wird die Vorgeschichte uns zeitliches Fernsehen lehren? Der Schöpfungsmorgen schiebt sich wenigstens um so viele hundert Millionen Jahre von uns weg, als die Lichtdepeschen fernster Sternenwelten brauchten, um zu uns zu kommen; schiebt sich das Alter der Menschheit um Hunderttausende von Jahren hinaus, je besser wir in den Schichten der Erde wie in einem Geschichtswerk lesen lernen?

# Die Wandlungen eines Soldaten: Ernst Pschari / Der Centurio

Von Franz Hillig S. J.

Die Tür geht auf, und in den Kreis der müden Literaten tritt – der Soldat. Mit der Klarheit des frischen Morgens, mit der Tatkraft männlichen Willens und mit dem Ernst der verjüngten Wirklichkeit. So ist die Begegnung mit Ernest Pschari, dem Centurio. Aber sie ist auch noch anders. Denn wenn er sich in den Hauptmann Maxence verkleidet, dann meint Pschari damit den Centurio des Evangeliums. Jenen römischen Hauptmann, der in seiner schlichten, geraden Soldatenart den Weg zum Glauben findet, der allerdings zugleich auch die antike, lateinische Prägung des Soldaten und seiner virtus darstellt. Beides ist gemeint, wenn Pschari sich dem Centurio vergleicht. Er ist der lateinische Hauptmann. Und das Ziel seines Wüstenrittes ist niemand anders als der Herr.

Wenn sein Bekenntnisbuch »Le Voyage du Centurion« unter dem Titel »Der Wüstenritt des Hauptmanns« nun dem deutschen Leser zugänglich gemacht ist, dann ist das zum mindesten eine willkommene Ergänzung der vorliegenden Übersetzungen katholischer französischer Literatur[1]. Es ist ja nicht völlig unbegründet, wenn Karl-Heinz Bremer unlängst der Feststellung, die tiefste und beste Romankunst finde man heute in Frankreich bei den katholischen Schriftstellern, hinzufügt: »Es liegt etwas Jansenistisches in dieser ganzen kämpferischen Schwere, es fehlt in vielen Fällen ein freies, freudiges Lebensgefühl ... wir vermissen das zukunftstürmende Ethos.«[2] Man darf eben nicht nur immer an Mauriac und Bernanos denken. Es gibt auch Claudel und Péguy. Es gibt Jammes und Bazin (die freilich nicht in Führung liegen). Und es gibt diesen jungen soldatischen Freund von Péguy und Massis und Maritain; dieses große Kind mit den klaren Augen und der Gesundheit eines starken Menschen. Die Tatsache allein, daß er einen solchen Raum in der Seele Péguys einnahm (dieses Großen, den wir uns noch werden erobern müssen), und daß er von Péguy so Entscheidendes empfing, rechtfertigen die deutsche Ausgabe seines Buches. Sodann ist dieses Leben beispielhaft für den Weg einer ganzen Generation. Und schließlich hebt sich hier über alle zeitgeschichtliche Verflochtenheit das religiöse Ringen eines begnadeten Menschen ab, das uns alle beschenken kann.

Die vier Bücher, die Pschari geschrieben hat, sind schnell gelesen[3]. Zwei von ihnen sind zudem nur die doppelte Fassung desselben Geschehens. Aber was hat dieser Mann auch mit Papier zu tun? Er hat selber zu dem muselmanischen Spruch:

---

[1] Ernest Pschari (sprich Pschikari), »Der Wüstenritt des Hauptmanns«, verdeutscht von Gustav Dieringer (133 S.) Freiburg 1937, Herder.

[2] »Die französische Literatur der Gegenwart«, in: Das Innere Reich, September 1937, S. 726.

[3] »Terres de Soleil et de Sommeil«, »L'Appel des Armes«, »Le Voyage du Centurion« und dessen autobiographische Fassung: »Les Voix qui crient dans le Désert«. – Über

»Die Tinte der Gelehrten ist Gott angenehmer als das Blut der Martyrer«, voll Entrüstung geschrieben: »Unselige Rasse, die nicht verstanden hat, wie viel ein einziger Blutstropfen eines Martyrers mehr wiegt denn alle Bücher der Welt. Die Tinte wird verlöschen, aber der Blutstropfen nie. – Unselige Rasse, die den Wert des Opfers nicht begriffen hat. Wenn sich ein Bruder für die Brüder opfert, ein Mensch für die Menschen, ein Gott für die Menschen! Aber da wird eben klar, welch großer Verlust es für sie ist, nicht den Gott zu besitzen, der das Leiden gekannt hat und am Kreuzesholz gestorben ist[4].

Es war nur die Besiegelung eines raschen, steilen Lebens, wenn es mit dreißig Jahren im August 1914 auf den Schlachtfeldern der Westfront sein heldisches Ende fand: sein Aufblühen in die Ewigkeit, nach der er so gedürstet hat. »Man sagt immer: Die Jugend ist die Zeit des Genießens. Das ist nicht wahr. Sie ist die Zeit des heldischen Einsatzes.« Dieses Wort Paul Claudels paßt wie kein zweites an die Stirn dieses Lebens.

Aber man denke nicht, daß er, der später so kristallhaft war, auch wie ein klarer Kristall im Licht des Morgens begonnen hätte. Es lagen vielmehr manche Schatten auf seinen Anfängen.

Den ersten offenbart uns der Name seiner Mutter. Noémi Renan ist die Tochter von Ernest Renan. Sein Name gab mit dem Taines zusammen dem ganzen Zeitalter des Positivismus die Benennung. Aber wie man weiß, gründet seine Berühmtheit weniger auf seiner fachwissenschaftlichen Leistung als Orientalist. Der Mann, der an der Schwelle des Priestertums vom Glauben abgefallen war, wurde durch ein Werk anderer Art zum Wortführer des Unglaubens: Sein »Leben Jesu«, das 1863 erschien und durch seine glänzende Sprache nicht weniger als durch seinen zweideutigen religiösen Idealismus viele blendete, hat eine gewaltige Verheerung unter der Jugend seiner Zeit angerichtet. Er will »das Schönste der Welt« schildern, ihn, ohne den »die ganze Geschichte unbegreiflich ist«. Aber es soll »rationell« geschehen unter Ausschaltung des Wunders und ohne Glauben. »Denn der unbedingte Glaube ist mit der aufrichtigen Historie unvereinbar.« Strauß habe es richtig gemacht in seinem »trefflichen Werk«![5]

So wurde Ernest Pfichari nicht nur mit all seinen Altersgenossen in eine Zeit hineingeboren, die, von dem »Fortschritt« in Wissenschaft und Technik betört, die tiefen Werte der Seele und des Glaubens preisgab, er war selber das Glied einer der führenden Familien jener liberalistischen Zeit. Am 27. September 1883 geboren, hat er mit neun Jahren den Tod seines Großvaters erlebt. Und wenn dieser ihn auch wenig direkt beeinflußt zu haben scheint, so war doch die Erziehung, die Ernest empfing, völlig ohne Gott. Der Vater, griechischer Abstammung, wie

---

Pfichari unterrichten gut folgende Arbeiten: Mlle. A. M. Goichon, »Ernest Pfichari«, die vollständigste Lebensbeschreibung; Henri Massis, »Notre Ami Pfichari«, eine bedeutende Erweiterung seines Büchleins »La Vie d'Ernest Pfichari«, ferner die Briefsammlung »Lettres du Centurion« und das betreffende Kapitel bei J. Calvet, »Le Renouveau Catholique«. Vgl. auch Luzian Pfleger, »Menschen Gottes« S. 224 ff.

[4] »Les Voix qui crient dans le Désert« (Correspondant 10. 1. 1920, S. 51 f.).

[5] »Das Leben Jesu« (Reclam), Einleitung. Vgl. S. 7, 39 usw.

schon der Name anzeigt, und Professor des Neugriechischen an der Ecole des Hautes Etudes, leitete mit Sorgfalt die Studien seines Ältesten (Ernest hatte noch drei Geschwister). Berthelot, Anatole France, Hérédia verkehrten bei Pischari, alle Religionen und viele linksgerichtete Geister begegneten sich hier. Im übrigen war die Erziehung die eines humanitären, blassen Idealismus, dem eine strenge Pflichtauffassung zur Seite ging. Alles in allem muß es ein schönes, menschlich edles Familienleben gewesen sein, das sie in dem abgelegenen Heim, Rue Chaptal führten.

Es war dem gefühlstiefen, übersprudelnden Jungen durchaus nicht leicht, sein inneres Gleichgewicht zu finden. Griechenblut vom Vater her und bretonisches von der Mutter suchte den Ausgleich. Ein träumerischer Hang zu Schönheit, Hingabe und Dichtung machte sich bald bemerkbar – zusammen mit einem völligen Mangel an Konsequenz und Ordnung. Die ersten Verse kommen. Es ist eine gefühlselige Nachahmung modischer Dekadenz. Der junge Literat mit den Künstlerlocken macht früh die Bekanntschaft von Maritain und Péguy. Es wird eine tiefe Freundschaft für das Leben daraus. Es ist die Zeit der Dreyfusaffäre. Péguy und sie alle stehen selbstverständlich links. Sie setzen sich ein für die Volkshochschulen (ein Gedanke, der in Frankreich nie recht Boden gefaßt hat). Alles »Moderne« und »Revolutionäre« fesselt den bleichen, nervösen, hingebungsfreudigen Enkel Renans. Wie weit ist er von dem, was er eines Tages sein wird! Oder ist es nicht schon dieselbe Unruhe, die ihn höher und höher führen wird?

Eine in vielem reiche und schöne Jugend. Aber hinter dem müden und etwas unwirklichen Lächeln der geliebten Mutter, hinter seinem eigenen, allen Lebenserscheinungen nachjagenden Dilettantismus gähnt eine Leere. Man hat ihm nie gesagt, daß er eine Seele hat![6] Und daß es die unendliche Liebe gibt. Und das himmlische Brot. Man hat ihm von Pflicht gesprochen, aber sie nicht in der Tiefe begründet.

So bereiten sich hinter einer glatten Außenfläche Spannungen und Katastrophen vor, von denen nur wenige Vertraute etwas ahnen. Pschari hatte inzwischen die Hochschule bezogen, studierte Philosophie, war Lizentiat geworden... Aber innerlich brach eine Stütze nach der andern zusammen. Eine schwere nervöse Erschütterung, die reine, aber unglückliche Liebe zu einem sieben Jahre älteren Mädchen, dichterischer Weltschmerz trieben ihn einem zuchtlosen Leben in die Arme. Er flieht von Hause, steht vor dem Selbstmord... Einen Augenblick schien ihn der Protestantismus zu fesseln. Aber sein »trockener Gedankenbau« ist, wie Bernanos bemerkt, der französischen Seele zu wesensfremd[7]. – Ernest lieferte in seiner Seele die letzte Schlacht gegen das Chaos.

Da tat er den Schritt, von dem er dunkel fühlte, daß er allein ihn noch retten konnte: er wurde Soldat, und zwar einfacher Soldat, und verpflichtete sich nach Ablauf des ersten Dienstjahres für weitere fünf Jahre. Seine Studiengenossen von der Sorbonne verstanden nicht. Warum verzichtete Pschari auf die Promotion?

[6] »Wüstenritt« S. 5.

[7] »La grande Peur des Bien Pensants« S. 136 und Goichon S. 58.

Wohin trieb ihn diese neue Laune? Aber für Pfichari war es eine Tat der Selbsterhaltung, und sie sollte bald einer ganzen Jugend den Weg zur Rettung zeigen.

Es war ein Sprung in die Zucht und in die Gesundheit. Nicht nur für sein sittliches Streben. Auch für sein geistiges Gefüge. Weg von dem Papier! Weg von der Inhaltslosigkeit und Öde eines dekadenten Literatenlebens, von den »jeux mortels de l'intelligence«[8]. Herunter mit den langen Haaren! Das Koppel um! Und den harten Dienst getan! Sich einfügen und nützlich sein. An etwas Großes glauben und sich dafür einsetzen. Die Manneskräfte der Tapferkeit und Beharrlichkeit aus sich herausholen. Er hatte sich nicht geirrt, als er bei der Abfahrt seiner Mutter zurief: »Mutter, glaub mir, ich fühle, daß ich ein guter Soldat sein werde...!«[9] Er wurde es. Er, der reich Begabte, Bewegliche, Vielseitige, dürstete nach Disziplin.

Auch das hatte seine Vorstufe gehabt. Es war auf den Oberklassen des Gymnasiums, daß ihn mit einem Mal der Wille zur Ordnung durchformend ergriff, so daß er seitdem schon ein anderer zu werden begann. Es war sein lateinischer Geist, der an Cäsar und Tacitus, an Bossuet und Pascal erwachte. Denn eine religiöse Bedeutung hatten diese Namen für ihn noch nicht. Vor allem aber hatte Péguy, der alte Soldat, einen entscheidenden Anteil an dieser Entwicklung, wobei unentwirrbar ist, wie weit sie sich gegenseitig gefördert haben. Péguy hatte sich enttäuscht von den sozialistischen Freunden, den häßlichen Profitmachern seiner reinen, mystischen Leidenschaft abgewandt. Er hatte zu Frankreich und seiner Vergangenheit, zu dem Frankreich der Ordnung und des Geistes zurückgefunden und war auf dem Weg zur Kirche. Er wurde, was er eigentlich immer gewesen war, Nationalist und Traditionalist[10].

Nationalist und Traditionalist, das wurde nun auch sein begeisterter junger Freund. Vom ersten Tage des Kasernenlebens an fühlte sich Pfichari körperlich gestählt und geistig gesundet. Er litt längst darunter, daß sein Volk keiner Anbetung mehr fähig war[11]. Hier fand er das Hohe, dem er sich weihen konnte. Denn wenn er auch gerne all die kleinen und exakten Aufgaben des Dienstes übernahm, so blieb er doch – und wurde es immer mehr – der Denker und der Schauende, der die tieferen Zusammenhänge ergründete und in der Armee die große Institution verehrte: als Gefüge in sich und als Abbild des Ordo überhaupt. Und wenn Dudon von Ignatius sagen kann, daß sein starkes Autoritätsbedürfnis in den Tagen des spanischen Bürgerkrieges, der Comuneros, geboren wurde, wo sich sein ritterliches Herz über die schmachvolle Zuchtlosigkeit empörte, so umfaßte auch Pfichari die Zucht des Heeres so leidenschaftlich, weil in seiner eigenen Vergangenheit und im zeitgenössischen Leben so oft ihr Gegenbild stand[12]. Und durch die Armee fand er zu Volk und Geschichte. Wenn er und

---

[8] »L'Appel« S. 42. [9] Goichon S. 74.

[10] Vgl. Ernst Robert Curtius, »Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich« S. 212 ff. [11] »L'Appel« S. 300.

[12] Paul Dudon S. J., »Saint Ignace de Loyola« (Paris 1934) S. 38 (eine meisterhafte, gründliche Biographie), und Goichon S. 59.

seine Freunde sich völlig gegen die Zeitanschauungen stellten, dann taten sie es mit Berufung auf die große Vergangenheit des Volkes. Und wenn er im »Appel des Armes« von Maurice schreibt: »Er hat gegen seinen Vater Partei ergriffen für die Väter«, dann meint er sich und sie alle.

Aber der Ruf zu den Waffen rief den jungen Soldaten erst in das große Abenteuer seines Lebens, als er ihn nach Afrika führte. Ein erstes Mal in das Logone- und Kongogebiet. Und dann – nach dem Besuch der Artillerieschule von Versailles – als Offizier zu dem dreijährigen Aufenthalt in Mauretanien, der dem Wüstenritt zu Grunde liegt.

Afrika wurde ihm unendlich mehr als ein Gegenstand dichterischer Gestaltung. Es wurde für ihn die herrliche Gelegenheit des letzten, ernsten Einsatzes. Afrika ist ihm das Land, wo noch Geschichte geschieht, wo die Kugeln pfeifen, wo weiße Flächen sich auf den Karten befinden und unbetretener Boden ist.

Man denkt unwillkürlich an den Aufbruch der deutschen Jugendbewegung, wenn man das Lied der Befreiung auf den Lippen des jungen Leutnants hört, als er das Frankreich einer verwesenden Zivilisation hinter sich hat und den Boden Afrikas betritt. »Afrika, Jungfrau unberührt und rein.«[13] »Das Land und er verstehen sich und jauchzen voll Freude der Befreiung. Im unbeweglichen Gekreuzigtsein der Erde liebt der Soldat die Tugenden der Einfalt und harten Lauterkeit.«[14] Denn die Wüste ist nackt und arm, aber in dieser Einfachheit wird erst der innere Reichtum lebendig. In ihrer Stille wird erst die einzig wichtige Stimme gehört. In ihren Sternennächten geht dem einsamen Reiter neu und ergreifend auf, daß der Kosmos geordnet ist, und er fragt nach seinem eigenen Standort im Gefüge der Wirklichkeit. Afrika und das Soldatentum fordern Gewißheit. »Beide sind die Verherrlichung des Absoluten.«[15]

Aber wenn ihn dies alles auch weit wegführt von den Modemenschen der Lüge und Verderbnis, die »ein wahres Wort zum Bersten gebracht hätte«, wenn dies alles ihn rein wäscht wie der glühende Wind, der die Felsen bloßlegt, daß das Urgestein der Erde in unerbittlicher Klarheit erscheint, ja wenn er dieses harte Nomadenleben führt in einem Geist der Sühne, so sollte er doch auf einem ganz andern Wege erfahren, »wie sehr ihn trotz seiner selbst Jesus gebunden hielt«[16].

Das tat das andere Antlitz Afrikas. Nicht sein demütiges, in Linnen gewandetes des Gebetes und der Betrachtung. Sondern das stahlgerüstete des Handelns, das stolz dasteht vor der Erde. Denn Pfichari ritt an der Spitze seiner Leute. Er hatte zu befehlen, zu erkunden, zu unterwerfen, zu kämpfen. Er war Soldat, den Frankreich hierher gesandt hatte. Und als Gesandter erlebte er zu allererst klar, daß er – keinen Glauben hatte, und daß er den Glauben brauchte.

Sie sind durch die Wüste Tiris geritten und erwachen eines Morgens am Brunnen von Bou Gouffa. Es ist Sonnenaufgang. »Maxence, nach Osten aufgerichtet, grüßt die Neugeburt der Welt. Sidia, ein Maure seines Gefolges, trat

---

[13] »Wüstenritt« S. 47. [14] Ebd. S. 43. [15] Ebd. S. 59.
[16] Ebd. S. 44.

heran, wies mit großer Armbewegung nach dem Horizont und sagte: ‚Gott ist groß!' Seine Stimme zitterte leicht ...«[17]

Ein andermal stehen sie vor dem Sender einer Radiostation. »‚Seht', sagte Maxence zu den Leuten, ‚welch eine Torheit von den Mauren, Frankreich Widerstand leisten zu wollen! Gibt es in der ganzen Welt eine der unsern gleiche Macht?' – Die Antwort kam mit weicher, wie entfernter Stimme: ‚Ja, ihr Franzosen besitzt das Reich der Erde; wir Mauern besitzen das des Himmels.' – Maxence blickte Sidia an. Ein scharfer Schmerz durchdringt ihn ... Was soll er antworten? Ach Maxence! Dieses Wort wird nie in dir verklingen!«[18] »Es ist nicht wahr!« möchte er rufen. Er denkt an die Aszeten, die Kontemplativen, die Theologen, all die heiligen Männer und Frauen seiner christlichen Heimat. Ach, sie wenden sich nur als Zeugen gegen ihn. Er glaubt nicht!

Täglich und stündlich hat er dafür die Naturkinder der Wüste vor sich. »Die edle Einfalt der Nomaden, ihre Vornehmheit und hirtenhafte Milde«[19] – und immer wieder werfen sie sich in ihren weißen Burnussen anbetend zur Erde. »Ihr wißt nicht, was es heißt«, sagte er von seinem Aufenthalt in Mauretanien, »drei Jahre in einem Lande zu leben, wo alles betet.«[20]

Bei einem Volke, das so zur metaphysischen Beschauung neigt und von seiner Religion ganz ergriffen ist, konnte sich nur eine Kolonisationsmacht als wirksam erweisen, die auch geistig und religiös den wilden Völkern Achtung abgewann. Psichari fühlte sich hier auf afrikanischem Boden als den Vertreter und Abgesandten einer christlichen Kultur. Und nur wenn er zugleich den Glauben und die Liebe brachte, war die Gewalt gerechtfertigt und geadelt, die ihm gegeben war.

Aber so sehr ihm der Islam Anstoß zum Glauben ist, er erliegt nicht seinem Zauber. »Überall trifft er (vielmehr) auf diesen starren und finsteren Hintergrund des Islams.«[21] – »Was ist euer Glaube, da die Liebe fehlt?«[22] Und so haben die Wüste und der Glaube der Wüstensöhne ihn ähnlich geführt wie jenen andern französischen Kolonialoffizier, der auch ungläubig und zerrüttet hierherkam ... und der eines Tages in die Wüste zurückkehrte als Priester Christi. In dem Brief an Bischof Jalabert von Dakar, in dem Psichari die Gedanken der christlichen Kolonisation entwickelt, kommt er selbst auf den »vénérable et illustre Père de Foucauld« zu sprechen. Es wäre ein schöner Traum, meint er, allen Offizieren der Sahara solchen Missionsgeist zu wünschen[23].

Warum sollte die Gnade nicht auch ihn, den jungen unerbittlichen Gottsucher, ähnlich führen? Man denkt in der Tat, wenn man Psicharis Leben verfolgt, unwillkürlich an diesen andern Kolonialoffizier vom 4. Jägerregiment Afrika, der auch von sehr ferne herkam. Der nach gläubiger Kindheit völligem Unglauben und dandyhaftem Genießertum verfallen war, so sehr, daß der dreiundzwanzigjährige Vicomte Charles de Foucauld das Heer verlassen mußte. Aber auch ihn rissen dann der Ernstfall des Kampfes und die erwachte Forscherleidenschaft aus der

---

[17] Ebd. S. 73 f. [18] Ebd. S. 77 f. [19] Ebd. S. 118.
[20] Massis, »Notre Ami Psichari« S. 130.
[21] »Wüstenritt« S. 131. [22] Ebd. S. 124. [23] »Lettres du Centurion« S. 194.

Erschlaffung heraus. Und die schweigende Wüste mit ihren Sternenmächten und betenden Beduinenstämmen half auch bei ihm das Werk der Umkehr vollenden. Und das ist nun allerdings herrlich (und wohl auch ein echt französisches Aufflammen der Seele), mit welcher Glut er jetzt, da ihn Christus ergriffen hat, sich in das neue Leben wirft und groß wird in der Sühne, wie er groß gewesen war in der Sünde. Man muß in dem »Wüstenheiligen« von René Bazin nachlesen, wie selbst das harte Trappistenleben dem Eifer des Neubekehrten nicht genügend Spielraum zu bieten schien, und wie er dann sechzehn Jahre hindurch als einsamer Missionar – Missionar durch Anbetung und Buße – in der Sahara ein Leben heldenhafter Liebe und Entsagung führt, bis ihn am 1. Dezember 1916 eine Kugel der Tuaregs niederstreckte[24].

Wer mag ermessen, welche geheimnisvollen Gnadenkräfte von diesem verlorenen Beter der Sahara zu dem verlorenen Reiter der Wüste gelangten. Ständig sind Kräfte unterwegs in dem geschlossenen System, das die Menschen in ihrer Christusverbundenheit bilden, und im Hin und Her über Zeit und Raum spielen die Einflüsse der Fürbitte und Sühne. Es ist ein ergreifender Zug, zu sehen, wie ähnlich den ersten Jüngern, die einer den andern riefen, auch in dieser französischen »Konvertitengeneration« (wie man sie genannt hat)[25] einer den andern rief. Léon Bloy rief Van der Meer de Walcheren, den Niederländer, der uns in seinem »Heimweh nach Gott« den Heimweg seiner schönheitstrunkenen Seele schildert, und wo so häufig und eindrucksvoll der »Pilger des Absoluten« erscheint[26].

Léon Bloy rief Maritain, und Maritain rief den Freund, der ihm am nächsten stand, und ruhte nicht, bis Ernest und er den gleichen Lehrer und Meister hatten.

Péguy aber überraschte den Centurio und die Leser der »Cahiers« im Oktober 1910 mit der berühmt gewordenen »Epître Votive«, worin er voll väterlichen Stolzes den fernen Kameraden feiert: den Lagergründer und Städtebauer, den Kanonier und Kolonisator. Der uns zurückgab den antiken Ruhm der Waffen und das Recht der Römer und das Reich des Friedens, gebaut und behütet von wehrhaften Händen[27]. Über die Köpfe der unwürdigen Heutigen hinweg hatte er die Jugend zurückverbunden mit dem Strom und der Kontinuität des völkischen und antiken Erbes. Und es begannen wieder Größe und Würde sichtbar zu werden.

So stand der Centurio als Beispiel vor aller Augen. Bald sollte sein »Ruf der

---

[24] René Bazin, »Der Wüstenheilige«, Leben des Marokko-Forschers und Sahara-Eremiten Karl v. Foucauld (Luzern u. Leipzig, Verl. v. Räber), deutsch von M. A. Attenberger. Luzian Pfleger a. a. O. S. 169. Vgl. auch »Senara« von Michel Vieuchange.

[25] Calvet S. 15.

[26] »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 (256 S., mit einem Titelbild) Freiburg 1937, Herder. Viele kennen Van der Meer schon durch sein Kartäuserbuch »Das weiße Paradies« (München, Ars Sacra), zu dem Maritain die Einleitung geschrieben hat und das in anderer Form ergreifend das Erlebnis der »Wüste« beschreibt.

[27] »Cahiers de la Quinzaine«, Victor-Marie Comte Hugo, zit. bei Calvet S. 151 f.

Waffen« begeistert für das »neue Leben« werben, ein Buch, dem man es freilich anmerkt, daß es vor seiner Konversion geschrieben ist, und das er nur deshalb 1913 doch erscheinen ließ, weil dann die Stufen seiner Entwicklung klarer zu verfolgen seien. Er selbst mußte nun Afrika wieder verlassen. Der Wüstenritt neigte sich seinem Ende zu. Er hatte ihn geläutert und beschenkt, aber noch immer war Psichari ohne den Glauben. Wohl sah er dessen Schönheit und Wahrheit ein. Wohl wußte er: nur die katholische Kirche ist das Tor zu Christus. Aber der Glaube ist nicht das Ergebnis eines intellektuellen Prozesses. Der kann nur an die Schwelle des Glaubens führen ... Doch es war Advent: Ein gewaltiges Verlangen stand in der Seele des jungen Offiziers. Er flehte und war voll Erwartung. »Denn nur von Dir können wir Dich empfangen.«[28]

Am 2. Dezember 1912 ist Psichari wieder in Frankreich. Er ist froher Hoffnung, denn er fühlt: Was die Wüste nur beginnen konnte, wird Frankreich vollenden. Zwar bedrängt ihn die Pariser Unrast, und drückt ihn die Trennung, die sich zwischen Vater und Mutter vollzieht (er bleibt bei der verlassenen Mutter), und das innere Ringen und Schwanken erreicht einen unerträglichen Grad. Aber er weiß: Das ist nur ein letzter Ansturm. Und er ist fest entschlossen, den Weg, auf dem er nun schon so lange wandert, zu Ende zu gehen und sich die Krone nicht mehr entreißen zu lassen. Er betet viel. Maritain wird ihm in jenen Tagen der unentbehrliche Helfer. Mit Massis, der auch noch schwankt, besucht Ernest das christliche Heim von Jacques Maritain, und es will ihm scheinen, ein wundervoller Friede und die Klarheit und Sicherheit des Geistes ruhen darauf. Psichari will mit einem Priester sprechen, und Maritain führt den Freund dem Dominikaner Humbert Clérissac zu. Psichari erfährt, daß die Taufe der Griechen, die er in seiner Kindheit empfangen hat, gültig war. Alle staunen, wie sehr er in Dingen der Kirche Bescheid weiß und sich heimisch fühlt. Er hat gar keinen Weg mehr zurückzulegen. Er ist zu Haus. Er ist hineingenommen.

Nur wenige Gespräche waren erfordert mit dem Priester, welcher nun der geliebte und verehrte Führer Psicharis wurde, und an dem er alles fand, was er von einem »Führer« seiner Seele erwartete. »Was zuerst an Pater Clérissac auffiel, war die edle Würde seiner Erscheinung und der Verstand, der in einem fast erschreckend durchdringenden Blick aufleuchtete« (Maritain)[29]. Und auch Massis bekennt: »Nie habe ich so wie bei Pater Clérissac empfunden, welch unerschütterliche Stärke die Demut zu verleihen vermag, und wie die Reinheit als Kraft im Antlitz eines Mannes steht.«[30] Mit kindlicher Offenheit ließ Psichari diesen Gottesmann in sein Inneres schauen. Und bald kam der Tag, da durfte der Centurio das Credo sprechen: Am 8. Februar 1913 empfing Ernest Psichari das Sakra-

---

[28] »Wüstenritt« S. 132.

[29] P. Humbert Clérissac O. P., »Das Haus des lebendigen Gottes« – Vom Mysterium der Kirche –, übertragen von Benediktinerinnen der Abtei St. Gabriel (156 S.) Salzburg 1936, Anton Pustet. Im Vorwort entwirft Maritain ein Bild des Verfassers. Das Buch enthält tiefe Gedanken über die Kirche. Aber, wie Maritain andeutet, schreibt Clérissac aus einer fast zu kühlen Zurückhaltung und strengen Geistigkeit.

[30] Massis, »Notre Ami Psichari« S. 163.

ment der Firmung und den Tag darauf zum ersten Mal die heilige Kommunion. »Wie ist Gott gut, und wie schön ist das alles«, schrieb damals Frau Maritain in ihr Tagebuch. Das klingt fast wie ein Schlußwort; aber für Pschari begann nun der neue entscheidende Aufbruch. Er hätte nicht der unermüdliche Wanderer sein müssen, der er war, und den ein Wort seines Großvaters so gut beschreibt: »Unser Herz mahnt uns, nie stille zu stehn; leben heißt immer marschieren.«

Ja, wir durften ihn mit Foucauld vergleichen. Und nicht von ungefähr rief ihm auf dem Bahnsteig der Gare de Lyon der scheidende weiße Mönch als letzten Gruß nach: »Heilig muß man sein ...«[31]

Die tägliche Kommunion wird ihm selbstverständlich, und es ist ihm bitter, daß er sie in seiner neuen Garnison Cherbourg vermissen muß. Er notiert sich in seinem Tagebuch:

»Ich beginne das harte Leben der Entbehrung, das ich von nun an werde führen müssen. Des Morgens um sechs Uhr in den Sattel, zu der Stunde, die Gott gehören sollte, so voll milden Friedens ist sie. Oft reite ich allein ... Dann atme ich mit voller Brust die Frühlingsluft, dieses Wehen aus dem Paradies, worin die göttliche Gegenwart so fühlbar ist. Und das tröstet mit darüber, daß ich nicht zur Kirche kann. O Jesus, mein Gott! mein Alles! Ich habe Durst und Hunger nach Dir! Ich verlange nach Dir aus ganzem Herzen! Ich rufe Dich in meine Einsamkeit! Ich breite Dir die Arme entgegen in meiner Verlassenheit! Komm, mein Gott! Veni Iesu! Adveniat regnum tuum eucharisticum!«[32]

Das ist ein Klang, der nicht trügt. Und wie weit ist der Centurio schon vorgedrungen in das Land des Glaubens! Am 22. Juni 1913 verzeichnete er:

»Mein Gott, Du hast mich zu sehr verwöhnt. Aber in meiner jetzigen Verlassenheit spüre ich besser, wie sehr ich Dich brauche. O Jesus, sechs Tage muß ich nach dem Himmelsbrot rufen, sechs Tage auf Deinen anbetungswürdigen Leib warten. Sechs Tage lang Hunger ... Aber nein! Jesus ist da und erbarmt sich meiner. Er besucht mich auf meiner Stube und spricht: ‚Mut, mein Kind, du gefällst mir, wenn du schlicht deine Menschenpflicht tust. Hab Vertrauen, ich helfe dir, wenn du zu einsam bist.‘«[33]

Er kannte wohl die Einsamkeit. Wer von seinen Kameraden konnte ihn noch begreifen? Das Bitterste jedoch war, daß die Mutter seinen Glauben nicht teilte. Auch seine Beziehungen zu Péguy wurden eine Zeit lang gespannt. Péguy hatte zwar auch zur Kirche zurückgefunden, aber er kam nicht zum letzten praktischen Einsatz. Das konnte Pschari nicht verstehen. Seine Art ist logischer, entschiedener. Er stieß in Tat und Werk über Péguy hinaus. Es wäre überhaupt falsch, ihn nur in Abhängigkeit von seinen Freunden zu sehen. So hat Bergson, dessen Vorlesungen er hörte, für ihn im Unterschied zu Péguy nie große Bedeutung gehabt. Und auf einer Liste gelesener Bücher vermerkt er am 6. Dezember 1909 (auf See) zum »Invendable« von Léon Bloy, was Maritain schwerlich unterschrieben hätte: »Ich bin hingerissen und angewidert. Die Bewunderung ist genau so stark wie der

[31] Ebd. S. 166. [32] Ebd. S. 208. [33] Ebd. S. 209.

Abscheu.«[34]. Pfichari ist zu sehr der Mann des Gleichgewichtes der lateinischen und der christlichen Vernunft, um anders urteilen zu können.

Sein Leben in Cherbourg ist angefüllt bis zum Rand. Nur noch wenige Monate trennen ihn von seinem Ende. Und es ist, als ob er das geahnt habe, so rastlos ist er tätig. Man staunt, wenn man bedenkt, was er neben seinem Dienst (in dem er auch nach seiner Bekehrung immer die erste Pflicht sah, und den er mit Hingebung peinlich genau erfüllte) noch alles schaffte. Er gibt erst nach seiner Rückkehr aus Afrika den »Ruf zu den Waffen«, dann den »Wüstenritt des Hauptmanns« heraus, den er noch einmal ohne dichterische Einkleidung in den »Stimmen, die in der Wüste rufen« beschreibt. Er arbeitet als Vinzenzbruder in der Caritas mit. Er läßt sich am 19. Oktober im Dominikanerkloster von Rijckholt in Holland durch Pater Clérissac in den Dritten Orden des hl. Dominikus aufnehmen. Und das ist für ihn keine bloße Formalität. Damit geht ein heißer Wunsch in Erfüllung, und beginnt für den Centurio wieder eine neue Lebensstrecke.

Schon Anfang April verzeichnet er in seinem Tagebuch: »Einzug des heiligen Dominikus in mein Leben.«. Und im Hinblick auf das Wortspiel von den Domini canes (den Hunden des Herrn) meint er scherzend, der »Hund« habe ihn gebissen[35]. Die Begegnung mit Pater Clérissac hatte einen starken Eindruck auf ihn gemacht. Der Besuch in Rijckholt erfüllte ihn mit dem Verlangen nach einem solchen Leben »in den Zonen übernatürlicher Geistigkeit«. Maritain seinerseits wurde nicht müde, in Thomas von Aquin den Überwinder aller modernistischen und immanentistischen Zeitirrtümer zu preisen und die tiefe Klarheit und Sicherheit seines Denkens in seinen Vorlesungen darzulegen, was damals nicht geringes Aufsehen, ja Anstoß erregte. Und Pfichari fand, daß die Kraft der Gottverbundenheit zusammen mit der moralischen und geistigen Gesundheit, die für ihn den Orden des hl. Dominikus kennzeichnen, »gut zum Soldaten paßt«[36]. Er sah den Orden wohl ähnlich, wie ihn in unsern Tagen Bernanos schildert: »Hier ist alles frisch, alles rein, alles neu, alles strebt nach oben wie die allumfassende Himmelfahrt der Morgenröte. Es ist der Predigerorden, diese große Begierde nach Wissenschaft und auch das große Sehnen, sie in Christus zu verankern. Es ist der Predigerorden, die geheiligte Ungeduld, die in ihrer kleinen Zelle, zu Füßen des Gekreuzigten, Dominikus wie einen Löwen brüllen läßt.«[37]

Er sah diese Männer im weißen Kleid als ein Regiment des Herrn, und sie kämpften unter dem Schutz der Jungfrau. Hier fand er die Zucht des Geistes und die Burg der Wahrheit. Hier war – der Liebe vermählt – die höchste Erfüllung des Ordo. Hier war das Land der Klarheit, in dem seine kristallene Seele sich heimisch fühlte. Und Pfichari würde das Opfer feiern dürfen! Er dachte mit brennender Reue an all die Jahre seiner Gottferne: sein Opfer sollte ein Sühnopfer sein. Und er dachte auch an den Ahn, an Ernest Renan, den er trotz allem liebte. Der Ahn

---

[34] Goichon S. 414. [35] Massis, »Notre Ami Pfichari« S. 220.
[36] Ebd. S. 225. [37] Georg Bernanos, »Der heilige Dominikus« S. 25 f.

hatte den Altar mit dem schimmernden Linnen und dem goldenen Kelch im Stich gelassen. Es war ein Opfer unterblieben, auf das Gott ein Recht hatte, das aus ihrer Familie hätte aufsteigen sollen und das nun er, der andere Ernest und Nachfahre des Großvaters, darzubringen verlangte. Er würde zugleich darbringen alles, was er war und besaß. Denn das ist doch die tiefste Sehnsucht seines Wesens: sich einsetzen und hinschenken zu können. In der Zeit seines literarischen Dilettantismus hat er sich immer nur den verschiedenen Strömungen und Systemen geliehen. Es war nie der eigentliche Einsatz. Es war nie Opfer seiner selbst.

Aber seither hatte ihn Gott einen weiten Weg geführt: Der Centurio hatte gelernt, sich der Zucht zu fügen, wie sein Land und das Heer und die irdische Gewißheit sie von den Wahrhaftigen fordern. Dann hatte er den Weg der Läuterung beschritten, des Sichsterbens, damit die Seele rein und bereit an den Pforten des christlichen Mysteriums stehen könne. Und auch zu dem Letzten hatte er ihn geführt, daß er sich bedingungslos Gott überließ, aber nicht so im allgemeinen, sondern Gott, wie er in Christus uns erschienen ist, und wie ihn eine irdische, geschaffene Autorität verkündet: die heilige Kirche[38]. Das alles hatte der Centurio gelernt und geleistet (das heißt, es war ihm geschenkt worden, daß er es leisten konnte). Und auch das Opfer, nach dem er verlangte, sollte er bringen: anders freilich, als er es erträumte; aber doch eines, das würdig war, die Krönung zu sein seines soldatischen Lebens.

Wie so viele andere Pläne warf der Krieg auch die seinen über den Haufen. Er begrüßte ihn als das »große, herrliche Abenteuer« – er sah ihn wie ein Kind und dachte nur an das eine: die Größe und Ehre Frankreichs. So heißt es in seinem letzten Brief, datiert: 20. August 1914. Der Brief ist an die innig geliebte Mutter gerichtet und weiß noch zu melden, sein Hauptmann sei auch in Afrika gewesen, die Leute seien »prächtige Kerle«, und sicher ginge es großen Siegen entgegen ... Péguy, der auch als Offizier an die Front eilte, hätte den Freund fast noch ein letztes Mal gesehen. Aber er verpaßte den Zug ...

Inzwischen befand sich das 2. Regiment der Kolonialartillerie, dem Pschari angehörte, schon in Belgien. Am 21. August sind sie am Feind. Das Gefecht, das sich wie ein leichtes Geplänkel anließ, wird zur Schlacht. Nach den französischen Berichten geriet das Regiment in die Umklammerung der ganzen 2. deutschen Division. Die Franzosen ziehen sich auf Rossignol zurück. Der Feuervorhang der deutschen Artillerie legt sich auf das Dorf. Aus allen Richtungen pfeifen die Kugeln herein, rattern die Maschinengewehre. Häuser brennen, krachen zusammen. Hunderte Verwundeter werden auf notdürftigen Bahren herangetragen. Die Munition wird knapp, die Geschützbedienung ist gelichtet. Die Offiziere versehen selber ihre Geschütze. Kein klares Ziel bietet sich mehr. Pschari läßt dennoch feuern, um der Infanterie Mut zu machen. Da ruft ein Befehl den Widerstrebenden von seinem Geschütz zurück. Aber kaum sind sie in der Deckung angelangt, fällt

[38] So zeichnet P. Léonce de Grandmaison S. J. die drei Etappen der religiösen Entwicklung Pscharis. Vgl. Etudes vom 20. 2. 1916, S. 451 ff.

Pschari ein, daß sie den Verschluß nicht aus dem Geschütz herausgezogen haben. Mit dem Kanonier Galgani geht er noch einmal vor. Sie holen den Verschluß. Auf offener Straße schreitet Leutnant Pschari zurück.... Mit einem Male macht er eine Wendung, breitet die Arme auseinander und stürzt, an der Schläfe getroffen, zu Boden. Es war der 22. August.

Später fanden sie ihn. Die ihn sahen, verwunderte die große Ruhe, die über seinem Antlitz lag. Seit dem Morgen des letzten Tages trug er den Rosenkranz um die Faust geschlungen[39].

Am 5. September 1914 fiel Péguy an der Marne, gleichfalls durch Kopfschuß.

Die beiden Männer, die ihrem Vaterland ein neues Geschlecht schenken wollten, hatten ihr Herzblut dafür hergegeben. Und der Sohn des hl. Dominikus hatte das Opfer gebracht. Der Held und der Heilige! Und es kommt einem das Wort Péguys in den Sinn: »Der Kampf tobt nicht zwischen den Helden und den Heiligen; der Kampf geht gegen die ..., welche gleicherweise die Helden und die Heiligen verachten[40].

---

[39] Massis, »La Vie d'Ernest Pschari« S. 54 u. Anm. 41 (ferner »Notre Ami Pschari«), und Goichon S. 350.

[40] Zitiert bei Ernst Robert Curtius a. a. O. S. 240.

# Umschau

## »Protestantische Rompilger«

Im Jahre 1935 veröffentlichte Alfred Rosenberg eine Schrift »An die Dunkelmänner unserer Zeit«; sie war hauptsächlich gegen die katholischen Kritiker seines »Mythus des 20. Jahrhunderts« gerichtet (vgl. diese Zeitschrift 129 [1935] 368–380). Als Gegenstück dazu kann seine neueste Schrift gelten, deren Sinn und Zielsetzung, ja auch Stimmung sich deutlich in ihrem Titel spiegelt: »Protestantische Rompilger. Der Verrat an Luther und der ‚Mythus des 20. Jahrhunderts'« (86 S.; München 1937, Hoheneichen-Verlag). Die Anklage, die schon in diesem Titel liegt, soll die Anhänger der »Bekennenden Kirche« treffen, die vor dem deutschen Volke als Romhörige und Verräter an Luther hingestellt werden.

Ausdrücklich versichert die Einleitung, daß es sich mit Ausnahme einer Stelle (31) um eine Privatarbeit des Verfassers handelt, nicht um eine Äußerung seiner Amtstätigkeit als Beauftragter für die gesamte geistig-weltanschauliche Erziehung der nationalsozialistischen Partei. Es ist eine ausgesprochene Kampfschrift, die freilich auch viele Dinge berührt, die mit den »protestantischen Rompilgern« nur in sehr losem Zusammenhang stehen. Wir gehen nur auf jene Fragen ein, die für weitere Kreise, auch für Katholiken, von Bedeutung sind, indem wir in geziemender Zurückhaltung die Erörterung der rein protestantischen Angelegenheiten den evangelischen Theologen überlassen.

Drei Hauptpunkte sind es, gegen die Rosenberg die Stoßkraft seiner Angriffe richtet: das Alte Testament, die Erbsündenlehre und die ökumenische Bewegung.

Die Angriffe gegen das Alte Testament sind ein beliebtes Thema Rosenbergs. Das ergibt sich für ihn ohne weiteres aus seinem Kampfe gegen das Judentum. Mit aller Offenheit sei vorab bekannt, daß die Verteidigung des Alten Testamentes nichts mit der Frage zu tun hat, ob im jüdischen Volke – dem vorchristlichen wie dem nachchristlichen –, wenn man es als Ganzes betrachtet, die guten oder schlechten Eigenschaften überwiegen. Das Alte Testament selbst ist ja voll von Klagen über die Fehler des Volkes, an das es sich zunächst wendet. Sicher aber dürfte sein, daß kein Volk der Erde im Gericht bestehen könnte, wenn die Methode, die Rosenberg gegen das jüdische Volk handhabt, allgemein auf die Geschichte der Völker übertragen würde.

Die einzelnen Anklagen zu prüfen, die Rosenberg gegen das Alte Testament erhebt, fehlt hier der Raum. Damit mögen sich aus Liebe zum christlichen Volk die Fachtheologen befassen. Nur die Richtung sei angedeutet, in der die Antwort auf seine Einwände zu suchen ist. Das Alte Testament ist das Erziehungsbuch Gottes, das uns über die religiös-sittliche Führung der Menschheit und besonders des jüdischen Volkes wahrheitsgetreu, d. h. in ihren Licht- und Schattenseiten, unterrichtet. Diese Entwicklung vollzieht sich von sehr unvollkommener, primitiver Kulturstufe allmählich zu immer reineren Vorstellungen über Gott, den Menschen und die Welt. Es ist daher nicht zu verwundern, daß uns im Alten Testament, namentlich in seinen ersten Teilen, vieles befremdlich und anstößig erscheint, wenn wir es nach den hohen, geläuterten Begriffen des Evangeliums betrachten. Für manche Schwierigkeiten, die unleugbar vorhanden sind, mag überdies der Fortschritt der exegetischen Wissenschaft bessere Lösungen finden, als sie uns heute zur Verfügung stehen. Das berührt aber nicht die Substanz des christlichen Glaubens noch die grundsätzliche Einschätzung des Alten Testamentes. Auf jeden Fall empfiehlt es sich nicht, die Dinge so darzustellen, wie es S. 38 geschieht. Der Abraham, »der seine Frau wissentlich an den Pharao verkuppelte und Zuhälterei trieb«, wird dem deutschen Volke ebensowenig als Vorbild hingestellt wie der David, »der, um Ehebruch zu treiben, den treuen Soldaten Uria in den Tod schickt«. Beide Männer werden vielmehr, trotz ihrer Fehler, als Helden des Glaubens, des Gehorsams und der Buße gepriesen. (Wie sich der Sachverhalt dem christlichen Blicke darbietet, zeigt z. B. Ambrosius in seiner ersten »Apologia prophetae David« [n. 15]: »Peccavit David, quod solent reges; sed poenitentiam gessit, flevit, ingenuit, quod non solent reges. Confessus est culpam, obsecravit indulgentiam, humi stratus deploravit aerumnam, jejunavit, oravit, confessionis suae testimonium in perpetua saecula vulgato dolore transmisit. Quod erubescunt facere privati, rex non erubescit confiteri. ... Culpam itaque incidisse, naturae est; diluisse, virtutis.«)

Die langen Ausführungen, die Rosenberg der Bekämpfung der Erbsündelehre widmet, können wir in Kürze übergehen. Sie richten sich gegen die lutherische, von manchen protestantischen Theologen noch überspitzte Annahme von der radikalen Verderbtheit der menschlichen Natur und treffen nicht die katholische Auffassung. Nach dieser sind Natur, Volk, Rasse, Staat, Freiheit, Ehre usw., wenn auch nicht höchste und letzte, so doch positive, gottgewollte Werte, die von der göttlichen Gnade vorausgesetzt und vervollkommnet, aber nicht verbogen oder zerstört werden. Es ist daher ein starkes Stück, wenn der von Rosenberg zitierte protestantische Pfarrer J. B. Schairer »die negative Einstellung zu den natürlichen Grundlagen des Daseins« als ein »katholisches Erbe« bezeichnet (57). An der katholischen Lehre zerbricht deshalb auch das Zerrbild, das Rosenberg von der christlichen Demut entwirft. Demut ist weder Rückgratverkrümmung noch Ehrlosigkeit noch Feigheit; sie ist weit entfernt von Minderwertigkeitsgefühlen und erkennt freudig die natürlichen und übernatürlichen Gottesgaben an. Das Gegenteil wäre nicht Demut, sondern Undankbarkeit. (S. Thomas, S. th. 2, 2, q. 35, a. 1 ad 3: »Hoc non pertinet ad humilitatem, sed potius ad ingratitudinem, quod bona, quae quis a Deo possidet, contemnat.«)

Was aber vor allem die Entrüstung Rosenbergs erregt und ihm die Feder in die Hand gedrückt hat, ist die ökumenische Bewegung, in der er den Verrat an Luther und die Preisgabe der Reformation sieht. Die Leser unserer Zeitschrift sind über diese Bewegung durch zahlreiche Aufsätze unterrichtet. Die ökumenische Bewegung ist in ihrem innersten Kern eine Selbstbesinnung der gesamten Christenheit, die den Ernst der geschichtlichen Stunde erfaßt hat, auf die Notwendigkeit ihrer Einheit. Zwar sind von dieser Bewegung für absehbare Zeit keine größeren organisatorischen Wandlungen im äußern Bestande der getrennten christlichen Kirchen (also auch keine Wiedervereinigung mit Rom) zu erwarten, aber sie ändert in stetem Fortschreiten ihr inneres Verhältnis zueinander. Daher kommt es, daß der Romschreck bei vielen Protestanten immer mehr an Einfluß verliert. Sogar das Wort »katholisch« (wenngleich in einem umfassenderen Sinne verstanden) ist heute in weiten protestantischen Kreisen nicht mehr verpönt. So erklärt es sich auch, wenn

die anglikanischen Bischöfe auf ihren Lambeth-Konferenzen von 1908 und 1920 es offen aussprachen, »daß als Erfüllung des göttlichen Willens kein Unionsplan gelten kann, der nicht schließlich die große lateinische Kirche des Westens einbegreift, mit der unsere Geschichte in der Vergangenheit so eng verknüpft war und mit der wir noch durch viele Bande gemeinsamen Glaubens und gemeinsamer Überlieferung verbunden sind« (vgl. diese Zeitschrift 120 [1930/31] 99).

Wohl ist es wahr, daß der deutsche Protestantismus im allgemeinen nur zögernd der neuen Einheitsbewegung folgte. Aber der ökumenische Geist weht nun einmal durch die Christenheit und läßt sich an keiner Landesgrenze aufhalten. Darum ist es nicht wahrscheinlich, daß dem Versuche Rosenbergs, die deutschen evangelischen Theologen durch den Hinweis auf den streitbaren Luther wieder gegen Rom aufzurufen, ein nennenswerter Erfolg beschieden sein wird. Luther lebte im 16. Jahrhundert; seitdem hat sich die geistige Welt gewaltig verändert, und der Christenheit sind heute andere Aufgaben gestellt als in den vergangenen Jahrhunderten.

Wiewohl nun die ökumenische Bewegung durchaus nicht als eine gewollte Hinwendung nach Rom aufgefaßt werden darf, ja sogar mancherorts zu einer Versteifung in der reformatorischen, antikatholischen Haltung geführt hat, so bleibt es doch zu erklären, warum sie mit dem Verdachte zu kämpfen hat, eine katholisierende Bewegung zu sein. Das hängt mit der schweren, wirklich radikalen Krise zusammen, die heute durch den ganzen Protestantismus geht. Seit langem innerlich vorbereitet, ist sie jetzt offen ausgebrochen. Es handelt sich dabei um nichts Geringeres als um das Wesen des Christentums. Die einen sehen im Christentum eine religiöse Kulturbewegung; für sie sind Christus, Paulus, Luther, Kalvin Entwicklungsstufen, die durch neue Propheten beliebig vermehrt und überholt werden können. Das bedeutet praktisch die Auflösung des bisherigen Christentums. Die andern dagegen betrachten das Christentum als Offenbarungsreligion, die in dem menschgewordenen Gottessohn ihre absolute, für immer gültige Höhe erreicht hat. Das ist die bekenntnisgläubige Richtung im Protestantismus, die in Wahrheit Kirche Christi sein will und darum auch kirchliche Autorität wollen muß. Die Not, die aus dem Ringen vieler Protestanten um die Kirche spricht, ist das Bewußtwerden, daß die Reformatoren des 16. Jahrhunderts etwas dem Christentum Wesenhaftes preisgegeben haben. Daher die Spaltungen und die Unmöglichkeit, die Spaltungen zu beheben, weil die klare und anerkannte Autorität zur Entscheidung fehlt. Aus dieser innern Entwicklung erhebt sich der Wegweiser nach Rom, der auch dann sichtbar ist, wenn Menschen ihn nicht sehen wollen.

So viel zum Hauptinhalt der neuen Schrift. Es steht aber in ihr noch manches andere, was für ihren Verfasser und seine Stellung zum Christentum aufschlußreich ist. Sühnetod, Auferstehung und Himmelfahrt Christi sind ihm heute in ihrem entscheidenden Teil nicht mehr als geschichtliche Tatsachen lehrbar, also nicht mehr vorhanden (48). Damit ist alles Wesentliche des Christentums geleugnet. Der Vergleich mit dem Olymp und der griechischen Mythologie (78) veranschaulicht noch klarer, was übrig bleibt: im besten Falle eine ästhetisch wertvolle Erinnerung. Wer anders denkt und am überlieferten Christentum festhält, wird bezichtigt, sich dem »Leben« in den Weg zu stellen. Hier klaffen unüberbrückbare Gegensätze, die eine Scheidung der Geister für oder wider Christus erzwingen. Denn die gläubigen Christen bekennen, daß sie nicht Fabeln anhangen, sondern daß in Christus Gottes eingeborener Sohn unter uns Menschen erschienen ist, als der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh. 14, 6), und daß somit niemand ein anderes Fundament legen kann außer Jesus Christus (1 Kor. 3, 11).

Es sollte daher keines Rückgriffes auf Romhörigkeit oder Verstockung bedürfen, wenn protestantische Theologen sich gegen den »Mythus des 20. Jahrhunderts« und seine Aushöhlung des Christentums zur Wehr setzen. Aber Rosenberg empfindet die Gegnerschaft von dieser Seite weit unangenehmer als die von der katholischen. Es würde nicht eines gewissen Reizes entbehren, eine Liste aller »schmückenden Beiwörter« zusammenzustellen, mit denen Rosenberg seine Widersacher aus der Bekennenden Kirche belegt. Er nennt sie kirchliche Metternichs unserer Zeit (10), leblose Theologen, volksfremde »Textezitierer« ohne einen Hauch des lutherischen germanischen Protestwesens, eine schlechte

Abart von Rabbinern und Jesuiten (22), »Apologeten«, denen die elementarste Fähigkeit zu einem unbefangenen Sehen und Denken überhaupt mangelt (36), und wirft ihnen vor: immer mehr versteinernde Haltung, hoffnungslose Starrheit und Unwahrhaftigkeit (18), Priesterherrschsucht (20), theologische Beschränktheit (26), ein blutloses, aber starrsinniges Plappern, das sich gleich einer tibetanischen Gebetsmühle immer wieder gleichförmig wiederholt (47), Leichenbitterkonfession und verknöcherten Sektierergeist (50). Aber trotz dieser Häufung von Anklagen macht Rosenberg doch einen großen Unterschied zwischen der »römischen« und der evangelischen Kirchenleitung und ist immer noch geneigt zu glauben, »daß den meisten Pfarrern, Superintendenten und ‚Bischöfen' usw. die ganze Tragweite ihrer Handlungen gar nicht bewußt geworden ist« (85). Gern möchte er ihnen verzeihen, wenn sie nur von dem verhängnisvollen »Wege nach Rom« ablassen wollten. Dann würde sich die ganze Wucht des vereinten Angriffs wider die katholische Kirche richten können.

Die »universalistische, d. h. volkslose« (72) römische Kirche wird mit Vorwürfen aller Art überschüttet. Auch die schwere Anklage des Landesverrates wird gegen sie erhoben und behauptet, daß das internationale Rom die Feinde des deutschen Volkes in bewußt verräterischer Weise gegen das Reich aufrufe (54). Es fehlt auch nicht der Hinweis auf die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Priester und Ordensleute, wobei gesagt wird, daß die »deutsche Presse sich gerade hier die größte Zurückhaltung auferlegte und über den rein äußerlichen Verlauf hinaus nur wenig an Einzelheiten berichtete« (58). Daß Tausende und aber Tausende von Priestern und Ordensleuten gewissenhaft ihre Pflicht getan haben und tun, wird nicht erwähnt.

Nur auf wenige Einzelheiten, die der Berichtigung bedürfen, sei eingegangen. Daß die Deutung Luthers und seiner Zeit geschichtlich unhaltbar ist, darüber wird unter den Historikern Einigkeit herrschen. Er wird als volklicher und politischer Revolutionär geschildert, aber sein religiöses Grundanliegen ist völlig verkannt und außeracht gelassen. Daß die Lehre vom Kreuz für den natürlichen Menschen eine harte Rede ist, dafür braucht man sich nicht auf Luther zu berufen (20). Schon der Apostel Paulus hat unumwunden geschrieben (1 Kor. 1, 23), der gekreuzigte Christus sei den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit. Als »Höhe« der »Charakterzersetzung der einst aus deutschem Charakter geborenen Reformation« wird das Bekenntnis des Bischofs Meiser in München bezeichnet: »Wir glauben an eine heilige, katholische und apostolische Kirche, die Gott der Herr aus allen Völkern und Rassen beruft« (16). Und doch wiederholt dieses Bekenntnis nur die Worte des altkirchlichen, dem 4. Jahrhundert entstammenden Symbolums, das in die Liturgie fast aller christlichen Gemeinschaften übergegangen ist (»Et unam sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam«)! Auch die »deutsche Messe«, die der Martin-Luther-Bund 1935 feierte (75), hat mit dem Wege nach Rom nichts zu tun (vgl. Grisar, Luther III 121). Der katholische Theologieprofessor Dr. Koch, der die Schrift »Rosenberg und die Bibel« verfaßte (36), bedürfte wohl einer näheren Kennzeichnung. Der Papst hatte zur Oxforder Kirchenkonferenz (1937) keine Einladung erhalten; er konnte sie also auch nicht in einer »brüsken Form« ablehnen (71). Was die »Germania« am 18. Juli 1937 schrieb, bezieht sich auf die früheren Konferenzen in Stockholm (1925) und Lausanne (1927).

Rosenberg beklagt bei der gesamten kirchlichen Polemik »gegen das Aufkommen einer neuen Welt« den überwiegend gehässigen Ton (78), ohne die Art des Tones zu erwähnen, der vielfach gegen das Christentum angeschlagen wird. Und so erhebt sich zum Schluß die für jede geistige Auseinandersetzung wichtige Frage nach der Ethik der Polemik; denn es ist von vornherein unannehmbar, daß Licht und Schatten sich zwischen Christgläubigen und Neugläubigen so einseitig verteilen sollten, wie es nach der Darstellung Rosenbergs scheinen könnte.

Max Pribilla S. J.

## Römisches Imperium und sein Schöpfer

Wenn Rom in einer monumentalen Ausstellung den Mann feiert, der im entscheidenden Augenblick Rom, römischer Kultur und römischem Wesen vor Alexandrien, östlicher Kultur und orientalischem Charakter den Vorzug gab, so erfüllt es damit nur eine selbstverständliche Pflicht der

Dankbarkeit. Hätte nämlich Augustus sich wie Antonius für Alexandrien und den Osten entschieden oder wäre er dem Glanz des Ostens und der Verführung der Kleopatra unterlegen, dann hätte die Weltstadt Alexandrien Rom verdrängt, wäre Mittelpunkt des Imperiums geworden, damit aber auch der Mittelpunkt der neuen geistigen und religiösen Bewegung, des Christentums. Alles sprach für Alexandrien in diesem Sinne. Es war der Mittelpunkt des Weltverkehrs mit seinen Häfen, mit seiner hellenistischen Umgangssprache, seinen riesigen Bibliotheken, seinen Schulen, seiner gelehrten und handelsmächtigen Judenschaft. Wir hätten dann heute wahrscheinlich keine römisch-katholische Kirche, sondern eine alexandrinisch-griechisch-katholische Weltkirche. Ist doch der Patriarch von Alexandrien, auch nachdem Augustus sich für Rom entschieden hatte, noch durch Jahrhunderte in einer bevorzugten Sonderstellung geblieben, hat doch auch so die griechische Umgangssprache für die Apostel, Evangelisten und Apostelschüler, für die ersten Apologeten und Theologen als Werkzeug dienen müssen. Wurde doch auch so Alexandrien die erste Stätte christlicher Philosophie, Theologie und allgemeiner Bildung. Aber die Vorsehung hat durch Augustus Rom zum Mittelpunkt des Imperiums für 300 Jahre machen lassen und so gemäß den Zeitverhältnissen diese ewige Stadt auch zum Zentrum der kirchlichen Entwicklung ausersehen. Für die germanischen Völker hatte Alexandrien trotz der Entscheidung des Augustus für Rom noch insofern Bedeutung, daß von Alexandrien aus Arius seine Lehre verbreitete, der sich fast alle germanischen Völker angeschlossen haben, bevor sie katholisch wurden. Die Lebensarbeit des Augustus schuf dem Christentum die innere friedliche Atmosphäre, die sicheren und bequemen Straßen, den lebhaften Verkehr. Sie ermöglichte die schnelle Verbreitung neuer Ideen, förderte das religiöse Interesse für den Osten, aus dem das Christentum ja stammt, und erleichterte durch den staatlichen Versuch, die öffentliche Sittlichkeit zu heben, die Empfänglichkeit für Höheres.

Besonders diese letzten Bestrebungen werden in einem Werke berücksichtigt, das Dr. Rehrmann zum Augustus-Jubiläum herausgab[1]. Die Untertitel des gehaltvollen, die neuesten Forschungen berücksichtigenden Werkes zeigen bereits, von welchen Seiten her des Augustus Lebensarbeit besonders durchleuchtet wird. Er wird als Neuschöpfer Roms, als Retter des römischen Reiches und der abendländischen Kultur, als Ideal eines genialen und sozialen Friedensfürsten hingestellt. Dabei wird in umfassendem Maße die von Cäsar geleistete Vorarbeit berücksichtigt, aber zugleich (S. 631) ihre Verschiedenheit genau umrissen. »Augustus war genial, aber nicht so wie Cäsar, dagegen klug, klar, vorsichtig und kalt berechnend. Augustus hätte nicht die Rolle Cäsars, dieser nicht die des Augustus spielen können. Denn letzterer war kein Soldat und Feldherr und Cäsar nicht vorsichtig genug bei seinem Streben nach der Alleinherrschaft ... (S. 634). Augustus besaß nicht die trunkene Wagefreudigkeit wie Cäsar und M. Antonius, welche Gefahren aufsuchten, um sie zu überwinden....« Besonders aufschlußreich werden für viele die letzten Kapitel sein, in denen die Stellung des Augustus zu den religiösen Kulten, zur Erziehung, zum Unterricht, zu Literatur und Kunst behandelt wird. Augustus sah in der Religion das wichtigste Mittel, den Staat auf der festen Grundlage zu erhalten, auf die er ihn gestellt hatte (S. 601). Obgleich Augustus gläubiger war als sein Feldherr und bester Freund Agrippa, so war die Religion ihm doch nicht Herzenssache, sondern politischer Zweck (S. 602). Durch Staatsinteresse war er gezwungen, nur die anerkannten Staatsgötter zu dulden. Daraus erklärt sich auch seine Einstellung dem Judentum gegenüber, in der er die Politik Cäsars fortsetzte. S. 606–609 werden vom Verfasser in zeitlicher Folge die Beziehungen des Augustus zu Herodes behandelt. In Rom war der Imperator als offizieller Vertreter der Staatsreligion ein Gegner der fremdländischen Kulte, die in der Hauptstadt viele Anhänger hatten, in den Provinzen aber war er aus politischen Gründen duldsam (S. 603). (So weit aus Rehrmanns »Augustus«.)

Eine gute Ergänzung zu oben genanntem Werk bietet die Augustus-Biographie von Karl Hönn[2], der in kürzerer,

[1] Dr. Franz Anton Rehrmann, Kaiser Augustus. 8° (712 S.) Hildesheim 1937, Franz Borgmeyer. Geb. M 18.–.

[2] Augustus 8° (280 S., 56 Bildtafeln) Wien 1937, L. W. Seidel & Sohn. Leinen M 7.80.

aber durchaus zuverlässiger Darstellung das Imperium beschreibt und in einem sehr reichen, zeitgenössischen Bildmaterial es vor unsern Augen lebendig werden läßt. Besonders dienen diese Bilddokumente zur Veranschaulichung der Kulturhöhe jener Zeiten.

Der Verbreitung fremdländischer Kulte sowie der lateinischen Sprache diente, ohne daß es besonders beabsichtigt war, die neue Heeresorganisation, die Augustus durchführte. Da das römische Heer seit jener Zeit hauptsächlich als Grenzschutz des Reiches diente und zum größten Teil in starkbefestigten Standquartieren am Rhein und an der Donau lag, außerdem fast zu zwei Fünfteln aus fremdvölkischen Hilfstruppen bestand, so mußten die Kulte des Ostens wie die Götter der Gallier und der Germanen den Legionären bekannt werden, und damit war auch der Weg für die schnelle Verbreitung des Mithraskultes und des Christentums geebnet. Anderseits mußte diese Neuorganisation des Grenzschutzes zur friedlichen Romanisierung der Grenzvölker führen, die im Handel oder im Soldatendienst auch römische Kultur und lateinische Sprachbrocken übernahmen. Mit der Sprache drangen neue Ideen ein, das Wort »imperium«, das noch bei Cäsar sehr schwankende Bedeutung hat, selbst bei Livius oft mehr die Art der Staatsverfassung bedeutet, bezeichnet den Grenzvölkern immer mehr im Sinne des Tacitus das von den Herrschern Roms geleitete und von den Legionen geschützte Gebiet.

Dieser von römischen Historikern und Juristen geprägte und vom lebendigen Geschehen erfüllte Begriff des Imperiums, des kaiserlichen Imperiums von Augustus bis Diokletian, von Konstantin bis Justinian, hatte in germanischer Prägung durch Jahrhunderte einen beherrschenden Einfluß auf das Abendland und hat ihn noch heute, in Oxford und Cambridge angelsächsisch umgeschmolzen, durch das britische Imperium auf die ganze Welt. Gut zeigt uns diese Zusammenhänge Harold Nicolson (Nachkriegsdiplomatie, Berlin 1934) in einer farbenprächtigen Charakteristik des indischen Vizekönigs Curzon (S. 22). Curzon war vollauf überzeugt, daß England der Erbe Roms sei, berufen, Herrschaft mit Sanierung, mit Wirken für das öffentliche Wohl zu vereinen. Eine der Eigenschaften, der er höchste Bewunderung zollte und nacheiferte, war die altrömische »gravitas«, jene ernste Würde, die aus einem tiefen Bewußtsein der Weltverantwortlichkeit kommt. »So kam er dahin, in römischen Begriffen zu denken, ja sich wie ein Römer zu bewegen; selbst seine Gesichtszüge nahmen mit den Jahren immer mehr etwas Prokonsularisches an, und seine ganze Haltung gegenüber ausländischen Zivilisationen war das ‚excudent alii' eines exklusiven, wenngleich humanen Nationalismus. . . . Der Imperialismus wiederum rief die besondere Männlichkeit der englischen Rasse auf den Plan, jenen gemäßigten Herrschertrieb, wie er bei den oberen Klassen in unsern ‚public schools' gepflegt wurde. . . . In seinen Reden stößt man immer wieder auf die Gegenüberstellung derjenigen, die das Imperium ‚als eine beschwerliche Last' betrachten, und derjenigen, für die es ‚die erhabenste aller Verantwortlichkeiten' bedeutet. Dieses Gefühl von ‚Verantwortlichkeit' samt den damit verbundenen Tugenden des Pflichtgefühls, des Optimismus und der Gerechtigkeit beherrschte seine Denkweise.«

Aber auch die letzten großen christlichen Römer, Ambrosius und sein Schüler Augustinus, waren von diesen Ideen des Imperiums, der Verantwortlichkeit und der Gerechtigkeit erfüllt. Besonders spüren wir das bei der Lektüre des Werkes »De civitate Dei«, in dem Augustinus gleichsam noch die letzte eingehende Bilanz über das Werk des Augustus und seiner Nachfolger aufstellt, es als weltliches Imperium in die Zukunft projiziert und ihm seine Stellung im ewigen Plane Gottes zuweist. Ohne Zweifel muß, wer so die Zeit und das Werk des Augustus in seinen beabsichtigten und auch nicht beabsichtigten Wirkungen betrachtet, in diesem Imperator nicht nur einen Mann der Zeitwende sehen, wie es M. Antonius, Mäcenas, Agrippa und viele andere waren, die ihn bekämpften oder als Schirmherrn literarischer, technischer und sozialer Wirksamkeit ehrten. Augustus war durchaus ein Mann besonderer Vorsehung, ein auserwählter Arbeiter zur Verwirklichung von Gottesplänen, selbst wenn seine Beweggründe einen andern Weg wiesen.

Georg Hahn S. J.

## Kunst und Religion

Die Fäden, die zwischen Kunst und Religion weben, sind zahlreich, und es steht außer Zweifel, daß die Kunst gerade im

Dienste des Religiösen sich selbst am tiefsten verwirklicht und am reichsten entfaltet hat. Es ist aber nicht nur der Durchstoß zur letzten Wirklichkeit der Dinge, was hier verbindet. Auch das Verwachsensein mit den schöpferischen Kräften des Lebens führt beide zueinander. So gibt es Zugänge zur Kunst durch die Religion und umgekehrt. Und weil es solche lebendigen Bindungen gibt, muß auch jede Trennung beider sich auswirken. Die Geschichte der sich vom Dienste am Höchsten emanzipierenden Kunst der letzten Jahrhunderte hat uns das deutlich genug bestätigt. Aus dieser Erkenntnis heraus sind schon seit langem Bestrebungen am Werk, die Kunst wieder in den Bereich des Religiösen zurückzuholen. Vor allem soll sich die kirchliche Kunst selber aus einer ernsten und ins Leben aufgenommenen Auseinandersetzung mit der Welt des Glaubens in ihrer schöpferischen Formkraft erneuern.

Zu diesem Zwecke wurde vor Jahren schon von den Dominikanerpatres in Rom das »Istituto Beato Angelico« gegründet. In Deutschland ist man daran, die vielen zerstreuten Bemühungen zu sammeln und zu einen. Exz. Dr. Conrad Gröber von Freiburg berief deshalb Ende September dieses Jahres die »Katholische Reichsgemeinschaft christlicher Kunst« zu einer Tagung nach Kloster Beuron. Es war eine sehr anregende Begegnung von Theologen und Künstlern, in der manches der großen Sache dienende Anliegen herüber und hinüber in herzlichem gegenseitigem Vertrauen ausgetauscht wurde. Vier Referate breiteten in großen Zügen Grundlagen und Forderungen der christlichen Kunst von heute vor den Zuhörern aus. Eine mehr philosophisch-anthropologische Darlegung der im Unbewußten wurzelnden Formkräfte von Volk, Zeitgeist und Glauben bildete den Anfang. Es ging darum, die Notwendigkeit einer Rückkehr zu diesen naturhaft-schöpferischen Kräften jeder Kunst aufzuzeigen (Engelbert Kirschbaum). Danach sprach Erzbischof Dr. Gröber, der Leiter der Tagung, über den Stand der christlichen Kunst in der Gegenwart, ihre Hemmungen und ihre Aufgaben. Auch die Forderungen und Verpflichtungen der kirchlichen Behörden den Künstlern gegenüber wurden dabei behandelt und unter anderem die entsprechende Ausbildung der jungen Theologen verlangt. Der dritte Vortrag (Linus Bopp) galt den theologischen Grundlagen kirchlichen Kunstschaffens. Vom Blickpunkt der praktischen Theologie aus wurde die besondere Stellung des Künstlers und der Kunst umschrieben. Eine lebendige Ausdeutung von Geist und Ziel der Liturgie ergab dann noch eine Reihe religiös-theologischer Folgerungen und Forderungen. Den Abschluß bildete ein Referat über die Realisierung des kirchlichen Kunstschaffens vom Künstler her gesehen (Georg Lill). Hier wurde vor allem die Freiheit und Bedeutung der künstlerischen Persönlichkeit klar herausgestellt.

Der Gesamteindruck der Tagung, der Referate mit ihren Aussprachen, der planmäßigen und »unplanmäßigen« Sitzungen und Beratungen an einer durch ihr Ringen um kirchliche Kunst so bedeutungsvollen Stätte wie Beuron äußerte sich in dem einstimmigen Wunsche nach regelmäßiger Wiederholung solcher Zusammenkünfte. Um allerdings derartige Tagungen wertvoll und fruchtbar zu erhalten, wird es ständiger planmäßiger Vorarbeit bedürfen. Das Interesse und der Wille zu gemeinsamer Aufbauarbeit bei Künstlern, Laien und Theologen ist über Erwarten groß. Es muß nur gesammelt und der großen Sache dienstbar gemacht werden. In diesem Geiste arbeitet schon seit beinahe zwei Jahren ein Studienkreis für Kirchenkunst, der von Prof. Rudolf Schwarz und Architekt Martin Weber geleitet wird. Ende August fand sich dieser Kreis auf Burg Rothenfels zusammen. »Gottesdienstliche Gestaltung« hieß das Gesamtthema des dreitägigen Arbeitstreffens. Es sollte eine Weiterführung dessen sein, was die vorjährige Tagung erarbeitet hatte. In einer wertvollen Veröffentlichung (Gottesdienst. Ein Zeitbuch, hrsg. von Rudolf Schwarz, Würzburg 1937) wurde das Ergebnis dieses ersten Treffens bekanntgegeben. In diesem Jahre galt der erste Tag den Grundgestalten des gemeinsamen Gebetes. Felix Messerschmidt sprach über Fragen des deutschen Chorals und Heinrich Kahlefeld über verschiedene Formen liturgischen Betens. Der zweite Tag stand unter dem Thema: »Die heiligen Dinge und Zeichen.« In meisterhafter Analyse zeichnete Romano Guardini die Grundphänomene der Begegnung des Menschen mit den Dingen, in der er, vom Bereich der Urbilder und Symbole ausgehend, eine Deutung von

Kunst und Liturgie gab. Mehr im Geschichtlichen hielt sich der Lichtbildervortrag von August Hoff über die sinnvolle Gestaltung kirchlicher Geräte. Der letzte Tag behandelte den Kultraum als geistliches Weltall. Robert Grosche stellte eine Reihe von Grundformen des geistlichen Raumes auf, während Rudolf Schwarz eine den verschiedenen Formen und Stufen des kirchlichen Lebens entsprechende Aufgliederung des Gotteshauses vortrug und der Frage von der Bedeutung und Stellung der Kirche in Stadt und Landschaft nachging. Außer diesen Referaten sorgte noch eine Reihe von Veranstaltungen für die Belebung und Vertiefung des in den Vorträgen Gebotenen, die zugleich als sympathische Äußerungen und Betätigungen echter Gemeinschaft wirkten: musikalische Darbietungen, vor allem der von H. Kahlefeld wundervoll vorgetragene altdeutsche Choral, und Lichtbildervorträge über den Engel in der Kunst (A. Hoff) und moderne Paramentik (Gertrudis Huber). Am meisten aber schloß sich die Gemeinschaft zusammen in der morgendlichen Feier des heiligen Opfers und der gemeinsamen Komplet am Abend.

Wenn man die beiden Tagungen auf Rothenfels und in Beuron miteinander vergleicht, dann erweist sich die geschlossene Form der ersteren als der gegebene Weg zu dem gesteckten Ziel: nur so kann ein Studienkreis wirklich arbeiten. Vielleicht dürfte man sogar um dieses wertvollen und notwendigen Zieles willen eine noch straffere und engere Form einer Arbeitsgemeinschaft wünschen. Je größer ein Kreis ist, um so ergebnisloser erweisen sich ja gewöhnlich Aussprachen und Diskussionen. Die lockere Form von Beuron hat mehr die Gestalt der eigentlichen Tagung, die schon vorher erarbeitete Ergebnisse zusammenfaßt und organisatorisch zusammenschließt. So dürften beide Tagungen im Grunde eine sehr glückliche Ergänzung bedeuten, die vielleicht als Vorbild und Grundstein eines weiteren und festeren Aufbaues dienen können.

Das Kernanliegen von Beuron und Rothenfels war, wie schon eingangs festgestellt wurde, die Wiederbelebung unserer kirchlichen Kunst durch eine Begegnung und innere Zusammenarbeit des Künstlers mit dem Theologen. Der Sinn einer solchen Begegnung kann sich aber nicht darin erschöpfen, daß beide Teile sich über ihre Pflichten und Forderungen im Interesse des gemeinsamen Zieles verständigen. Es muß vielmehr in der Zusammenarbeit von Künstler und Theologe der innere Anschluß, die schöpferische Befruchtung von Kunst und Religion selber erstrebt werden. Darum braucht der kirchliche Künstler vor allem eine vertiefende Einführung und beständige Weiterführung in die Welt des Glaubens für sein persönliches Leben. Das ist der eigentliche Beitrag des Theologen. Es ist klar, daß eine solche Arbeit nicht auf Tagungen und in Studienkreisen geleistet werden kann. Dazu bedarf es kleiner Gemeinschaften, die in ständiger geistiger Fühlung bleiben. Mancherorts bestehen schon solche Kreise, die mit großer Frucht arbeiten.

Muß der Theologe mit Recht vom Künstler erwarten und verlangen, daß er seine religiöse Kunst aus echtem religiösem Reichtum und Erleben schafft, so muß anderseits der Künstler auch vom Theologen das Entsprechende fordern, nämlich daß er mit lebendigem Verstehen und Mitschwingen dem Künstlerischen gegenübersteht. Ganz eindeutig gilt das dann, wenn sich Künstler und Theologe zu gemeinsamer Arbeit zusammenfinden, wie es oben angedeutet wurde. Wenn wir keine Priester haben, die das leisten können, dann ist auf die Dauer auch die tiefere Zusammenarbeit nicht möglich. Gerade aus dieser Erkenntnis heraus kam es auch bei der Beuroner Tagung mehrmals zu der lebhaften Forderung einer künstlerischen Erziehung unseres heranwachsenden Klerus. Die Erfahrung zeigt, Gott sei Dank, eine große spontane Aufgeschlossenheit dieser jungen Menschen für künstlerische Dinge. Man braucht also in den meisten Fällen nur das Vorhandene zu pflegen und zu erziehen. Nicht eine Erweiterung unseres philosophisch-theologischen Wissens um ein Stück Kunstgeschichte scheint uns das Dringliche, sondern Kunsterziehung in der eigentlichen Bedeutung des Wortes. Das Verständnis für Schönheit und künstlerischen Wert muß wachsen, der Sinn für diese Welten wach und lebendig erhalten werden. Und das geschieht am unauffälligsten und jedenfalls am nachhaltigsten dadurch, daß man diese bildsamen Menschen nicht zum beständigen Anblick geschmackloser oder künstlerisch belangloser »Kunstgegenstände« zwingt, sondern sie an wertvolle und echte Kunst gewöhnt. Es ist für die innere Bildung

eines Menschen durchaus nicht gleichgültig, in welchem Raum, mit welchen Bildern er tagaus, tagein lebt. Erst wenn sich die Erkenntnis der Bedeutung dieser Zusammenhänge praktisch durchsetzt, können wir eine wirklich fruchtbare und dauernde Zusammenarbeit zwischen Künstlern und Theologen erhoffen. Und doch ist vielleicht nur von hier aus der zukunftsfrohe Ansatz junger kirchlicher Kunst für die Reife, die wir ersehnen, zu sichern.

Engelbert Kirschbaum S. J.

## Mensch als Mitte oder Entscheidung

Zwei Schriften zum Descartes-Jubiläum stellen mit gutem Erfolg das Menschenbild heraus, das in dieser zentralen Philosophie der Jahrhunderte der Aufklärung den formgebenden Mittelpunkt bildet. Hugo Friedrich beleuchtet es von der zu Grunde liegenden französischen Mentalität aus[1]. Wie der »Raisonbegriff« die »große Norm« des »17. Jahrhunderts« war (41) und die »aristokratische Weltbürgerlichkeit der formal gebildeten Vernunft« (25) des »honnête homme« das entsprechende ethische Ideal (übrigens hineinwirkend in die »norma honestatis« der späteren Neuscholastik), so geschieht in Descartes' »Gelassenheit und Vorsicht« (13), die als »Eintracht von Bescheidung und Stolz« (20) sich gibt, eine »demütige Rückkehr zum Banalen, zur durchschnittlichen Menschlichkeit« (20) als »Rückkehr zum Uralten, Ewigen, Unwandelbaren der einen Vernunft« (21), da er »nicht im Ausnahmegeist und der Revolution, sondern im Durchschnittsgeist und in der Kontinuität die Garantie einer sicheren Wahrheitserwerbung oder vielmehr Wahrheitsbewahrung sah« (23). »Es ist eine Gesinnung vernünftiger Weltlichkeit, die Platz gegriffen hat«, wie sie Hippolyte Taine 1858 als französischen Geist überhaupt zeichnet: »Ein Geist, der die Mitte hält zwischen hoher Spekulation und ins Kleine gehender Beobachtung, zwischen kühner Erfindung allumfassender Ideen und sorgfältigster Sammlung kleinster Fakten.... Er ist weder Gelehrter noch Darsteller, weder Metaphysiker noch Künstler.... Sein ganzes Trachten richtet sich darauf, rasch einen sauberen, leicht in Umlauf zu bringenden Begriff zu erfassen, der sich sofort in einen andern und dieser wieder in einen dritten überführen läßt, so daß alle derartigen Begriffe eine hübsch in der Ordnung befindliche Leiter darstellen, wo keine Sprosse fehlt oder bricht und auf der man schnell von unten nach oben oder von oben nach unten klettern kann« (44). Aber, wie Friedrich sehr wahr anmerkt, »es ist ein ertrotztes Selbstbewußtsein, das seine Freiheit allem nicht von ihm Geschaffenen (selbst Gott) gegenüber behauptet und sichert. Gebärdet es sich auch als bescheidenes Ich, als médiocrité, so ist es doch ein stolzes Ich.... Für dieses geistige Kraftbewußtsein gibt es keinen Schicksalsgedanken« (20), und so steht es als »Auswirkung des geistüberbetonten Menschenbegriffs« (68) insbesondere »der organischen Weltanschauung Goethes« gegenüber (69).

Noch schärfer enthüllt Karl Jaspers in seiner Descartes-Schrift[2] die unheimlichen Folgen dieses trotzigen Sich-Sicherns. »Im Drang nach dieser zwingenden Gewißheit hat Descartes in seinem ersten grundlegenden Gedanken alle Fülle verloren und in jedem weiteren Schritt – zurückstrebend zu Inhalt und Fülle – die Gewißheit nicht mehr erreicht. Erst ist die Gewißheit leer und dann versagt im nächsten Schritt auch noch diese Art von Gewißheit« (20). Dadurch, daß »Descartes Philosophie will, aber in der Gestalt der modernen Wissenschaft«, dadurch »geschieht ..., daß ihm die Philosophie sich verkehrt und daß er die Wissenschaft nicht erreicht« (63 f.). So entsteht eine »Zweideutigkeit ..., die ... ihm, als ob sie sein Wesen selbst wäre, zuzugehören scheint« (90): »als ob die Tiefe und die Plattheit beieinander ständen« (91) und »als ob in der Helle des Verstandes die Gestalt eines dunklen Kobold stehe« (92). Es ist das »Rationale in seiner Isolierung«, im Unterschied zu »Seinsverbundenheit« (86), und also eine »Dogmatik des Rationalen ..., unter allen Dogmatiken die leerste« (88). Denn »so unbestimmt und leer das Sein im ‚cogito ergo sum' ist, so unbestimmt und leer ist eine Gottheit, sofern sie nichts ist als die Sicherungsfunk-

[1] Hugo Friedrich, Descartes und der französische Geist (78 S.) (Wissenschaft und Zeitgeist 6) Leipzig 1937, Felix Meiner. M 2.40.

[2] Karl Jaspers, Descartes und die Philosophie (104 S.) Berlin 1937, Gruyter & Co. M 4.80.

tion eines Wahrheitskriteriums« (20). Ja, zuletzt demaskiert sich die »Klarheit« als »Mittel . . ., durch ihren Schein sich um so entschiedener vor sich selber und vor den andern und vor der Transzendenz zu verschließen« (81).

Jasper stellt darum gegen diese fluchtförmige (und darum zuletzt neurotische) Mitte des Descarteschen »vernünftigen Menschen« die »Philosophie« einer »sich nicht verschließenden Vernunft, die ebenso offen ist für alle Wirklichkeit und Geltung, wie sie frei ist in der Spekulation, in dem leidenschaftlich nüchternen Transzendieren, im Hören der Chiffren der verborgenen Transzendenz« (103). Aber dann bricht doch auch durch diese Philosophie das Verhängnis Descartes', nur im Akt der eigenen Vernunft stehen zu wollen und alles andere von ihm abhängig zu machen: da es eine Philosophie sein will, die im Schweben zwischen Relativitäten verharrt und darum »jedes Weltbild, sofern in ihm ein real Erwiesenes ist, aufnimmt – und es doch ohne ein Weltbild aushält, das das Eine und Absolute wäre« (104) –, weil sie eben die Dynamik des jeweiligen Transzendierens (als Akt) zu ihrem eigentlichen Absoluten hat und also wiederum ein cogito (wenngleich ein transzendierendes) zu ihrem eigentlichen Sein. Die Philosophie Jaspers' ist die Form, in der das cogito Descartes' zur Transzendenz sich aufschließt, um eben dieses Sich-aufschließen zu einem neuen geschlossenen cogito zu machen, zum In-sich-geschlossen des akthaften Transzendierens. Mit richtigem Instinkt nennt Jaspers darum dieses transzendierende cogito die »umgreifende« Vernunft (103). Es ist nicht die sichernd verschlossene »rationale Mitte« des ursprünglichen Descartes. Aber es ist auch nicht ein Geöffnet, um von gegenständlicher Transzendenz sich umgreifen zu »lassen«, daß die »Mitte« sich auflöse zu wahrhaft offenem »Durchgang«. Es ist das alte greifende cogito, das sich öffnet, um nun auch die Transzendenz zu »umgreifen« und also »transzendierend« sich zu »sichern«, hinein in das Transzendieren als Akt.

Hier antwortet scharf und unerbittlich das Menschenbild, wie es die neuen Bücher von Erik Peterson und Romano Guardini teils ausdrücklich, teils einschlußweise umreißen. – Indem Peterson[3] nicht den »Martyrer« auf den »Heiligen«, sondern diesen auf jenen zurückgeführt sein läßt, tritt der Mensch als »Zeuge der Wahrheit« in den Mittelpunkt – gegen den Menschen der zwischen gegenständlichen Wahrheiten richterlich vermittelnden akthaften »reinen Vernunft«. Gegen den Menschen einer souveränen »ruhigen Mitte zwischen Extremen« erhebt sich das urchristliche Entweder – Oder zwischen Kult Gottes in Christo oder Kult des Teufels im Antichrist. Die gegenständlichen »Extreme« sind nicht ein mythisches Dunkel, das durch die rationale Klarheit einer Vernunft der »Mitte« sich aufhellt, sondern gerade der Mensch wird am gegenständlichen Entweder – Oder zwischen ihnen erst »kenntlich«: »angesichts des Offenbarwerdens Jesu Christi gibt es keine Unkenntlichkeit des Menschen mehr. Alle Menschen sind gezeichnet, entweder mit dem Siegel Christi oder mit dem Brandmal des Antichristen« (19). Erkennen aus Gott oder aus Satan tritt gegen ein »reines Erkennen«. »Wie nämlich mit dem Offenbarwerden Christi eine Unkenntlichkeit des Menschen nicht mehr möglich ist, sondern alle gezeichnet, alle Menschen offenbar geworden sind, so ist auch durch das Offenbarwerden Jesu Christi das Erkennen des Menschen nicht mehr verdeckt möglich, es wird immer entweder ein Erkennen aus dem Heiligen Geiste, aus dem Pneuma realisieren, das alles, selbst die ‚Tiefen Gottes' erforscht (1 Kor. 2, 10), oder aber ein Erkennen ‚der Tiefen des Satans' sein. Ein sogenanntes ‚reines Erkennen' würde, von hier aus gesehen, von dem Offenbarwerden Jesu Christi abstrahieren, durch das doch gerade alles Erkennen sich erst als christliches oder antichristliches Erkennen konstituiert« (41). – Von ganz anderer Seite stößt Guardini[4] in die gleiche Richtung, da er in seinen Zeichnungen des Engels bei Dante nicht nur eine allgemeine Engellehre entwirft und also eine Lehre vom reinen Geist, sondern diese einordnet in die Frage nach dem christlich »Letzten« (128). Bereits der Engel selber wird mit seinem Wesen in die »Entscheidung« gestellt. Es »besteht die Lebendigkeit der Engel darin, daß sie mit ihrem ganzen

[3] Erik Peterson, Zeuge der Wahrheit (94 S.) Leipzig 1937, Jakob Hegner. M 4.50.

[4] Romano Guardini, Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie (134 S.) Leipzig 1937, Jakob Hegner. M 4.50.

Sein für Gott entschieden sind« (93 f.), so sehr, daß ihr »erster Daseinsaugenblick« »ein Augenblick klarsten Bewußtseins, furchtbarer Freiheit, restloser Selbstverwirklichung« ist, »schrecklicher Akt, aus dem erst der eigentliche Engel hervorging – und der Teufel, der wirklich Verlorener und Feind Gottes ... ist« (94). So tritt dieser »Geist« gegen den »Geist« der Neuzeit seit Descartes: gegen den »Geist«, der »einerseits ins Psychologische, anderseits ins Abstrakte gegangen; zum Bewußtseinsinhalt oder zum Begriff geworden« und also »simpel ..., eintönig, leer« (95). Es ist Geist als »mächtigste Wirklichkeit« (95), »Ausbruch himmlischer Fülle« (70), »etwas Heilig-Dionysisches, ein Un- und Übermaß, das aber doch immer von strengster Form gebändigt ist« (79), nicht nur darum in Kraft seines eigenen Entschiedenseins, sondern tiefer in Kraft der in ihm und durch ihn sich kundgebenden Entschiedenheit Gottes Selbst. So ist der »Engel ... furchtbar, wie mit göttlicher Macht geladen; zugleich von verachtender Lässigkeit« (26). Engel sind »die im Dienste des Schöpfers stehenden Urmächte alles Geschehens in der Welt« (36). »Wenn sie kommen, kommt der Heilig-Furchtbare und Schrekkensvoll-Herrliche« (33), so sehr, daß gerade in ihnen das besondere »Jenseits des christlichen Glaubens« sich herauszeichnet: »die Vorbehaltenheit Gottes, in welche keine geschaffene Kraft eindringt«. Aber eben darum zeichnet die Gestalt des Engels nicht die Entrücktheit der »Trinität«, wie »für den bloßen Metaphysiker oder Ekstatiker der Gottesschau« (128), sondern die unbegreifliche Entscheidungsmacht Gottes in die Welt der Geschichte hinein, in Christo: da »für Dante« die Engel nicht »höhere Weltwesen« eines »Mythikers« sind, sondern »jene Wesen, von denen die Schrift redet und die im Leben der Kirche stehen« (134). So ist »für den Christen ...: die Trinität nicht das Letzte; genauer gesagt, nicht das Definierende« (128), sondern »daran hängt alles: zu begreifen, wie in dem ewigen Kreis das Bild des vergänglichen Menschenangesichtes stehe« (129). Eine »ewigkeitsentscheidende Endlichkeit ist durch das in den zweiten Gotteskreis eingeschriebene Menschenangesicht gewährleistet« (133).

So tritt der Mensch einer absoluten Entscheidung gegen den Menschen einer absoluten Mitte. – Gewiß gemahnt sich Guardini selbst an die Gegenbilder seiner Position: an das »Kind« und die »Braut«, die beide in der gelösten Ohnmacht des Gezogen stehen. Aber er sieht sie als »Überwindung« (im »Kind«) oder »Verwandlung« (in der »Braut«) der vorausgesetzten Entscheidungsmacht zu einer »Ahnung reinen, freien, von allen Zwecken gelösten, blühenden Daseins« (119), d. h. also nicht als das Unten des Skandals und Narrentums der Umkehr von Macht in Ohnmacht, Ehre in Schmach, Fülle in Nichts usw., wie Evangelium und Paulusbriefe sprechen. Und dementsprechend vergißt sein, gewiß berechtigter, Kampf gegen alle Verniedlichung des Engels (37) die wesentliche Zuordnung zwischen Engeln und »Klein-Kindern«, die das Evangelium vornimmt (die »Klein-Kinder« nicht zu »verachten«, weil »ihre Engel im Himmel ganz durchweg erblicken das Antlitz Meines Vaters, der in dem Himmel ist«: Matth. 18, 1–10). Der Geist-Begriff einer absoluten Entscheidung tritt selber, wenn auch noch so unbewußt, gegen diesen für das »Himmelreich« eigentlichst entscheidenden Geist des »Klein-Kindes« (Matth. 18, 3) –, wie entsprechend die kirchliche Liturgie das Fest der Engel als Fest der »Schutzengel« mit dem eben berührten Text des Evangeliums begehen läßt. – Der Mensch der Entscheidung aber, wie Peterson ihn fordert, empfängt seine Gegenbeleuchtung durch das »christliche Menschenbild«, wie es Josef Pieper dem Aquinaten nachzeichnet[5]. Gewiß sagt Tugend »das Äußerste dessen, was ein Mensch sein kann« (21), und gewiß ist die »Mäßigung« (temperantia) erst die letzte der Kardinaltugenden (gegenüber der »Überwertung der Mäßigung« in der christlichen Neuzeit: 48). Aber für das »christliche Menschenbild« bei Thomas ist der »Vorrang der Klugheit« kennzeichnend (23) als eines »wirklichen Kontaktes mit der objektiven Wirklichkeit« hin zu einer »Wirklichkeitsgemäßheit« des ganzen Menschen (45) –, und eine Klugheit, die ihren letzten Akzent dadurch erhält, daß zuletzt in besonderem Sinn alle »hoffnungslose Tapferkeit des ‚heroischen Untergangs'« überwunden wird durch die Positivität der »theologischen Tugend der Hoffnung« (61).

[5] Josef Pieper, Über das christliche Menschenbild (63 S.) Leipzig 1937, Jakob Hegner. M 1.80.

So tritt gegen das angespannte Entweder-Oder zwischen Mensch Gottes oder Mensch des Teufels der Mensch des Satzes des Vierten Laterankonzils über die analogia entis: »dieser Satz richtet sich gegen die Vorstellung einer allzu unmittelbaren Vergöttlichbarkeit des Menschen; der Mensch, auch der Christ, auch der vollkommene Christ, bleibt Geschöpf, Kreatur, endliches Wesen, selbst im ewigen Leben« (13).

Der Mensch der absoluten Mitte wie der Mensch der absoluten Entscheidung werden also durch diesen Menschen der »Kindheit« und selbstverständlich ruhigen »Endlichkeit« überwunden. Denn zwischen dem Menschen der absoluten Mitte und dem der absoluten Entscheidung spielt die Dialektik ein und derselben Bemächtigung gegenüber dem Einen absoluten Gott: im Menschen der absoluten Mitte die Usurpation der göttlichen Unabhängigkeit vom Spiel der Gegensätze, im Menschen der absoluten Entscheidung die Usurpation der göttlichen Entscheidung auf Leben und Tod in die Welt der Gegensätze hinein. Eben da der Mensch aus seiner ihm natürlich zukommenden »Kindheit« und »Endlichkeit« heraus zu dieser doppelten Göttlichkeit sich versteigen will, antwortet Gott damit, daß Er unmündiges Kind wird und Mensch »vom Schema Mensch« (Phil. 2, 7): »da Er Gott war, wurde Er Mensch, daß sich der Mensch als Mensch erkenne« (Augustinus, Serm. 77, c. 7 11). So ist nicht nur das der »richtige« Mensch, der am je immer größeren Gott sich unterscheidender als Mensch erkennt, sondern der gerade an dem Gott, der im Übermaß der Liebe Mensch ward zum Zeichen und zugleich zur Verhüllung dieses Übermaßes, sich als Menschen einer gewöhnlichen und selbstverständlichen Menschlichkeit erkennt. Diese Menschlichkeit, die ganz Werkzeug der Menschwerdung Gottes ward und zugleich doch jeweils mehr als gewöhnliche Menschlichkeit gegen diese Gott-Menschlichkeit sich abhebt –, das ist der »richtige« Mensch: nicht die Wichtigkeit einer Mitte, sondern das selbstverständliche Übergangen eines Durchgangs; – nicht das Sich-wichtignehmen einer Entscheidung, sondern das selbstverständliche Sich-übergehen eines Durchgehens durch die Dinge, wie sie sich geben. Das »solus Soli«, »Allein zum Alleinen«, wie es im Menschen der Mitte wie der Entscheidung zuletzt mächtig ist, muß gelöst sein in dieses Übergangen und Sich-Übergehen, wie Hieronymus Nadal es über den toten Ignatius von Loyola sagt: »wie als einer, der sich vollkommen überging und von allen übergangen ward« (quasi qui se ipsum negligeret perfecte et ab aliis negligeretur omnibus: Monum. Nadal IV 697). Erich Przywara S. J.

# Besprechungen

## Vorgeschichte

1. Mythos und Kultur der Steinzeit. Versuch einer Lösung uralter Mythos-Rätsel und Kultgeheimnisse. Von Dr. J. Winthuis. 8° (296 S.) Stuttgart 1935, Strecker & Schröder. M 14.–
2. Mythos und Religionswissenschaft. P. W. Schmidts »Methodologisches« untersucht auf Wurzelkrankheit. Von Dr. J. Winthuis. Moosburg (Oberbayern) 1936, Selbstverlag.

1. Das Buch handelt von den Aranda im Innern Australiens, die die letzte Schicht der nacheinander eingewanderten Stämme bilden. Nach Winthuis glauben die Aranda an eine höchste Gottheit, die als doppelgeschlechtiges Wesen, in den Erzählungen meist als Gott und Göttin oder auch als Götter und Göttinnen, aufgefaßt wird. Das höchste Wesen hat durch Zeugung alle Dinge hervorgebracht. Durch die Jugendweihe soll der Mensch dem höchsten Wesen (auch äußerlich) angeglichen werden, damit es einst mit ihm vereinigt seine Seligkeit teile. Ich darf nicht verschweigen, daß mir bei Winthuis die Planmäßigkeit und Klarheit des Beweisganges mangelhaft scheint. Daß die Totemgötter und die Alknarintjafrauen ein Gott und eine Göttin sind, daß schließlich auch dieser Gott und diese Göttin zusammenfallen, müßte jedenfalls schärfer dargetan werden. Dagegen wirkt sorgfältiges Durchlesen überzeugend, soweit die Verhältnisse bei den Aranda in Frage kommen.

2. Was alles für den Verfasser dieser Streitschrift sprechen mag, größere Mäßigung hätte nicht geschadet. Wir halten die Kulturkreislehre, wie sie Gräbner schuf, wie Schmidt, Koppers, Menghin, Heine-Geldern u. a. sie fortbildeten und noch

fortbilden, für auf zu guten Grundlagen ruhend, als daß Winthuis sie erschüttern könnte. Seine Ergebnisse hätten sich bei besserem Einvernehmen mit Schmidt wohl in jenes große System einfügen lassen, und wenn es sich herausstellt, daß es neben den von Baumann in »Schöpfung und Urzeit im Mythus der afrikanischen Völker« aufgezählten Mythenkreisen einen weiteren gibt, eine Zweigeschlechtersage – die anscheinend der Mondsage sehr nahesteht, aber keineswegs auf die Urzeit zurückgeht –, so wäre deren Erkenntnis eine wertvolle Bereicherung unseres Wissens. Selbstverständlich steht der Kulturkreisforschung hier das erste Wort zu, selbstverständlich auch bleibt sie unfertig, solange sie die Geheimsprache der Eingeborenen außeracht läßt.

G. Lehmacher S. J.

Gesellschaftsordnung und Freiheit. Von Jacques Maritain. Deutsch von O. und Th. Happak. 8° (153 S). Luzern 1936, Vita-Nova-Verlag. Kart. Fr 5.– (M 3.–)

Die Aufsätze Maritains kreisen um die drängenden Fragen der Gegenwart: Freiheit, Ordnung, Gemeinschaft. Er beschwört den Geist des hl. Thomas von Aquin, und man muß ihm das Zeugnis geben, daß er nicht nur trefflich die Kunst versteht, scholastische, unserer Zeit fern liegende Gedanken modern zu gestalten, sondern auch tief die wirklichen Probleme der christlichen Freiheits- und Gemeinschaftsphilosophie angesichts der ungeheuren Nöte der Gegenwart aufzuzeigen. Dies gilt vor allem von dem Abschnitt »Reinigung der Mittel«, der sich mit der praktischen Verchristlichung der heutigen Gesellschaft beschäftigt. Wer Maritain kennt, wird sich über manche überspitzte Formel nicht wundern. Aber anerkennen muß man seinen Optimismus. Die Stärke des Christen liegt im Dulden, wie schon St. Thomas im Anschluß an Aristoteles gesagt hat.

J. B. Schuster S. J.

Von christlicher Ehrenhaftigkeit. Von Dr. Richard Egenter. 8° (172 S.) München 1937, Kösel & Pustet. Kart. M 3.30

Wie konnte die Ehre ausgespielt werden gegen die Gottesliebe? Um das Ethos der Ehre aus dem Bereich des Schlagworts herauszuheben, will der Verfasser eine in die Tiefe philosophischer Gesinnung gehende Gesamtschau von Ehre und Liebe geben. Ehre unter den Menschen, Ehrenhaftigkeit und die brennende Frage nach der Ehrenhaftigkeit des Christen und der versöhnenden Synthese von Ehre und Liebe sind die drei Hauptfragen. Für die traditionelle katholische Darstellung bestand die Schwierigkeit, daß man unter Ehre die Ehrenbezeigung verstand und vor allem die Pflichten gegen fremde Ehre untersuchte. Aber die Ehrenhaftigkeit oder innere Ehre und Ehrbarkeit waren selbstverständliche Grundpflicht, auch wo sie nicht etwa unter dem Titel Selbstachtung als gesonderte Tugendpflicht behandelt wurde. Die schöne und anregende Darstellung verdient besonderes Lob, so bei der Veranschaulichung der Frage: »Was heißt Ehren?« durch den Hinweis auf das Bild der Verkündigung von Lionardo da Vinci. Das Ergebnis der auf reicher Literaturkenntnis beruhenden Arbeit ist: Auch der Christ kann und muß ehrenhaft sein. Seine Ehrenhaftigkeit bleibt bestehen in der Gottesliebe, aber die Sehnsucht des ehrenhaften Christen ist es, daß die Liebe immer mehr die alles bestimmende Seele seines Lebens werde und er in der Liebe ehrenhafter handle, als er es mit dem Blick auf seinen Ehrenwert je vermöchte. Es ist jene großherzige Parole, die Maria Ward, ein Kind angelsächsischen Blutes, in die Worte kleidete: Schätze deine Ehre höher als dein Leben! Achte es jedoch gering, um der Liebe Jesu Christi willen beides zu verlieren!

J. Schuster S. J.

## Briefe

Langbehn-Briefe an Bischof Keppler. Vorgelegt von B. Momme Nissen. 8° (VIII u. 62 S.) Freiburg 1937, Herder. In Pappband M 1.50

Nicht dies ist das Wertvollste an der Briefauswahl, daß hier allbekannte Gestalten, abgespiegelt von einem scharf aufnehmenden, lebendigen Geist, wie neu erscheinen: Bischof Keppler (dessen »Mehr Freude« und »Unsers Herrn Trost« eine andere Färbung erhält), Rampolla, Leo XIII., nicht dies ist das Wertvollste, sondern Folgendes, wofür man gern ein paar wohl allzu vertrauliche Stellen und einige nur wenig sagende Briefe in Kauf nimmt: Eine adelige, herrische Nietzsche-Natur wächst langsam hinein in schlichteste katholische

Volksfrömmigkeit, ohne etwas von echtem Edelmenschentum preiszugeben. So sieht man den christlichen Edelmenschen sich bilden, den zu verwirklichen heute vielen unmöglich dünkt. (Das erste Datum auf S. 41 ist wohl ein Druckfehler.)

J. B. Schoemann S. J.

Max Weber, Jugendbriefe. Hrsg. von Marianne Weber. 8° (VII u. 382 S.) Tübingen 1936, Mohr. M 4.80

Das Buch vermittelt ein Stück Menschenleben und ist zugleich ein anschauliches Gemälde der letzten Jahrzehnte des vergangenen Jahrhunderts. Anhand der Briefe verfolgt man, wie der Schuljunge, den zunächst das zeitlose, klassische Bildungsgut des Gymnasiums beschäftigt, hineinwächst in die geistigen Strömungen seiner Zeit und zu immer betonterer und festerer Haltung kommt. Bei der Konfirmation seines Bruders schreibt er selbst über diese Entwicklung, die jeder durchzumachen hat. Ehe einer dazu reif ist, möchte er ihm sichere, gebundene Formen wünschen; denn alle Auseinandersetzung verlangt ein Denkenkönnen. Webers Weg ist nachhaltig durch seine Mutter und durch die Professoren- und Gelehrtenkreise bestimmt, zu denen ihn Studium oder verwandtschaftliche Beziehungen in ein engeres Verhältnis brachten. Manches aus seiner späteren Tätigkeit bahnt sich schon hier an, z. B. die religions-soziologischen Arbeiten. Plaudernde Briefe an seine Braut und seine jüngeren Geschwister runden das Gesamtbild des jungen Max Weber nach der menschlich-familiären Seite hin ab.

H. Meisner S. J.

## Literaturgeschichte

Tabellen zur deutschen Literaturgeschichte. Von Dr. Fritz Schmitt. 8° (165 S.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. Brosch. M 6.–, geb. M 8.–

»Diese Tabellen sind aus dem Wunsche entstanden, Gebiete unseres Schrifttums anschaulich zu machen, die in der fortlaufenden literargeschichtlichen Darstellung schwer überblickbar sind« (Vorwort). Es liegt im Wesen solcher Übersichten, daß sie stark auf Vereinfachung drängen, daß sie um der Klarheit willen das lebendige Ineinander nicht selten zerschneiden und wesentliche Gesichtspunkte außeracht lassen müssen. Wer mit dieser Voraussetzung an das Studium des vorliegenden Werkes herangeht, wird mit einem Gefühl steigender Achtung vor dem aufgewandten Fleiß und der methodischen Erfahrung des Verfassers erfüllt. In klarer Übersichtlichkeit zeigt er die Entwicklung des Epos, der Lyrik, des Dramas und des Romans. Einen besondern Wert stellen die beigegebenen großen Karten dar, die den in den Tabellen verteilten Stoff noch einmal in weiter Gesamtübersicht bieten. Die von Anfang bis Schluß sich gleichbleibende Anordnung heb durch abgestufte Druckstärken und geschickte Einteilungen, nicht zuletzt durch knappe, wohlabgewogene Bewertungen das Wichtige überall scharf hervor. Dazu kommt ein reiches, zuverlässiges Sachverzeichnis. Dem Katholiken bietet sich eine Fülle des Anregenden. Einmal tritt in dieser gedrängten Übersicht die religiöse Grundwelt im literarischen Schaffen des Mittelalters ganz klar hervor. Dann aber wird in großen Sonderabschnitten, etwa über das vor- und nachreformatorische Kirchenlied, den Barock, die Bibelübertragungen – auch die so wenig beachtete Übersetzertätigkeit des Deutschen Ordens ist gewürdigt –, dem spezifisch katholischen Schaffen ein breiter Raum zugewiesen. Mit einer weitausgeführten Darstellung der Wirkung Shakespeares auf Deutschland schließt das Werk. Die Tabellen wollen kein Ersatz für eingehendes literarisches Studium sein, sondern sie sollen nach des Verfassers Wunsch gerade zu den Werken hinführen, die in der Entwicklung deutschen Schaffens Kern und Höhenpunkte darstellen.

G. Karp S. J.

Deutscher Geist – Deutscher Osten. Von Josef Nadler. 8° (223 S.) München 1937, R. Oldenbourg. Geb M 6.50

Der Verfasser dieser zehn Reden gebraucht fast nie die Anredeform, und doch ist der Leser wie gebannt von seiner Anrede. Zu Anfang jeder Rede zeigt Nadler dem Geist eine lockende Höhe, führt ihn dann auf Wegen, die immer wieder neue Überraschungen bieten: Durchblicke durch ganze Kulturräume, Ausblicke und Rückblicke auf ganze Jahrhunderte, führt ihn endlich auf den Gipfel, wo sich ihm die verworrensten Linien zu scharfen Umrissen zusammendrängen, führt ihn zuletzt dorthin, wo ihn der Atem der Ewigkeit anweht. Wenig bedeuten demgegenüber die kleinen Anstöße, die der Verfasser selbst im Vorwort andeutet; wird z. B. die Sprache als Bildungskraft der Nation nicht unterschätzt? (Vgl. die Arbeiten von Leo Weiß-

gerber!) Der Gefahr, die konstruktive Forscher nicht immer meiden, den Dingen einer geistblitzenden Form zuliebe Gewalt anzutun, ist sich der Redner bewußt (35). Überreich ist der Gehalt: Meisterstücke wechselseitiger Erhellung: Abraham a S. Clara und Leibniz (34), Goethe und Grillparzer (63), Hamann und Lavater (95), Hamann und Kant (100 117 f.), Goethe und Herder (139), Deutschland und Österreich (72), Volk und Staat (18 135). Und wie scharf erkannte Nadler schon 1924 die geistige Situation von heute: »Über uns, das Geschlecht eines strudelnden Chaos, ist es verhängt, nicht überkommene Formen zu pflegen, sondern formenbefreit zu sein im Dienste der zeugenden Gedanken. Erschreckende Ähnlichkeit hat unser Zeitalter mit jenem zwischen zwei Willenswelten, mit dem Zeitalter der Mystik im 14. Jahrhundert. Wir sind berufen, die wir zu erleben verurteilt waren, einen neuen Inhalt zu erzeugen, aber nicht: zu formen, wo nichts zu formen ist« (149).

J. B. Schoemann S. J.

Das katholische Schrifttum im heutigen England. Von J. Metzger. 8° (XVI u. 407 S.) München 1937, Kösel. M 5.80

Die Frage nach dem Einfluß des katholischen Volksteils auf das heutige englische Schrifttum ist im Laufe des letzten Jahrzehntes wiederholt aufgegriffen worden. Erinnert sei nur an die Veröffentlichungen von Karl Arns, George N. Shuster u. a. In dem vorliegenden Werk wird nun zum ersten Mal der Versuch gemacht, diese Frage in ihrer ganzen Weite und unter Berücksichtigung alles erreichbaren Materials systematisch zu behandeln. War vor etwa hundert Jahren an ein katholisches Schrifttum in England überhaupt nicht zu denken, so hat sich die Lage inzwischen derart verschoben, daß der Anteil der englischen Katholiken am literarischen Schaffen der Gegenwart nach seinem Umfang und seiner Bedeutung weit größer ist, als man bei der geringen Zahl der katholischen Minderheit erwarten würde. Den Hauptgrund für diese überraschende Entwicklung sieht der Verfasser in dem Oxford Movement mit seiner Wiedererweckung katholischer Atmosphäre innerhalb der anglikanischen Kirche und der dadurch bedingten, immer noch anhaltenden Konversionsbewegung. Durch sie wurden der Kirche in steigender Zahl geistig schöpferische, aktive Menschen zugeführt. Hinzu kommt der ständig wachsende Einfluß begabter irischer Dichter.

Die eigentliche Bedeutung des Werkes liegt in dem umfangreichen darstellenden Teil, der auf Grund eines Riesenmaterials das katholische Schaffen und Gestalten in den einzelnen literarischen Gattungen genau aufzeigt. Historische Rückblicke würdigen die Dichter und Schriftsteller der letzten Generationen nach dem Maß ihrer Bedeutung; aber das Hauptbemühen gilt, dem Thema entsprechend, dem literarischen Leben der Gegenwart. Fast 300 Persönlichkeiten werden z. T. sehr eingehend behandelt.

Unter »Katholischem Schrifttum« – die Bezeichnung wurde »der Kürze wegen« gewählt – versteht der Verfasser ein Schrifttum, das von katholischer Weltanschauung durchdrungen ist und diese entweder ausdrücklich widerspiegelt, etwa in der Lyrik, Dramatik und Journalistik, oder wenigstens latent, wie in dem größeren Teil der umfangreichen Erzählungsliteratur. Nach seinem eigenen Geständnis hatte er als Ziel vor Augen, möglichst umfassend zu sein, und neben den wirklichen Künstlern auch die zahlreichen minderen Geister zu behandeln, da ihr schriftstellerisches Schaffen »für das Aufsprießen und Wachsen des katholischen Gedankengutes inmitten einer materialistischen Gesellschaft nicht ohne Belang war und ist« (Vorwort). Damit ist sein Werk eine durchsichtige Geschichte des literarischen Einflusses der englischen Katholiken und zugleich eine wertvolle systematische Materialsammlung über diese Frage geworden.

Bei einer so umfassenden Grundeinstellung und bei der Fülle des zu bearbeitenden Materials ließ sich nicht immer die Gefahr vermeiden, jenen Abstand und jene Überschau zu verlieren, die für eine wesentliche literarisch-kritische Würdigung unerläßlich sind. Sonst wäre gewiß manches Werturteil nach der positiven wie nach der negativen Seite (besonders auch über nichtkatholische Literatur) vorsichtiger, ausgeglichener und weniger allgemein ausgefallen. Die Behandlung der Lyrik hätte manches gewonnen durch treuere Erfüllung des Versprechens, neben dem Gehalt auch die Gestalt gebührend zu beachten. Trotz solcher Mängel ist das Werk ein entscheidender Schritt zu einer endgültigen, aller

Kritik standhaltenden Darstellung des obigen Themas, und auch aus diesem Grunde möchte man ihm eine weite Verbreitung wünschen. G. Karp S. J.

Die christliche Banditen-Comedia. Von Wilhelm Möller. (Iberisch-amerikanische Studien Nr. 8.) 8° (78 S.) Hamburg 1936, Ibero-amerikanisches Institut. Kart. M 3.-

Der Verfasser hat die richtige Erkenntnis, daß das spanische Drama der Barockzeit eine innere Entwicklung vom Schaustück zum Seelendrama durchläuft, an einigen Werken, die den Fall und die Bekehrung eines Menschen zum Gegenstand haben, ausführlich dargestellt. Es ist ihm aber dabei weder geglückt, sich vor Übertreibungen zu bewahren, noch hat er versucht, die festgestellte Verschiebung des Gehaltskernes vom äußern Geschehen in die innern Gründe in die ganze Zeit einzubauen. Auch die ersten Banditendramen bieten Inneres, Weltanschauliches, Christliches. Schließlich ist ein Schauspiel zum Schauen da, und wirken äußere Geschehnisse und Lebensabläufe auf die Seele. Es entsprach der Zeit und den Zuschauern, daß Lope de Vega mehr diese Dinge behandelte, und es ist sehr die Frage, ob die etwas rationalistische Vorführung seelischer Gedanken- und Gefühlsfolgen, wie sie Mira de Amescua bietet, künstlerisch wertvoller ist als die unbekümmerte Art Lopes und anderer. Mehr Christentum in diesem oder jenem Stück festgestellt zu haben, ist Möller unseres Erachtens nicht gelungen. Auch die ersten, »profanen« Stücke sind durchseelt. Was das Studium der trotz allem verdienstvollen Arbeit streckenweise unerquicklich macht, ist die Fülle von Fehlurteilen und Mißverständnissen, die der in die ganze Gedankenwelt des katholischen »siglo de oro« kaum eingedrungene Verfasser äußert. Da sind M. Menéndez y Pelayo und Pfandl doch sicherere Führer; letzterer verdient nicht den Vorwurf, keine ästhetische Würdigung der Dichtungen gegeben zu haben.

H. Becher S. J.

## Schöne Literatur

Die Geschichte der Tilmansöhne. Von M. B. Kennicot. 8° (532 S.) Tübingen 1937, Wunderlich. Geb. M 7.80

Das Heimweh nach einem befriedeten Europa und der Glaube an seine Möglichkeit leuchtet aus jeder Seite dieses Buches. Wir haben Familienromane gehabt, die tief niederdrückten, als ob es nun einmal nicht anders gehe, als daß die Lebenskraft der Geschlechter sich erschöpfen müsse, Familiengeschichten, welche - ausgesprochen oder unausgesprochen - die Irrlehre verkündeten, daß zersetzende Überreife und Dekadenz die notwendige Kurve adeliger Sippen sei.

Dieses Buch kündet anderes. Von sieben Generationen weiß die Großmutter Ora dem 1935 im Dreibrünnerlhaus an der Tauber geborenen Enkel Til zu erzählen, angefangen vom Urahn in Ostpreußen, der als Oberstleutnant im Dienste des Alten Fritz stand und als Generalpächter auf Skadienen und Yoritten starb (1799), von Söhnen und Nachkommen, die das Schicksal nach England, Schweden, Amerika verschlug - die aber in all dem sich, ihrem Geschlecht und der Heimat treu blieben, weil sie in guten und bösen Tagen eins hatten: den Glauben. Darum wünscht die Großmutter dem Enkel: »Wenn du eins herauslesen sollst aus diesen Aufzeichnungen, Til, dann sei es dies, was sie selber bei den wunderbaren und oft schreckensvollen Abenteuern des Lebens erprobt hat als den Schlüssel, der aufschließt - ohne dem Geheimnis, das hinter allem liegt, um einen Schritt näher gekommen zu sein. Sie weiß nichts, die Großmutter, außer diesem einen: man muß glauben. Man muß glauben durch alles hindurch, über alle greifbaren Gegenbeweise hinweg, daß der Mensch etwas vermag, daß ein Sinn da ist« (262). Mag dann auch das Leben sein, wie es ein amerikanischer Freund einmal dem »Vetter« Tilman bezeichnete: »Das Leben«, sagte er, »ist weiter nichts als immer eine verflixte Sache nach der andern« - er wird mit »Vetter« Tilman sagen: »Beste Auslegung, die ich je gehört habe« - aber fortfahren: »Und doch möchte man's gleich von vorn anfangen« (503).

Von diesem Glauben auch an die Sendung der erweiterten Familie, des deutschen Volkes, und seiner Sendung an die Welt, sprechen die Blätter. »Kein Volk der Erde übertraf es in der Mäßigkeit und in der Billigkeit seiner Forderungen. Seinem Wesen nach war es dazu geschaffen, ein guter Nachbar zu sein. Erst in der Zusammenwirkung seiner Kräfte mit denen der andern würde man es erkennen, wie es war.« Erst durch solches Zusammenwirken könnte Europa das sein und lei-

sten, was zur Befriedung der Welt unaufschiebbar geleistet werden müßte. Ohne sein tätiges und freies Mittun wird nichts geschaffen werden (480).

So steht das Buch nicht zuletzt auch als Hoffnung über dem noch gespaltenen Europa. Th. Hoffmann S. J.

Meister Mathis, genannt Grünewald. Ein Leben unter Gott. Von Adelbert Alexander Zinn. 8° (264 S. und 8 Bildtaf.) Berlin 1937, Grote. M 5.60

Es ist ein Wagnis, den Meister des Isenheimer Altars in einem biographischen Roman Gestalt werden zu lassen. Gehört es doch fast zu seiner Eigenart, gestalt- und namenlos zu sein. Das Werk ist hier alles, der Mensch ist nichts. Und dieses Werk ist Gottesdienst. »Ein Leben unter Gott« nennt daher Zinn mit Recht das Leben Grünewalds. Denn in seinem Werk wird dieses Künstlerleben selber Gottesdienst. Viel Schweres und Zartes findet sich in diesem Buch beisammen, das von der geheimnisvollen Tiefe und lichten Helle der gottverankerten Seele kündet. Schade, daß bei dem so ehrlichen und glücklichen Bemühen des Dichters dennoch einige Verzeichnungen unterlaufen sind. Wie so oft, wird auch hier die Unbefleckte Empfängnis Mariens mit der jungfräulichen Geburt verwechselt. Auch die gnostische Deutung der »ewigen Maria« im Engelkonzert des Isenheimer Altars geht fehl. Aber wer vermag denn überhaupt diese einzigartige Gestalt zu erklären? Laufen hier etwa Fäden zur »Sophia« der Ikonen? Diese Fragen und Ausstellungen treten restlos zurück vor dem starken Eindruck dieses Buches: es ist Zinn gelungen, mit der Einfühlung des Ehrfürchtigen und Liebenden das Leben des Meisters Mathis zu »entdecken« und seine Gestalt aus dem Schatten seines Werkes zu lösen. Vielleicht ist es ihm deshalb gelungen, weil er selber fähig war, hinter seinem Werk zu verschwinden. Man möchte dieses Buch jedem Künstler in die Hände legen und vor allem denen, die sich zu kirchlicher Kunst berufen fühlen.

E. Kirschbaum S. J.

Abälard und Bernhard. Von Josef Weingartner. (380 S.) Innsbruck 1937, Tyrolia. Geb. M 5.50

Dieser Abälard-Roman des kundigen Innsbrucker Propstes ist geschichtlich eine willkommene Ergänzung zu dem berühmten Abälard-Roman Helen Waddells (Peter Abälard, Hamburg 1935; vgl. diese Zeitschrift 131 [1936] 127) und gleichzeitig die beste Antwort auf die »Bemerkungen« Theodorich Kampmanns über diesen (Hochland, Sept. 1937). Der Abälard-Roman Helen Waddells stellte alles unter das Geheimnis der Liebe Gottes in der scheinbaren Grausamkeit des Leidens. »Wir sind gerechtfertigt ..., denn durch das Leiden Seines Sohnes hat Er uns so an Sich gebunden, daß derart erweckte Liebe um seinetwillen vor nichts zurückschreckt« (334). Das Aug in Aug zwischen Erbsünde und Erlösung geht auf und unter in die Offenbarung dieser Liebe: wie gerade der scheinbar rein epikuräisch seelenlose Domherr Gilles es am Schluß ausspricht: »Cuius dolore plaga nostra curata est; et lapsus nostros aliena ruina suscepit! Dies las ich vor fünfzig Jahren in einem alten Meßbuch in Bobbio.... Ich frage mich: ist es das, was die Menschheit von Gott erfleht?« (335 Ende.) Gegen das Gegeneinander zwischen der Gnosis einer Verklärungstheologie (die den wahren augustinischen »Christus deformis«, den »deformierten Christus«, auch und gerade in einer »deformierten Kirche«, zu einem Schein macht) und dem Tragizismus einer Kreuztheologie (die die Glorie der Liebe im Geheimnis dieses »deformierten Christus« zu einem menschlichen Tragizismus humanisiert) -, gegen beides tritt das Zueinander zwischen »Seinem Schmerz« und »unserer Wunde«, zwischen »unserem Fall« und »Seinem Ruin«, als »Geheiltsein« durch »Seinen Schmerz« und »Aufgehoben« in »Seinen Ruin«, und diese unauflösliche Einheit als Offenbarung der Einen Liebe, die gerade so ihre Herrlichkeit kundtut. Eben dies läßt Weingartner Hugo von St. Viktor aussprechen, da Abälard und Bernhard gegeneinander treten: »O Liebe, um leichter zu siegen, hast du zuerst Gott überwunden.... Verwundet hast du den Leidensunfähigen, gefesselt den Unüberwindlichen, sterblich gemacht den Ewigen ..., um unsere harten Herzen zu erweichen ..., damit deine Pfeile sie leichter durchbohren« (317 f.). Um dieses Geheimnisses willen irrt Abälard durch seine Liebe zu Heloise und durch seine Kämpfe um das Licht des Wissens. Um dieses Geheimnisses willen stürmt Bernhard durch seinen beständigen Streit für

Reinheit des Glaubens und der Kirche. Um dieses Geheimnisses willen werden beide immer neu schonungslose Gegner zueinander. Aber eben dieses Geheimnis eint sie zuletzt, da Bernhard zum sterbenden Abälard tritt und schließlich zuletzt mit Heloise an seinem Grab betet. Helen Waddell stellte in einer Szene Bernhard und Heloise gegenüber, da Heloise noch die Geliebte Abälards war: »Die beiden standen einen Augenblick, sich erforschend, Auge in Auge, und Gilles fiel eine merkwürdige Ähnlichkeit auf. Nicht der Züge, wohl aber des Geistes. Sie beide, das konnte er sehen, lebten und webten in einem andern, nicht eigenen Leben. Beide hatten das innere Strahlen, die gleiche klare Linie von Wange und Kinn.... ‚Meine Tochter', sprach plötzlich der Abt, ‚ich glaube, einstens werde ich dich Schwester nennen'« (121). Weingartner gibt dem den Abschluß: »Er kniete auf die Erde nieder und sprach abwechselnd mit Heloissa das ‚De profundis'. Vom Garten wehte ein leiser Frühlingswind wie ein Gruß aus dem Paradies zarten und süßen Blütenduft her, und von einem blühenden Apfelbaum sang eine Amsel in das ‚De profundis' ihr selig schluchzendes Liebeslied« (380 Ende). So stellen die große Engländerin wie der Innsbrucker Propst diese Eine »Liebe im Kreuz« gegen eine humanistische »theologia crucis« wie gegen eine gnostische »theologia resurrectionis«.

E. Przywara S. J.

Stimmen in der Nacht. Ein Jakob-Böhme-Roman. Von Karl Robert Popp. 8° (226 S.) Berlin 1937, Dom-Verlag. Geb. M 3.–

Der Versuch, die Gestalt und das Lebensschicksal des Görlitzer Schusters als des »philosophus teutonicus« auf wenigen Seiten in Romanform darzustellen, wird bei der Lage der Dinge dazu führen, nur einiges, allgemein Interessierendes herauszugreifen, wobei sich »Wahrheit um Dichtung ranken« wird. Kenntnis der Umwelt und der Sprache verraten eine hinlängliche Einfühlung und Begeisterung des Verfassers für seinen Helden. Wenn dabei das Widerspruchsvoll-Vergrübelte des Böhmeschen Spekulierens nicht recht spürbar wird und schließlich der Eindruck des Bürgerlichen und Allgemeinmenschlichen überwiegt, so liegt das wohl auch an der Unmöglichkeit, diese wogende Gedankenwelt in die ausgleichende Form der Erzählung zwängen zu können. Und das dem unruhigen Geist zu entscheidender Stunde immer wieder zuteil werdende »Licht« verrät, wie sehr es diesem in die ganze Lebensangst und -wirrnis verstrickten Einzelschicksal leidenschaftlich um das Heil der eigenen Person und der einzelnen Seele zu tun war, wie hier bei aller Isoliertheit eigenen Grübelns traditionelle geistige Mächte unbewußt wirksam werden, demgegenüber das prophetische Amt und das allgemein deutsche Schicksal zurücktreten. Der Kenner barocken Schrifttums wird unter der scheinbar zur Mode gewordenen Einhüllung in die Romanform Bekanntes antreffen und auch bei den anhangsweise gebotenen Einzelheiten über das Fortleben des Böhmeschen Werkes verweilen.

H. Fischer S. J.

Alles Getrennte findet sich wieder. Ein Buch vom wahren Leben. Von Hans Löscher. 8° (467 S.) Tübingen 1937, Wunderlich-Verlag. Geb. M 8.–

Jahrelang hat der Verfasser dieses Buch seines eigenen Lebens mit sich herumgetragen. Es weiß nicht viel Großes zu berichten. Es erzählt von mancherlei Freud und noch mehr von Leid einer kleinen Beamtenfamilie im »Waldgebirge« – es wird wohl das Sächsische Erzgebirge sein. – Dies alles in uns heute fast ungewohnter Breite. Und doch packt das Leben, das hinter all diesen kleinen Episoden steht. Ein Dichter stößt durch all das hindurch zum allgemein Menschlichen. Das ist das Zwingende an dem, was er zu erzählen weiß.

Th. Hoffmann S. J.

Der Gang auf den Hügel. Von A. van Cauwelaert. Verdeutscht von Hanns Roland Floerke. 8° (272 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. Geb. M 4.20

Der Bruder des bekannten flämischen Staatsmannes erzählt neu die Geschichte des verlorenen Sohnes, der im Zorn den Heimathof verläßt, in der Großstadt Antwerpen seelisch und sittlich sinkt, bis Gefängnis, die verstehende Liebe des Pater Andreas und das Sühnopfer seiner frommen Schwester in ihm die wahren Kräfte seines Wesens wiedererwecken. Echte Einsichten in das Seelenleben der Bewohner des flämischen Landes und seiner großen Hafenstadt, auch in die Gnadenführung Gottes, schaffen einen Zusammenklang mannigfaltigen und reichen äußern und

innern Geschehens. Das Buch läse sich flüssiger, wenn es in der echten Form der Erzählung, der Vergangenheit, geschrieben wäre. H. Becher S. J.

Greifbücherei. Herausgeber J. P. Wozniak: 12. Am flandrischen Kamin, Flämische Erzählungen von Marcel Romeo Breyne (75 S.). – 20. Dome in Gold, Architektur und Plastik der Schreine des Mittelalters. Von Edwin Redslob (39 S., 12 Tafeln). – 21. Die Nacht vor dem Frühling. Von Ottoheinz Jahn. (58 S.) Berlin W 30, Wehrverlag Jos. Bercher. Jedes Bändchen M –.80

Die schön ausgestattete Greifbücherei enthält kleine Erzählungen deutscher oder ausländischer Dichter und Schriften zur Hebung der Volkskultur, die uns tiefer in die Geschichte unseres Volkes einführen oder uns mit dem wertvollen Volksgut etwa der Flamen und Nordländer bereichern. Die Erzählungen M. R. Breynes atmen den schweren Duft der fruchtbaren flandrischen Erde aus. O. Jahn gibt ein noch nicht ganz ausgereiftes Fahrtenerlebnis, in dem Natur und Seele die letzten Angriffe des tötenden Winters bezwingen. Ein vorzügliches Geschenk ist E. Redslobs Schrift. Er beschreibt die Heiligenschreine vom Wittekind-Reliquiar bis zum Suitbertus-Schrein und zeigt in der auch dichterisch wertvollen Einführung, wie selbst in einem so kleinen Einzelgebiet deutscher Kulturleistung das Wachstum der Volksseele des christlichen Mittelalters sichtbar wird. H. Becher S. J.

Die letzten Inseln. Student und Goldsucher in Kanada. Von Werner v. Grünau. (239 S.) Leipzig 1937, Paul List Verlag. Geb. M 4.80

Ein junger Deutscher wandert nach Kanada, um zu siedeln. Seine Hoffnungen schlagen fehl. Nun will er Gold suchen. Die weiten Ebenen und Wälder des menschenarmen Nordens nehmen ihn auf. Zwischen Goldhunger und Naturverbundenheit schwankt seine und seiner Gefährten Seele. Die Form der Erzählung sind Tagebuchberichte; hier und da ein wenig lehrhaft, geben sie gleichwohl das innere Ringen wieder, das Voranjagen und das Sichganzversenken in den Rhythmus der Natur. Eine letzte Klarheit und Sinnerfüllung fehlt. H. Becher S. J.

Rauch über Sanct Florian oder die Welt der Mißverständnisse. Roman von Martina Wied. 12° (647 S.) Wien 1936, C. Fromme. M 6.–, geb. M 7.50

Wie Rauch verkräuseln sich die Schicksale vieler Menschen dieses österreichischen Kleinstädtchens, Eingeborener, Zugewanderter und Sommerfrischler. In sieben Tagen, vom 12. bis 18. August, vollenden sich die Ereignisse, die den letzten tödlichen Schlag »der Begegnung der Menschen mit ihrem Schicksal« darstellen, folgerichtig, wenn auch nicht notwendig. Auf den Seiten 250 und 308 ff. läßt die Verfasserin durch einen Dichter ihre Romangesetze aussprechen. Merkwürdig und abzulehnen sind ihre Ansichten über die Ehe.
H. Becher S. J.

Licht. Roman von Mathilde Stubenberg. Gekürzte Neuausgabe. 8° (560 S.) Graz 1936, Styria. Kart. M 4.50 (S 7.50)

Menschen von Fleisch und Blut haben für dieses stark persönlich empfundene Buch das Theaterkleid angezogen. Es ist ein dramatisches Geschehen um das Licht in seinem Ringen und Weben, in der Natur draußen, doch gewaltiger im Menschen. Es wäre gar nicht nötig gewesen, das Thema des öfteren lehrhaft zu unterstreichen. Wäre die innere Entwicklung des naturgewachsenen Bauernbüble zum gereiften Dominikaner nicht so folgerecht, so stünde man unter dem Eindruck, als hätten zwei Personen an dem Buch gearbeitet. – Professor Willmann, P. Denifle und andere durchschimmernde Persönlichkeiten dürften nunmehr mit ihrem wirklichen Namen genannt werden. S. Nachbaur S. J.

## Aus dem Französischen

Die Spiele der Hölle und des Himmels. Roman von Henri Ghéon. Übertragen aus dem Französischen von Theresia Happak-Metzler. 8° (582 S.) Salzburg-Leipzig o. J., Pustet. M 7.–

Eine Handvoll Menschen: Skeptiker, Ungläubige, Dirnen, Liebende, Bauern, falsche und echte Heilige, Kinder und Bösewichte, fahren in einer Postkutsche ins Dörflein Ars, wo sie zwischen die Hochspannung geraten, die vom heiligen Pfarrer hinüberzuckt zu seinem satanischen Gegenspieler. Denn dieser begnügt sich nicht, den Pfarrer nachts zu quälen, er zeigt seine eigent-

liche Macht in den Herzen der Pilger. So wirbeln die Schicksale durch alle Höhen und Tiefen, was aber doch schon das Zeichen dafür ist, daß sie in den Bannkreis der Gnade gerieten und ihr – fast – alle erliegen. Ghéon hatte von seiner Erneuerung der Mysterienspiele her die Übung, solche Szenen holzschnittmäßig und sicher zu zeichnen, von seinem schonungslosen Buch über die kleine Theresia her aber die ergänzende Kunst psychologischer Scharfsichtigkeit. So gelingt ihm ein Vianney-Roman, der bei aller Aufgewühltheit der Hölle den dämonisch-flackernden Vianney-Roman von Bernanos in eine echt katholische Mitte erlöst.

H. v. Balthasar S. J.

Die Antwort des Herrn. Roman von Alphonse de Châteaubriant. 8° (244 S.) Einsiedeln-Köln 1937, Benziger. M 3.30, geb. M 4.40

Die Romantik eines in tiefen Wäldern verlorenen Schlosses gibt den Rahmen ab für ein geistiges Geschehen: die Erschließung eines jungen Menschen für die Tiefen ewiger Weisheit. Lange hat der greise Schloßherr auf den Schüler gewartet und führt ihn nun von Stufe zu Stufe in die neue Welt ein und vor allem in das Gesetz der Beschauung, auf das ihn seine Naturbetrachtung geführt hat: Wir werden, was wir beschauen. Es gilt also, nicht in unfruchtbarem Zweifel und Ichsucht gefangen zu bleiben, sondern den Blick zur Weite Gottes zu erheben. Dann werden wir selber weit werden und wachsen und wieder »Engel in der Seele tragen«.

Das Buch vermeidet, zumal in der zweiten Hälfte, nicht immer die Eintönigkeit langer Monologe, aber es ist dennoch von einer echten Liebe zum Geist durchpulst und ein weiterer Beleg dafür, daß sich in Frankreich bei vielen eine gründliche Abkehr vom Materialismus vollzogen hat. Für ihn war die Schöpfung stumm. Für die Dichtung aus dem Glauben gibt es wieder »die Antwort des Herrn«.

E. Hillig S. J.

Smara. Bei den unbezwungenen Stämmen Südmarokkos und des Rio de Oro. Reiseaufzeichnungen von Michel Vieuchange. Mit Vorwort von Carl Muth und Paul Claudel. 8° (XV u. 265 S. mit 53 Abbild. u. einer Karte) Erlenbach-Zürich und Leipzig 1937, Eugen Rentsch. M 4.50, geb. M 5.80

Mit seinem Bruder Jean zusammen unternimmt der 26jährige Michel Vieuchange den abenteuerlichen Vorstoß in die unbekannte, meist leere, aus ein paar Häusern bestehende Wüstenstadt. Während Jean am Stützpunkt zurückbleibt, gelangt Michel unter ungeheuren Entbehrungen nach Smara: zeitweilig als Berberfrau verkleidet oder qualvoll in einem Tragkorb versteckt, der brennenden Sonne, der Kälte, dem Hunger, dem Durst, dem Ungeziefer und rohen Eingeborenen ausgesetzt. Sterbend kommt er zurück und bekennt dem staunenden Bruder, daß er als Kind der Kirche hinübergehen wolle – »wie Claudel«, sagt er. Er hat auf der Reise photographiert und gezeichnet. Er hat täglich und manchmal stündlich mit der Darstellungsgabe des Künstlers Aufzeichnungen gemacht. Aber was den Reiz und den Wert dieser hingeworfenen Kurzsätze ausmacht, ist nicht ihre geographische Bedeutung, sondern ihre menschliche und ethische.

Es handelt sich hier um ein »Abenteuer«, das die Tat der Brüder in die Nähe von Foucauld und Pschari bringt. Der Durst nach ernstem Einsatz, nach Läuterung und innerer Befreiung durch Vollbringen eines harten »Werkes« gibt dieser Forschungsreise einen religiös-mystischen Hintergrund. Smara ist ihnen der Durchstoß zu einem neuen Leben, dessen Umrisse im Halbdunkel bleiben. Ein Jugendtraum? Vielleicht. Aber dann von der tiefen Kindhaftigkeit, die dem Leben eine neue Größe gibt und die nicht von ungefähr in die Arme Christi führte: »Wer sein Leben verliert, der wird es gewinnen.«

F. Hillig S. J.

## Alte Kirchenkunst

Farbenfenster großer Kathedralen des 12. und 13. Jahrhunderts. Meisterwerke mittelalterlicher Glasmalerei. (Irisbücher der Natur und Kunst.) Geleitwort von Ricarda Huch. 2° (19 Farbtafeln nach Originalaufnahmen) Leipzig 1937, Curt Weller. M 7.50

Die Problematik künstlerischer Gestaltung in unserer Zeit hat vielen die Augen geöffnet für die gewaltige Formkraft der großen Epochen des Mittelalters. Die Hingegebenheit dieser Menschen an die geheimnisvollen Dinge und Kräfte zwischen Himmel und Erde, ihr Sinn und Gespür für das Unsichtbare des Glaubens sind

der trächtige Mutterboden ihrer schöpferischen Fruchtbarkeit. Mit pflanzenhafter Sicherheit entfalten sie ihre Formen, und aus innerstem Wachstumsgesetz finden sie den Weg zur schwersten künstlerischen Gestalt: dem Transzendenten. Vielleicht ist das Himmlische niemals so rein und leuchtend zur Darstellung gekommen wie in den schwebenden Lichtgestalten mittelalterlicher Glasgemälde. Das alte Denk- und Vorstellungsbild von den ätherischen Wesen der Himmelswelten hat hier seine gültigste Verdichtung gefunden. Wer je aus dem Dunkel einer alten Kathedrale in jene glühenden und funkelnden Visionen geschaut hat, wird über alles ästhetische Entzücken hinaus den nachhaltigsten Eindruck einer übersinnlichen Wirklichkeit empfangen. Es ist daher wahrhaft eine kulturelle Tat, die schönsten Stücke der berühmten französischen Kathedralfenster einem weiteren Kreise zugänglich gemacht zu haben, wie es in der jüngsten Veröffentlichung der Irisbücher in vorbildlicher Weise geschehen ist. Dabei ist das Erstaunliche gelungen, sogar das der Glasmalerei eigene transparente Leuchten wiederzugeben. Ein knapper, sorgfältiger Text führt in die Technik und Entwicklung dieser Kunst im Frühmittelalter ein. Darüber hinaus vermittelt ein gedankentiefes Vorwort von Ricarda Huch lebendige Deutung: »In einer Fuge von Farben rollten Zeit und Ewigkeit über die steinernen Harfen, den Raum erfüllend mit den Schauern des Göttlichen.«

E. Kirschbaum S. J.

Kunstgeschichtliche Forschungen des Rheinischen Vereins für Denkmalspflege und Heimatschutz, Bd. I: Der Kölner Domchor und die rheinische Hochgotik. Von Maria Geimer. gr. 8° (173 S. mit 76 Abbild.) Bonn 1937, P. Hanstein. Kart. M 7.80

Die von 59 Textabbildungen, einer Karte und zwei Tafeln begleitete Arbeit ist um so dankenswerter, als ihr Gegenstand bisher noch keine Beurteilung fand. Sie hat sich die Aufgabe gestellt, den vorbildlichen Einfluß des 1248 begonnenen, erst 1322 vollendeten Chores des Kölner Domes auf die rheinischen Kirchenbauten der Hochgotik einer eingehenden methodischen Prüfung zu unterziehen und damit das Ausstrahlungsgebiet der Kölner Dombauhütte, die ihn erstehen ließ, nach Möglichkeit festzustellen. Ausgang ihrer Untersuchungen bildet eine diesem Zwecke entsprechende Darstellung des Domchores nach Grundrißgestaltung, konstruktivem Aufbau, formaler Beschaffenheit des Baudetails und ornamentalen Eigentümlichkeiten. Als Bauten, die unmittelbar von der Kölner Dombauhütte abhängen, nennt sie den Chor der ehemaligen Abteikirche zu M.-Gladbach, der Pfarrkirche zu Siegburg und die Wernerkapelle zu Bacharach; als Bauten, die nur in einzelnen Bestandteilen auf den Domchor als Vorbild zurückgehen, glaubt sie den Chor der Ursulakirche, den Sakristeibau von St. Gereon und die Seitenschiffkapellen von St. Andreas zu Köln, die Dome zu Utrecht und zu Xanten, die Abteikirche zu Altenburg, die Pfarrkirche zu Lorch am Rhein, die Wernerkapelle zu Oberwesel, die Katharinenkirche zu Oppenheim, den Chor der Pfarrkirchen zu Vilich bei Bonn und zu Kreuzau bei Düren, der Dürener Annakirche und des Aachener Münsters sowie die kleine Pfarrkirche zu Frauwüllesheim mit mehr oder weniger Bestimmtheit nachweisen zu können. Auffallend ist, daß, selbst wenn man die Ergebnisse ihrer vergleichenden Untersuchungen alle als zutreffend voraussetzt, der Einfluß des Domchores und der Kölner Dombauhütte auf die hochgotischen Kirchenbauten des 13. und frühen 14. Jahrhunderts im Gebiet des Rheines sich keineswegs so eingreifend und so umfassend erweist, als man wohl erwarten möchte. Nicht einmal die gleichzeitig mit dem Domchor und in seiner unmittelbaren Nähe aufgeführte Kölner Minoritenkirche kann dazu gezählt werden. Die Godehardikirche zu Hildesheim mit ihrem Chorumgang und ihrem Kapellenkranz entstand nicht schon 1015 (S. 5 Anm. 1), sondern erst 1133–1172. Die Kölner Jesuitenkirche ist kein Barockbau (S. 42), noch hat ihre Fassade in Einzelheiten späte Anregungen vom benachbarten Dombau erhalten.

J. Braun S. J.

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

*(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)*

Altkamp, J., Nordischer Lebensstil bei den Griechen. 8° (78 S.) Paderborn 1937, Schöningh. Kart. 1.60 M.

Andrzejewski, L., De virtute misericordiae. Studium theologicum speculativo practicum. gr. 8° (96 S.) Sieradz 1937, Akćji Dobrej Ksiazki.

Aubry, O., Kaiserin Eugenie. (Aus dem Französischen von H. Dühring.) 8° (430 S. u. 16 Tafeln) Zürich 1937, E. Rentsch.

Bogner, H., Thukydides und das Wesen der altgriechischen Geschichtsschreibung. 8° (28 S.) Hamburg 1937, Hanseatische Verlagsanstalt. Kart. 1.50 M.

Der Bonifatiusverein für das katholische Deutschland. Neue Folge des Handbuches des Bonifatiusvereins. (Hrsg. vom Generalvorstand des B.V.) 8° (76 S.) Paderborn 1937, Bonifacius-Druckerei.

Borgmann, K., Der deutsche Religionsstreit der Jahre 1719/20. gr. 8° (132 S.) Berlin 1937, Verlag für Staatswissenschaften und Geschichte. 6.80 M.

Breyne, M., Am flandrischen Kamin. 8° (74 S. mit 5 Abb.) Berlin 1937, Bercker. Geb. 0.80 M.

Bühler, Ch., Kind und Familie. Untersuchung der Wechselbeziehungen des Kindes mit seiner Familie. gr. 8° (178 S.) Jena 1937, Fischer. 7 M.

Del Vecchio, G., Lehrbuch der Rechtsphilosophie. gr. 8° (XXIV u. 496 S.) Berlin 1937, Verlag für Staatswissenschaft und Geschichte. 24 M.

Deutsches Dante-Jahrbuch. 19. Bd. Neue Folge 10. Bd. (Hrsg. von F. Schneider) gr. 8° (XIII u. 238 S.) Weimar 1937, Böhlau. Geb. 14 M.

Eder, K., Deutsche Geisteswende zwischen Mittelalter und Neuzeit. 8° (198 S.) Salzburg 1937, Pustet. 7.10 S (4.40 M.)

Ehrenborg, F., S.J., Franz von Sales als Vorbild und Lehrer. 8° (256 S.) Paderborn 1937, Schöningh. Geb. 4.80 M.

Eller, E., Das Gebet. Religionspsychologische Studien. 8° (231 S.) Paderborn 1937, Schöningh. Geb. 4.50 M.

Grünau, W. v., Die letzten Inseln. Student und Goldsucher in Kanada. kl. 8° (327 S.) Leipzig 1937, List. Geb. 4.80 M.

Heman, R., Mysterium sanctum magnum. Um die Auslegung des Abendmahls. Zwingli? Calvin? Luther? Rom? gr. 8° (170 S.) Luzern 1937, Räber & Cie. Kart. 3.50 M.

Höfer, J., Reise ins Reich Gottes. Ein Buch vom Streben junger Christen. 8° (392 S.) Freiburg 1937, Herder. 4.20 M.; geb. 5.60 M.

Hönn, K., Augustus (Kaiser). 8° (272 S. u. 56 Tafeln) Wien 1938, Seidl & Sohn. Kart. 6.50 M.; geb. 7.80 M.

Huene, F. v., Weg und Werk Gottes in Natur und Bibel. 8° (86 S.) Marburg/Lahn 1937, Spener-Verlag. Kart. 1.20 M.

Jaeger, W., Humanistische Reden und Vorträge. gr. 8° (221 S.) Berlin 1937, de Gruyter. Geb. 6 M.

Jahn, O., Die Nacht vor dem Frühling. 8° (58 S. mit 4 Abb.) Berlin 1937, Bercker. Geb. 0.80 M.

Katholische missionsärztliche Fürsorge. Jahresbericht 1937. (Hrsg. von K. Bosslet O.P.) gr. 8° (208 S. und 22 Tafeln) Würzburg 1937, Selbstverlag.

Koch, F., Goethe und die Juden. 8° (37 S.) Hamburg 1937, Hanseatische Verlagsanstalt. Kart. 1.50 M.

Liener, J., Der neue Christ. [Die Zukunft der Religion II. Bd.] gr. 8° (340 S.) Innsbruck 1937, Tyrolia. Geb. 8.60 M.

Lippert, P., S.J., Gespräche. 12° (178 S.) Regensburg 1937, Habbel. 2.50 M.; geb. 3.50 M.

— Menschenleid. kl. 8° (91 S.) München 1937, Ars sacra. 2 M.; geb. 3 M.

Manacorda, G., Dante. Ein Lebensbild. 8° (45 S. mit Bildern) Berlin 1937, Wessobrunner-Verlag. Geb. 4.80 M.

Miller, A., Das Mindelheimer Weihnachtsspiel. 8° (95 S. mit 6 Bildern) Augsburg 1936, Haas & Cie. Kart. 2.20 M., geb. 2.80 M.

Orsenigo, C., Der hl. Carl Borromäus. Sein Leben und sein Werk. (Deutsch von G. Brunner.) gr. 8° (438 S.) Freiburg 1937, Herder. 6.20 M.; geb. 7.60 M.

Petersen, P., Pädagogik der Gegenwart. Ein Handbuch der neuen Erziehungswissenschaft. 8° (200 S.) Berlin 1937, Mittler & Sohn. Kart. 4.50 M.

Priester-Jahrheft des Bonifatiusvereins 1937. (Hrsg. vom Generalvorstand des Bonifatiusvereins.) 8° (104 S.) Paderborn 1937, Bonifacius-Druckerei.

Rademacher, A., Der Glaube als einheitliche Lebensform. gr. 8° (107 S.) Bonn 1937, Hanstein. Kart. 2.60 M.

Ranke-Graves, R. v., Rostbraun gezähnt. Roman um eine Briefmarke. kl. 8° (386 S.) Leipzig 1937, List. Geb. 5.80 M.

Redslob, E., Dome in Gold. Architektur und Plastik der Schreine des Mittelalters. 8° (40 S. mit 12 Abb.) Berlin 1937, Bercker. Geb. 0.80 M.

Sauer, E., Die religiöse Wertung der Welt in Bonaventuras Itinerarium Mentis in Deum. 8° (210 S.) Werl i. W. 1937, Franziskus-Druckerei. 6 M.

Schlink, E., Der Mensch in der Verkündigung der Kirche. Eine dogmatische Untersuchung. gr. 8° (XII u. 230 S.) München 1936, Kaiser. 6.30 M.; geb. 7.50 M.

Schnürer, G., Kirche und Kultur im Mittelalter. I. Bd. 3. Aufl. gr. 8° (XVI u. 424 S.) Paderborn 1936, Schöningh. Geb. 8.10 M.

Schröder, A., Overberg und Fürstenberg in ihrer Bedeutung für die geistige und kulturelle Hebung der ländlichen Bevölkerung. 8° (114 S.) Münster i. W. 1937, Coppenrath. 3 M.

Schuler, B., O.F.M., Altes Erbe des neuen China. Ein Beitrag zur Verständigung von West und Ost. 8° (315 S.) Paderborn 1937, Schöningh. 4.30 M.; geb. 5.80 M.

Senaud, A., B.D., Christian Unity. A Bibliography. (Übersetzt von A. Keller.) 8° (XVI u. 173 S.) Genf 1937, World's Committee of Y.M.C.A's. Geb. 8 Fr.

Spengler, O., Reden und Aufsätze. 8° (304 S.) München 1937, Beck. 4.50 M.; geb. 6 M.

Thomas v. Aquin, Die Kirchenväter und das Evangelium. (Deutsch von J. Hosse.) gr. 8° (254 S.) Freiburg 1937, Herder. 4.60 M.; geb. 5.80 M.

Vieuchange, M., Smara. Bei den unbezwungenen Stämmen Südmarokkos und des Rio de Oro. 8° (280 S. und 14 Tafeln.) Zürich 1937, Rentsch.

Viller, M., S.J., u. a., Dictionnaire de spiritualité. (Fascicule VII.) 4° (240 S.) Paris 1937, Beauchesne.

Wunderle, G., Um die Seele der heiligen Ikonen. Eine religionspsychologische Betrachtung. gr. 8° (48 S.) Würzburg 1937, Rita-Verlag. Kart. 2.10 M.

Zechmeister, A., Der Christ in der Endzeit. Die Position des Laien in der Kirche. 8° (151 S.) Schlieren-Zürich 1937, Verlag Neue Brücke.

# Klugheit und Kasuistik

Von Max Pribilla S. J.

Es ist eine höchst zeitgemäße und verdienstvolle Arbeit, das christliche Glaubensgut und auch die Schätze der Patristik und Scholastik dem Verständnis heutiger Menschen zugänglich zu machen. Was unter der Hülle zeitgeschichtlicher Bedingtheiten, in dem Gewande fremder Sprache und Form veraltet und nutzlos scheinen könnte, erlangt so neues Leben und neue Anziehungskraft. Die großen Denker der katholischen Vergangenheit steigen dann gleichsam aus ihrem Grabe und reden zu uns, und wenn wir aufhorchen, gewahren wir, daß die entscheidenden Fragen des Menschengeistes und Menschenherzens uns mit ihnen gemeinsam sind.

Zweifellos ist es Josef Pieper in einem besondern Maße gegeben, durch gründliches Eindringen in die Ethik des hl. Thomas ihre bleibenden Lebenswerte herauszuheben und in einer Weise darzustellen, daß sie auch den modernen Menschen unmittelbar ansprechen und zum Aufmerken bringen. Nachdem er bereits früher in kleinen, aber gehaltvollen Schriften: »Vom Sinn der Tapferkeit«, »Über die Hoffnung« und »Über das christliche Menschenbild«, die Lehre des Aquinaten dargelegt hat, bietet er neuerdings in gleicher Zielsetzung und ähnlicher Ausführung einen »Traktat über die Klugheit«[1].

Eingangs wird die hohe Bedeutung der Klugheit dargestellt, wie sie die Königin und Gebärerin aller sittlichen Tugenden ist, die ohne sie zu Zerrbildern werden. Klugheit ist freilich in diesem Sinne etwas anderes als selbstsüchtige Berechnung oder gar Verschlagenheit. Sie ist vielmehr der Widerschein des Lichtes, das von der Wahrheit ausstrahlt; mit anderm Worte könnte man sie Sachlichkeit nennen. Die Klugheit gibt den Tugenden Richtung und Maß und erhebt das menschliche Handeln über die Ebene des Triebhaften und Willkürlichen. Im Hinblick auf die allgemeinen sittlichen Grundsätze sucht sie die Mittel und Wege, um das Gute im Leben zu verwirklichen; ihre Aufgabe ist daher praktisch die gleiche wie die des Gewissens. Darum ist sie auch wie dieses zugleich dem Erkennen und dem Wollen zugekehrt, zugleich Wissen und Beschluß. Damit die Klugheit ihren wichtigen Dienst richtig versehen kann, ist sie von einer ganzen Schar von Hilfstugenden umgeben, die einerseits die Erkenntnis, anderseits die Überleitung ins Wollen und Handeln regeln und vor Fehlern bewahren sollen. Besonders eindringlich und anschaulich wird dargetan, wie das Urteil der Klugheit gefährdet und getrübt wird durch die Selbstsucht, die nur auf die eigene Sicherung und Geltung, nicht aber auf die Erkenntnis und den Vollzug der Wahrheit bedacht ist. Der Bereich der Klugheit ist unermeßlich weit und umfaßt die schier

[1] 98 S. Leipzig 1937, Hegner. Geb. M 2.50.

unabsehbare Vielfalt von Verhältnissen und Verhaltungsweisen, die für die verschiedensten Menschen in verschiedenen Zeiten und Räumen in Betracht kommen können. Deshalb muß die Klugheit gegenüber dieser Vielfältigkeit des sittlichen Lebens eine entsprechende Geschmeidigkeit und Anpassungsfähigkeit bewahren, um das unbeirrt festgehaltene Ziel des Guten bald auf diesem, bald auf jenem Wege zu erreichen.

In einem abschließenden Kapitel über »Klugheit und Liebe« wird treffend gezeigt, wie die Klugheit die allgemeine Grundhaltung des Willens auf das Gute hin voraussetzt und ohne diese Grundhaltung ihrer Aufgabe, die Wege zur Vollbringung des Guten zu suchen, nicht gerecht werden könnte. Die Klugheit findet ihre höchste Vollendung und Verklärung durch die übernatürliche Gottesliebe, die den Menschen erhebt und befähigt, die ganze Welt vom Standpunkt Gottes aus zu betrachten und nur in Gott zu lieben.

So weit die Ausführungen des Büchleins über die Klugheit. Zu ihnen möchte ich drei Berichtigungen oder vielmehr Ergänzungen beifügen.

Wenn der Verfasser es bedauert, daß in den Lehrbüchern der Moraltheologie die Abhandlung über die Klugheit nur einen bescheidenen Platz einnimmt (17 56), so erklärt sich diese Tatsache keineswegs aus Geringschätzung oder Verkennung jener wichtigen Tugend, sondern aus dem einfachen Grunde, weil über die allgemeinen Grundsätze der Klugheit völlige Übereinstimmung unter den katholischen Theologen herrscht. Nicht die Aufstellung, sondern die Anwendung dieser Grundsätze bereitet Schwierigkeiten. Nun ist es aber das Eigentümliche der Klugheit, daß sie nicht an sich geübt werden kann, sondern nur an Objekten, die selbst zum Bereiche anderer Tugenden gehören. Darum wird in allen Teilen der Moraltheologie im Lichte der Klugheitsregeln nach dem rechten Maße gesucht. Auch bei Thomas von Aquin bildet der Traktat über die Klugheit nur einen verhältnismäßig kleinen Teil seiner großen Moraltheologie[2].

Sodann betont der Verfasser mit auffallendem Nachdruck den »abgründigen Satz« aus Thomas von Aquin, daß die Gewißheit der Klugheit nicht so groß sein könne, um alle Sorge auszuschließen (38). Dieser Satz hebe das »Unsicherheits- und Wagnismoment jeder sittlichen Entscheidung ins Licht«. Es ist mir aber kein Moralist bekannt, der je dem »Irrtum« oder der »Selbsttäuschung« verfallen wäre, dies zu bestreiten. Vielmehr ist es ein Gemeinplatz in jeder katholischen Moralphilosophie oder Moraltheologie, daß zum sittlichen Handeln eine moralische Gewißheit (von Thomas auch »probabilis certitudo« genannt) genügt, die nur eine hohe Wahrscheinlichkeit, nicht aber eine absolute Sicherheit für die Richtigkeit der Entscheidung bietet – genau so, wie es der hl. Thomas

[2] Der hl. Thomas schreibt selbst (S. th. 2, 2, Prolog.): »Sermones morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt.« Vgl. auch S. th. 2, 2, q. 44, a. 2 c: »Qui perfecte cognosceret principia secundum totam suam virtutem, non opus haberet, ut ei conclusiones seorsum proponerentur. Sed quia non omnes, qui cognoscunt principia, sufficiunt considerare, quidquid in principiis virtute continetur, necesse est propter eos, ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur.« Ebenso Aristoteles, Eth. Nic. II 7 u. VI 8; 1107 a 28–32 u. 1141 b 14–22.

auch an andern Stellen[3] deutlich ausspricht. Der ganze Streit um die Moralsysteme beruht ja auf der Voraussetzung von der (häufigen) Unsicherheit des zu wagenden sittlichen Einsatzes; diese Systeme wollen eben ein Fingerzeig sein, wie man trotz dieser Unsicherheit zu einem klaren Gewissensbeschluß und zu einem von Bedenken freien Handeln gelangen kann.

Endlich schärft der Verfasser immer wieder ein, die Norm oder das Maß der Klugheit sei die objektive Seinswirklichkeit, die Wahrheit der wirklichen Dinge, die »ipsa res« usw., so daß leicht der Eindruck entstehen könnte, als ob das Urteil der Klugheit notwendig mit einem objektiv richtigen Urteil zusammenfiele, zumal da die zutreffende Einschränkung (87 92) in der Gesamtdarstellung sehr zurücktritt. Es müßte also klarer hervorgehoben werden, daß die Tugend der Klugheit nicht an der objektiven Wirklichkeit ihre Richtschnur hat, sondern an dem Bilde der Wirklichkeit im erkennenden Geiste[4]. Nur wenn dieses subjektive Moment beachtet wird, ergibt sich die Gleichung zwischen dem Urteil der Klugheit und dem des Gewissens (27 28). Ein Feldherr, der trotz sorgfältiger Erkundigung auf Grund falscher Berichte einen für seine Truppen verhängnisvollen Befehl gibt, handelt nicht der objektiven Wirklichkeit entsprechend, sondern ihr zuwider, und doch ist seine Entscheidung kein Verstoß gegen die Tugend der Klugheit. Er ist das Opfer eines Irrtums, aber begeht keine sittliche Schuld. Sein unheilvoller Befehl ist eine sittlich gute, von der Tugend der Klugheit eingegebene Tat. Darum auch wird das Gewissen, das schuldlos die objektive Norm verfehlt, ein irriges, nicht ein unkluges Gewissen genannt.

Es wäre also wohl richtiger, zu sagen, nicht die Wahrheit (21), sondern der Wille zur Wahrheit sei die (unmittelbare) Voraussetzung der Gerechtigkeit und aller andern Tugenden. Nur weil die Welt von dem Gotte der Wahrheit teleologisch eingerichtet ist, führt im Normalfall und in den leicht überschaubaren Entscheidungen des sittlichen Lebens der Wille zur Wahrheit auch an die objektive Wirklichkeit heran. Aber gleichwohl bleiben, wie die Beobachtung des Lebens zeigt, bei der Unvollkommenheit der menschlichen Natur trotz besten Willens arge Abweichungen von dem objektiven Sittengesetz möglich.

Diese drei Bedenken sollen in keiner Weise die Anerkennung beeinträchtigen, die ich den lichtvollen, auch sprachlich sehr gewandten Darlegungen des Büchleins mit aufrichtiger Freude zolle. Gerne würde ich ihm daher eine uneingeschränkte Empfehlung geschrieben haben, hätte sein Verfasser nicht das dritte

[3] S. th. 1, 2, q. 96, a. 1 ad 3; q. 105, a. 2 ad 8; 2, 2, q. 70, a. 2 c; In lib. I Eth. lect. 3.

[4] S. Thomas, S. th. 1, 2, q. 19, a. 10 c: »Voluntas fertur in suum obiectum, secundum quod a ratione proponitur.« Daraus zieht Thomas die klare Folgerung (S. th. 1, 2, q. 19, a. 5 c): »Non solum id, quod est indifferens, potest accipere rationem boni vel mali per accidens, sed etiam id, quod est bonum, potest accipere rationem mali vel illud, quod est malum, rationem boni propter apprehensionem rationis.... Unde voluntas erit mala, quia vult malum, non quidem id, quod est malum per se, sed id, quod est malum per accidens propter apprehensionem rationis.... Unde dicendum, quod simpliciter omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala.«

Kapitel über »Abgrenzungen und Gegenbilder« benutzt, einen Vorstoß gegen die kasuistische Moraltheologie zu unternehmen. Da ich mich nun in der Wertschätzung der »helläugigen Tugend der Hochgemutheit«, die in allem das Offenbare liebt und das Versteckenspielen verabscheut (42), mit ihm einig weiß, so will ich frei heraus sagen, daß mir sein Vorstoß, wenigstens in der vorliegenden Form, ebenso unnötig wie unbegründet erscheint. Das kann ich mit desto größerer Unbefangenheit behaupten, als ich das eigentliche Anliegen des Verfassers – die Heranbildung der sittlich selbständigen und mündigen Persönlichkeit – durchaus bejahe und mich schon vor Jahren wiederholt dafür ausgesprochen habe[5].

Bevor ich in eine sachliche Würdigung der gegen die Kasuistik erhobenen Bedenken eintrete, sei auf zwei Umstände hingewiesen, die dem jetzigen Vorstoß ihr besonderes Gepräge geben. Bemerkenswert ist zunächst, daß es ein Laie ist, der das Zuviel an Kasuistik in der Moraltheologie bedauert. Das ist insofern eigenartig, als man heute gerade aus Laienkreisen vielfach die Klage hören kann, die Theologen seien zwar sehr beredt in der Verkündigung allgemeiner Grundsätze, die in ihrer abstrakten Form von niemand bestritten oder verkannt würden, ließen es aber an Eingehen auf die konkrete Situation und die aus ihr zu ziehenden Folgerungen fehlen. Die für dieses Verhalten gegebene Begründung, man wolle die praktische Entscheidung dem Gewissen der einzelnen anheimstellen, wird dabei nicht als vollgültig anerkannt, sondern eher als eine Flucht vor der Wirklichkeit und der Verantwortung gedeutet.

Während ferner für gewöhnlich der Kasuistik der Vorwurf gemacht wird, daß sie aus Milde oder Laxheit der menschlichen Freiheit zu viel entgegenkomme, die Gewissen zu sehr weite und dadurch das Gesetz untergrabe oder aushöhle (Canonistae leges condunt, Moralistae solvunt!), heißt es jetzt umgekehrt, daß sie »sich alleswissend und allesbestimmend vorzüglich mit der Aufrichtung von tausend Verbots- und Warnungstafeln abmüht« (56). Sie wird einer »peinlichen und atemlosen Schulmeisterlichkeit« bezichtet, die notwendig zu einer Verengung und Bevormundung der Gewissen führe.

Was ist es also um die Kasuistik, die in solchem Zwielicht steht? Über diese Frage fand um die Jahrhundertwende eine ergiebige Auseinandersetzung im deutschen Katholizismus statt. Aus den lebhaften und erregten Erörterungen der damaligen Zeit seien einige Schriften besonders genannt: J. Haring, Theol.-praktische Quartalschrift (Linz 1898) 596–601; Fr. Walter, Wissenschaftliche Beilage zur Germania 1901, Nr. 17–23 31; 1902, Nr. 2 35; (Anonymus), Literarische Beilage der Köln. Volkszeitung 1901, Nr. 18 29 34; A. Lehmkuhl, diese Zeitschrift 61 (1901) 1–20 275–287; J. Mausbach, Theol. Revue 1902, Nr. 1 2; derselbe, Die katholische Moral (Köln 1901, [5]1921); A. Meyenberg, Die katholische Moral als Angeklagte (Stans [2]1901); A. Müller, Ist die katholische Moral-

[5] Vgl. diese Zeitschrift 102 (1921/22) 354–370; 103 (1922) 201–217; 110 (1925/26) 241 bis 259.

theologie reformbedürftig? (Fulda 1902); Fr. Walter, Theorie und Praxis in der Moral (Paderborn 1905).

In diesen Schriften ist wohl alles enthalten, was für und wider die Kasuistik gesagt werden kann, so daß es kaum nötig ist, auf die schon stereotyp gewordenen Äußerungen von Linsenmann aus dem Jahre 1871 und von Hirscher gar aus dem Jahre 1823 zurückzugreifen (95); denn seit jener Zeit hat sich doch manches geändert.

Wer heute den damaligen Streit im katholischen Lager um die Kasuistik ohne Voreingenommenheit verfolgt, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Rede und Gegenrede nicht immer ineinandergriffen, daß vielmehr im Eifer des Gefechtes öfters widerlegt wurde, was niemand behauptete, und bewiesen wurde, was niemand leugnete. Die Angreifer, zu klarer Stellungnahme aufgefordert, wollten im Grunde nicht die Notwendigkeit der Kasuistik bestreiten, sondern nur deren Übermaß, Einseitigkeit oder Ausschließlichkeit abwehren und wünschten dagegen einen weiteren Ausbau und eine Vertiefung der systematischen Moraltheologie. Die Verteidiger der Kasuistik aber dachten nicht daran, für ihre Methode die Ausschließlichkeit zu beanspruchen, und begrüßten ihrerseits jeden Versuch, die Erforschung und Darstellung der moraltheologischen Grundfragen zu vervollkommnen. Denn selbstverständlich hat die Kasuistik eine gründliche Schulung in der systematischen Moraltheologie zur Voraussetzung. Ohne genügende Kenntnis der allgemeinen Grundsätze und ohne wissenschaftliche Beweisführung würde sie auf Sand bauen. Die Kasuistik hat also keineswegs den Zweck, dem Praktiker fertige Schablonen an die Hand zu geben und seine Gedankenlosigkeit zu fördern. Würde sie die allgemeinen Leitgedanken der Moral aus dem Auge verlieren und in tausend Einzelheiten versinken, dann träfe sie mit Recht das Schwert der Kritik. Freilich genügen für die Not des Lebens auch nicht die »großen Linien«. Moralisten, die ihren Blick nur auf das Ideal der christlichen Vollkommenheit richten und es unter ihrer Würde halten, zu den Schwierigkeiten und Zweifelsfällen des wirklichen Lebens herabzusteigen, würden Generalstabsoffizieren gleichen, die sehr schöne Befehle entwerfen, aber sich um ihre praktische Ausführung und Ausführbarkeit nicht kümmern, in den Schützengräben der umkämpften Front nie zu sehen sind.

Die ganze Meinungsverschiedenheit kann also eigentlich nur um das Ausmaß der Kasuistik gehen. Darüber können und mögen die Ansichten auseinandergehen; jeder folge der Methode, die ihm die richtige oder bessere scheint, und lasse den andern die Freiheit, anders zu denken und zu handeln (Röm. 14, 5). Da aber die neuerlichen Ausstellungen Piepers für den Theologen zugleich Fragen sind, so sei hier einiges über Wesen und Zweck der Kasuistik gesagt – nicht um einen alten Streit fortzusetzen, sondern um der Verständigung in einer im Grunde doch einfach liegenden Sache zu dienen.

Die Moraltheologie ist die Wissenschaft von den menschlichen Handlungen, soweit sie im Lichte der christlichen Offenbarung und im Hinblick auf das letzte, übernatürliche Ziel des Menschen betrachtet werden. Sie zerfällt in einen all-

gemeinen Teil, der die Lehre von den Voraussetzungen und Normen der sittlichen Handlungen umfaßt, und in den besondern Teil, der die einzelnen Pflichten zum Gegenstande hat. Als Wissenschaft begnügt sie sich nicht mit der bloßen Aufstellung von Behauptungen, sondern sucht diese aus Vernunft und Glauben auch zu begründen. Aber eben weil sie Wissenschaft ist, richtet sie ihr Augenmerk auf das Allgemeine und Typische, trägt also notwendig einen abstrakten Charakter. Da jedoch die Moraltheologie nicht nur die Aufstellung ihrer Grundsätze beabsichtigt, sondern auch zu ihrer Verwirklichung den Weg aufzeigen will und soll, so bedarf die theoretische oder systematische Moralwissenschaft der Ergänzung durch die praktische, die sich mit der Auslegung der sittlichen Grundsätze und ihrer Anwendung auf die verschiedensten Verhältnisse des nie rastenden, wechselvollen Menschenlebens beschäftigt. Dieser Aufgabe unterzieht sich die Kasuistik, die an Hand von »casus«, d. h. von konkret und anschaulich geschilderten Beispielen die richtige Anwendung der sittlichen Grundsätze auf schwierige, zweifelhafte Fälle, besonders durch scharfe Grenzziehung zwischen Erlaubtem und Unerlaubtem, lehren und einüben will.

Diese Kasuistik bietet ihre Dienste allen Menschen an, aber in erster Linie den Priesterkandidaten und Priestern, die durch ihr Amt in und außer dem Beichtstuhl zur Gewissensberatung berufen sind. Sie geht bei ihrer nicht leichten Arbeit von der durchaus zutreffenden Voraussetzung aus, daß weder allgemeine Grundsätze noch gesunder Menschenverstand oder eigene Erfahrung genügen, um allen Anforderungen des wirklichen Lebens gewachsen zu sein. Das Leben weiß die menschlichen Verhältnisse in einer so furchtbaren Weise zu verwirren und zu verstricken, daß oft nur ein ganz schmaler Gratweg zwischen Abgründen Rettung zu bringen vermag. Auch der junge, noch unerfahrene Priester kann sich plötzlich in der Seelsorge vor schwierige Entscheidungen gestellt sehen, von denen das Schicksal eines Menschenlebens oder einer ganzen Familie abhängt. Da wird es ihm von Nutzen sein, wenn er in der Schule der Kasuistik die Kunst der Unterscheidung und auch die Weisheit des »scire dubitare« gelernt hat, wenn er darauf hingewiesen wurde, daß der eine sittliche Grundsatz nicht selten durch einen andern durchkreuzt und begrenzt wird. Das wird ihn vorsichtig machen und vor übereilten Entscheidungen bewahren. Natürlich kann auch die beste kasuistische Schule weder das eigene Nachdenken noch die Erfahrung des Lebens ersetzen. Aber dieser Vorwurf läßt sich gegen jede Wissenschaft erheben, die praktisch verwertet werden soll. Alle Wissenschaft kann nur Vorbereitung und Hilfe für das Leben sein.

Bei der Beurteilung der Kasuistik darf nicht übersehen werden, daß alle ihre Entscheidungen im Lichte der grundlegenden Wahrheiten erfolgen, die in der systematischen Moraltheologie, besonders in dem Traktat »De principiis« behandelt werden. Daß der Mensch immer seinem Gewissen folgen muß, daß jeder für sich selbst die Verantwortung trägt, daß nicht das Wissen um die Moraltheologie, sondern die Klugheit die subjektive Norm des sittlichen Handelns ist, daß die sittliche Persönlichkeit in dem Maße heranreift, als sie sich selbständig zu ent-

scheiden imstande ist – das alles sind sittliche Grundwahrheiten, die in der Kasuistik als bekannt vorausgesetzt werden. Man kann der Meinung sein, diese Wahrheiten seien in der seelsorglichen Unterweisung der Gläubigen öfter und klarer hervorzuheben; aber es darf dem Lehrer der praktischen Moraltheologie nicht zugemutet werden, bei der Lösung der Einzelfälle immerfort an moralische Selbstverständlichkeiten zu erinnern [6].

Ferner bezweckt die kasuistische Schulung weder die ewige Gängelung oder geistige Unmündigkeit noch auch die unwürdige Abhängigkeit von irgend einem Lehrbuch oder irgend einer Schulrichtung, sondern umgekehrt die Selbständigkeit und Sicherheit des Urteils, so daß schließlich der Mensch sein eigener Moralist wird und es ohne Schaden für sich und andere sein kann. Deshalb wird in der recht betriebenen Kasuistik große Sorgfalt darauf verwandt, nicht nur eine Lösung der gestellten Gewissensfragen zu geben, sondern auch die Gründe darzulegen, auf die sie sich stützt. Wer diese Gründe nicht anerkennt, ist somit in die Lage versetzt, mit andern Gründen eine andere Lösung zu versuchen. Indem die Kasuistik aber zu einem klaren Ja oder Nein zwingt, erzieht sie geradenwegs zu dem, worauf Pieper einen so hohen Wert legt: zu dem Wagnis der sittlichen Entscheidung. Der Kasuist versetzt sich in die konkrete, verwickelte Lage und wagt eine Entscheidung, selbst auf die Gefahr, fehlzugreifen, während vielleicht ein anderer sich durch den Rückzug auf allgemeine Grundsätze »aus der Schlinge« zieht, aber auch den Fragenden in seiner Ratlosigkeit beläßt. Zu einem tüchtigen Kasuisten gehört eben nicht nur gediegenes Wissen, sondern auch Kraft zum Entschluß und Mut zur Verantwortung.

Notwendigkeit und Nutzen der Kasuistik sind so einleuchtend, daß der hervorragende protestantische Theologieprofessor Karl Holl (+ 1926) das Fehlen einer Kasuistik offen als Mangel des Protestantismus beklagt. Am 24. Mai 1923 sagte er in einem Vortrag zu Berlin: »Unsere Ethik muß endlich eine konkrete Ethik werden. Bisher gibt der Protestantismus seinen Angehörigen wohl wundervolle große Grundsätze mit, aber er zeigt ihnen schlechterdings nicht, wie man diese im Alltagsleben anwendet.... Man schilt den Katholizismus wegen seiner Kasuistik. Ich wollte, wir hätten mehr Kasuistik. Denn auch darin liegt ein Vorsprung des Katholizismus begründet. Der Katholizismus behandelt die Fälle des wirklichen Lebens und sucht schlecht und recht, aber immer bestimmt, dem Gläubigen seine Handlungsweise vorzuschreiben. Bei uns überläßt man das dem einzelnen selbst: er soll sich selbst zur Klarheit durchringen. Aber das Leben ist wirklich nicht so einfach, daß jeder, der nur guten Willen hat, auch in jeder Lage gleich wüßte, was er zu tun hat, und der Theologe hätte allermindestens die Pflicht, hier den Laien zu beraten. Der tatsächliche Erfolg unserer Vornehm-

[6] Lehmkuhl schreibt in einem ähnlichen Zusammenhang: »Haec si semper monuissem in singulis quae dedi responsis, timere debebam, ne quasi ignaro loquens lectorem iniuriosius viderer tractare« (Casus conscientiae I [4] [Freiburg 1913] Vorwort VI).

heit ist der, daß der Protestant bestenfalls nach gewissen Anstandsrücksichten, aber selten nach den höchsten Grundsätzen sich entscheidet.«[7]

Freilich gibt auch der Katholizismus keine Vorschriften bis in alle Einzelheiten, aber der letzte Satz Holls deutet doch klar die Aufgabe der Kasuistik an, nämlich dem Menschen zu zeigen, daß er auch die Entscheidungen seines Alltags in Übereinstimmung mit den höchsten Grundsätzen der Moral bringen kann und soll. Die Kasuistik will die Geltung und Wirksamkeit dieser Grundsätze auch im Leben sichern und so dem Widerspruch zwischen Theorie und Praxis vorbeugen.

Wegen dieser hohen Bestimmung geht es nicht an, die Kasuistik nur als einen »wahrscheinlich unentbehrlichen Notbehelf« (55) oder gar als ein notwendiges Übel zu bewerten. Sie ist in sich in keiner Weise ein Übel – obgleich jede Methode in geistloser Handhabung zum Übel werden kann –, sondern ein Gut, das freilich ein Übel, nämlich die Unvollkommenheit der menschlichen Natur im Erkennen und Wollen, voraussetzt, so wie die Heilkunde ein Gut ist, das ein Übel, die Krankheit, zur Vorbedingung hat. Es ist auch unzutreffend, weil einseitig, die Kasuistik schlechthin als Sündenlehre oder Moralpathologie zu bezeichnen, die sich ausschließlich mit der Behandlung des sittlich kranken Menschen befasse; denn sie dient auch, und zwar sehr wesentlich, der Heranbildung eines klaren, sicheren Gewissens und damit der Freiheit der sittlichen Persönlichkeit. Ein Staatsmann, Feldherr oder Familienvater kann in so schwierige, verzweifelte Lagen kommen, daß er alle erlaubten Mittel zur Rettung seines Volkes, Heeres oder Hauses anwenden muß. In solchem Augenblick hilft ihm die haarscharfe Unterscheidung zwischen Erlaubtem und Unerlaubtem. Daher kann nicht nur der sittlich kranke Mensch, sondern auch der Heilige der Kasuistik für sich und andere benötigen.

Indessen, so lautet der Einwand (55), alle Kasuistik sei ein »Hantieren am toten Modell«, und die künstliche Wirklichkeitsfärbung des Modells unterscheide sich doch sehr von dem Fleisch und Blut der Realität, könne also nicht der unmittelbare Maßstab für die Beurteilung konkreten sittlichen Tuns sein. Aber wer behauptet denn, daß die Kasuistik ein solcher unmittelbarer Maßstab des wirklichen Lebens sei oder sein wolle? Sie kann und will doch nur Schulung, Anleitung, nicht starre Regel sein. Nicht mechanische Anwendung der Grundsätze, sondern ihre richtige Anpassung an das fließende Leben ist ihr Ziel. Freilich ist bei der ungeheuren Verschiedenheit der Menschen und ihrer innern und äußern Lage jeder »Fall« besonders (individuell) gelagert, aber auch der neue Fall kann nur unter bewußter oder unbewußter Verwertung schon vorhandener Erkenntnisse gelöst werden. Daher kann man an dem einen Fall für den andern lernen, so wie der Arzt an dem einen Kranken für den andern; denn wenn die Fälle auch nicht gleich sind, so gleichen sie doch oft einander, was sich aus der gemeinsamen Natur und dem gemeinsamen Schicksal der Menschen erklärt.

[7] Der Protestantismus im öffentlichen Leben Deutschlands. Drei Vorträge (Berlin 1923, Verlag des Evangelischen Bundes) 12 f.

Indem die Kasuistik, unbeirrt durch die bunte Vielfalt und den ständigen Wechsel der konkreten Umstände, vor allem die Klarstellung der sittlichen Grundsätze bis in ihre äußersten Folgerungen erstrebt, liefert sie geistiges Rüstzeug zur Meisterung des Lebens. Viele Ängste und Ratlosigkeiten des Gewissens entstehen nämlich aus Unkenntnis oder Mißverständnissen hinsichtlich der sittlichen Gebote und Verbote, bzw. ihres Sinnes und ihrer Tragweite. Die Kasuistik will zunächst die spekulative, dann auch die praktische Vernunft erhellen und zur Wahrheit der wirklichen Dinge führen. Die Wahrheit aber hat in letzter Absicht nicht Beengung, sondern Befreiung zum Ziel (Joh. 8, 32).

Was nun das »Hantieren am toten Modell« anlangt, so trifft dieser Einwand mehr die schulgerechte Form als den Inhalt. Das ist kein guter Moralist, der nicht in Fühlung mit dem Leben steht, und wenn die Kasuistik ihrer Aufgabe gerecht wird, so sind ihre »Fälle« das Widerspiel der Wirklichkeit, weshalb die Werke der kasuistischen Moralisten zugleich Spiegelbilder und Fundgruben für die Kultur- und Sittengeschichte sind. In der Kasuistik ist eben eine reiche Erfahrung gesammelt, die aus dem Leben und nicht aus der Schule stammt.

Wie wenig die großen Kasuisten der Vergangenheit am toten Modell hantierten, wie sehr sie vielmehr aus dem frisch pulsierenden Leben schöpften, möge die Äußerung eines bedeutenden Gelehrten dartun, der nicht vom katholischen Standpunkt urteilt und daher dem Verdacht der Befangenheit nicht ausgesetzt ist. In einem Aufsatz über »die spanischen Naturrechtslehrer des 16. und 17. Jahrhunderts« hebt der berühmte Jurist Josef Kohler (+ 1919) »die ungeheuren Leistungen der (meist spanischen) Moralisten« hervor, »die es vermocht haben, die Anforderungen der christlichen Moral dem aufkeimenden modernen Leben anzupassen und auf diese Weise unwillkürlich den großen Gedanken zu verwirklichen, daß auch die Moralprobleme nicht unerschütterlich sind, sondern nach den Bedürfnissen der Zeit sich gestalten müssen; sie wußten wohl, daß ohne solche Anbildung und Neubildung eine verderbliche Lücke zwischen Ethik und Leben klafft und die Menschen von der Moral abgeschreckt, nicht der Moral zugeführt werden. Die moralische Verstiegenheit ist das Verderben der Moral in der Wirklichkeit; die Moral ist nicht dazu da, daß einzelne Heroen und Quasiheroen wie Sokrates auftreten, sondern daß das Leben der ganzen Menschheit moralisch gestaltet wird.... Noch seien die Angriffe erwähnt, welche die Jansenisten gegen die jesuitische Kasuistik unternahmen, weil sie in Pascal einen starken Widerhall gefunden haben; ja Pascals ‚Lettres à un provincial' sind geradezu eine Verdichtung der Vorwürfe, welche gegen die großen Moralisten und Naturrechtslehrer jener Zeit erhoben wurden. Der Kenner sieht sofort, wie schmählich und kleinlich diese Angriffe waren. Begreiflich ist, daß bei einer so ins einzelne ausgearbeiteten Kasuistik von tausend und aber tausend Entscheidungen auch einige Verfehlungen und Ausgleisungen vorkommen und in der großen Fülle der Casus conscientiae manchmal einige scholastische Verirrungen zu finden sind. Das ist aber eine Kleinigkeit gegenüber der ungeheuren Fülle der Moral- und Rechtsbetrachtungen, die hier aufgetürmt sind und die insbesondere so rühmlich

hervortreten gegenüber dem ärmlichen Moral-Katechismus eines Kant und dem minderwertigen Hedonismus der Neueren. Vergleicht man dies, so beschleicht einen das Gefühl, wie wenn man das gewaltige Warenlager eines Großkaufmanns vor sich sieht gegenüber dem Laden eines braven Händlers vom Lande.«[8]

Es mag sein, daß den Nachfahren dieser großen Meister so hohes Lob nicht gespendet werden kann. Aber auch die »außerordentlich verbreiteten Moralbücher des – nur sehr langsam untergehenden! – 19. Jahrhunderts«, die durch »zudringliche Geschwätzigkeit« (sic!) ausgezeichnet sind (56), haben bei all ihrer Unvollkommenheit eine Fülle theoretischen Wissens und zeitnaher Erfahrung aufgespeichert und gesichtet. Zu ihnen nehmen im wirklichen Notfall auch diejenigen ihre Zuflucht, die sonst keine Freunde der Kasuistik sind[9].

Prüft man mit dem Willen zur Verständigung ohne Leidenschaft, was für und wider die Kasuistik gesagt wird und gesagt werden kann, so sollte eine Einigung auf der Mittellinie einer maßvollen Kasuistik wohl möglich und ratsam scheinen, so daß die Streitaxt ruhig vergraben werden könnte. Es soll ja nicht alles und jegliches an der Kasuistik gelobt und verteidigt werden. Nicht nur abwegige Auffassungen und Entscheidungen, die sich eingeschlichen haben, sollen beherzt preisgegeben werden, auch das Weiterschleppen veralteter, überspitzter oder sonstwie wertloser Fragen ist abzulehnen. Man sieht es auch heute manchem »casus« deutlich an, daß er zwar richtig gelöst, aber falsch gestellt ist, weil es an der Nähe zum wirklichen Leben fehlt. Es soll auch nicht einem Überwuchern des Kompendienbetriebs auf Kosten gründlicher Einzelforschungen das Wort geredet werden und erst recht nicht einer »Abschriftstellerei«, die in sklavischer Abhängigkeit unkritisch nur zusammenträgt, was andern entnommen ist. Das alles sind bedauerliche Begleiterscheinungen und Auswüchse, die nach dem Sprichwort zu berichtigen sind: »Tollatur abusus, maneat usus!« Wie jede Methode kann auch die Kasuistik den Anspruch erheben, nach ihrer Zielsetzung und ihren großen Vertretern, nicht nach ihren Versagern beurteilt zu werden[10].

Unter Einsichtigen, die um die Erfordernisse des Lebens wissen, kann über das Grundsätzliche in der Bewertung der Kasuistik nur eine Stimme herrschen. Woher nun aber die Gegnerschaft, zumal die gereizte Gegnerschaft, die von Zeit zu Zeit wider die Kasuistik hervorbricht? Sie wird sich kaum aus dem Sachlichen allein erklären lassen. Stimmungsmomente, auch Verärgerungen, kommen hinzu und

---

[8] Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie X (Berlin 1916/17) 237 f.

[9] Jedenfalls sind die hervorragenden Kasuisten doch wohl den »maiores« beizuzählen, von deren Werken der hl. Thomas empfehlend sagt (S. th. 2, 2, q. 49, a. 3 ad 2): »Ad eius (docilitatis) consummationem plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo sollicite, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis maiorum, non negligens ea propter ignaviam nec contemnens propter superbiam.«

[10] Reichhaltiges, mit maßvollem Urteil verarbeitetes Material über Kasuistik bieten die französischen Sammelwerke: Dictionnaire de théologie catholique II (Paris 1905) 1859–1877 und Dictionnaire apologétique de la foi catholique IV[4] (Paris 1922) 1640–1656.

richten dort Gegnerschaften auf, wo die Natur der Sache auf Zusammenarbeit drängt und wo statt Gegnern Verbündete zu finden wären.

Abgesehen von dem Übermaß an Kasuistik, das nicht selten hervortritt, tragen zu ihrer Ablehnung oder Geringschätzung zweifellos die schwierigen oder verfehlten Moralentscheidungen bei, die von den Gegnern der Kirche aus ihrem Zusammenhang herausgegriffen und vor eine breite urteilslose Öffentlichkeit gebracht werden. Die Anklage ist leicht erhoben, aber es ist eine mühsame Arbeit, den Sachverhalt klarzustellen und gegen Mißverständnis oder Verallgemeinerung zu sichern. Die Verlegenheiten und Unannehmlichkeiten, die so entstehen, lassen den Wunsch gerechtfertigt erscheinen, die Kasuisten möchten sich nicht so weit vorwagen und die katholische Moral nicht so »exponieren«. Aber so begreiflich dieser Wunsch ist, so ist doch daran zu erinnern, daß jede Wissenschaft in Verlegenheit gerät, wenn sie vor das Forum von Unwissenden gezerrt wird, und daß jede wissenschaftliche Bemühung mit der Möglichkeit von Irrwegen rechnen muß. Aber zum Glück korrigiert die Wissenschaft im Fortschreiten sich selbst, und das gilt auch von der Moraltheologie. Es wird ja in keiner Weise behauptet, daß der derzeitige Zustand oder »Betrieb« der Moraltheologie endgültig für alle Zukunft festgelegt und keiner Verbesserung fähig sei. Die Anforderungen an die Moraltheologie, die das gesamte menschliche Leben nach seiner sittlichen, also entscheidenden Seite umfassen und beurteilen soll, sind so hoch, daß Enttäuschungen über das tatsächlich Dargebotene nie ausbleiben können.

Ein weiterer Umstand kommt hinzu. Die Begabungen der Menschen sind verschieden; diese Verschiedenheit ist von der Vorsehung gewollt und zweckgerichtet. So gibt es in jeder Wissenschaft zwei Gruppen, die sich deutlich voneinander abheben: die Synthetiker, deren Stärke die Überblicke, die großen Linien und Zusammenhänge sind, und die Analytiker, die sich mit Fleiß und Scharfsinn in die Einzelheiten versenken. Beiden eignet eine wohl unvermeidliche Einseitigkeit. Den einen droht die Gefahr, sich in Allgemeinheiten zu ergehen, die der ernsten Prüfung auf ihre wissenschaftliche Haltbarkeit oder ihre praktische Brauchbarkeit nicht standhalten; die andern unterliegen leicht der Versuchung, über den Einzelheiten den Blick für das Ganze zu verlieren und vor lauter Bäumen den Wald nicht zu sehen. Es ist einleuchtend, daß beide Begabungen bestimmt sind, einander zu ergänzen, aber es ist ebenso menschlich naheliegend, daß jeder *seine* Art besonders schätzt oder auch überschätzt. Wer z. B. in den positiven Wissenschaften bewandert und ausgezeichnet ist, aber für Spekulation wenig Begabung oder Interesse hat, wird leicht dazu neigen, die positiven Wissenschaften zu überwerten, und umgekehrt wird Ähnliches dem Vertreter oder Freunde der spekulativen Wissenschaft begegnen.

So ist also auch in der Moraltheologie mit der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit zu rechnen, daß der Kasuist die kasuistische, der Nichtkasuist die nichtkasuistische Moral überschätzt oder einzig schätzt, zumal wenn man bedenkt, daß jeder einzelne steigt oder sinkt mit dem Maße der Achtung, die seinem Fache

oder seiner Arbeitsweise entgegengebracht wird. Wenn vollends die Frage nach der Berechtigung oder dem Umfang der Kasuistik zu einer Parteisache gestempelt wird, dann ist jedes Bemühen um Verständigung fast aussichtslos.

Nichts könnte mir fernerliegen, als das Recht einer ernsten, sachlichen Kritik auch an den Methoden der Moraltheologie zu bestreiten oder zu erschweren. Man mag daher in aller Offenheit rügen, was an der Kasuistik zu beanstanden ist, und man mag bessere Wege zum Ziele der sittlichen Vervollkommnung und zur würdigen, heilsamen Verwaltung des Bußsakramentes erproben. Der Unterschied oder auch Gegensatz in der Methode und Darbietung des moraltheologischen Stoffes ist an sich nicht tragisch zu nehmen; er kann sogar anregend und belebend wirken. Wer immer also zum zeitgemäßen Ausbau, zur tieferen Begründung und lichtvolleren Darstellung der Moraltheologie – mit oder ohne Kasuistik – beizutragen vermag, er soll willkommen sein. Doch dagegen wäre wohl Einspruch zu erheben erlaubt und geboten, wenn jeder neue Versuch Ausschließlichkeit für sich forderte und andere, in die gleiche Richtung gehende Bestrebungen herabsetzte. Man pflege das Eigene, ohne das Fremde zu entwerten. Alle Methoden haben ihre Grenzen und Gefahren, alle haben nur eine dienende Aufgabe für das große Ganze und müssen sich ihrer Ergänzungsbedürftigkeit stets bewußt sein und bleiben. Wenn die Kasuistik als ein Teil der Moraltheologie nicht alles leistet, was die Moraltheologie als Ganzes leisten soll, so ist deshalb nicht das zu tadeln, was sie wirklich leistet. Je mehr aber die einzelnen Zweige der Moraltheologie, die spekulative, die aszetisch-mystische und die kasuistische Methode, in friedlichem Wetteifer zusammenwirken, desto größer wird der Gewinn und Segen nicht nur für die Wissenschaft, sondern auch für die Kirche und die Seelen sein.

## San Juan de la Cruz

Von Irene Behn

Es ist ein tragender Rhythmus in der »Subida«[1] von Juan de la Cruz, in jenem nächtigen Aufstiege; es ist die Durchdringung einer Eigenbewegung mit einer übernatürlichen Bewegung: Liebe, Glaube, Hoffnung, im Grunde nur eines, verschmelzen mit den drei einzelnen Seelenkräften und doch mit dem ganzen Gemüte – schon deutet sich in der entblößten Seele an, was sie später ganz ausfüllen soll, das mystische Leben des Dreifaltig-Einen[2]. Die Haltung, in der sich die

[1] Vgl. diese Zeitschrift Bd. 131 (1937) S. 381 ff.

[2] Zeigte San Juan de la Cruz in seiner »Subida« die Seele als Anfängerin auf ihrem Wege zu Gott, in der aktiven Nacht der Askese, so enthüllt er in der »Noche Oscura«, der »passiven Nacht«, die Erhebung der entblößten Seele bis zur Höhe des »mystischen Verlöbnisses«. Das vollkommenste Werk des Heiligen, die »Llama de amor viva«, zeugt von dem erhabensten Leben, mit dem nur die vollkommen gewordene Seele begnadet wird – von dem Gnadenleben in »mystischer Ehe«. Wer voreingenommen ist gegen die Kennzeichnung höchster Heiligkeit und ihrer geistlichen Fruchtbarkeit als eines »Ver-

so geführte Seele dem höchsten Ziele nähert, ist die des Gebetes, eines Gebetes, das an Reinheit und Ganzheit ihm gleicht, der Ein und Alles ist. Die entledigte Seele soll »eingezogen sein bis in ihren Kern«[3]; und so in ihrer Ganzheit – mit einem Gedächtnis, das die Vergangenheit zusammenfaßt, mit einem Willen, der nichts Zukünftiges erstrebt außer dem Ewigen, mit einem Geiste, der nichts vergegenwärtigt als den Geliebten – nicht anders soll sie Gott anrufen und verherrlichen. Weiselos sucht sie den Weiselosen, damit er sich ihr auf seine Weise offenbare. Wann kommt durch das Dunkel vom Ziele her die Erwiderung? Wann wandelt sich das Gebet solcher Sammlung in das »eingegossene« Gebet der Ruhe? Wann endlich werden in der Nacht Göttliches und Menschliches vereinigt?

»Nicht deshalb darf die geistige Seele sich abmühen; denn Gott wird nicht unterlassen, zu seiner Zeit zu Hilfe zu eilen. Und für ein so großes Gut läßt sich vieles überstehen und erleiden in Hoffnung und Geduld.« Aber dies göttliche Einwirken gehört, wie der Heilige schreibt, wesentlich zur »passiven Nacht«, die sich zur aktiven verhält wie Mystik zur Askese. Die mystische Seele verläßt nicht die Höhe der Askese; aber sie hält sich in »Ruhe« auf ihr, wie auf einem schroffen Gipfel, wo jeder Schritt nur Abstieg bedeuten kann; Askese tritt nicht mehr in den Kreis der Aufgaben und des Bewußtseins für die mystisch begnadete Seele, die nach Höhen trachtet, in die sie nur noch getragen werden kann.

In der »Dunkeln Nacht« wird Gott selber als der Handelnde offenbar. Mit dem Innewerden seiner Einwirkung beginnt das mystische Leben, das nichts anderes ist als das wahre Leben Gottes, gewiß geworden in der Seele. Es gibt ein erstes Merkmal, daß Göttliches in die Seele einfließt und keine Selbstbeeinflussung sie narrt: das einzige, wovon die Seele sich nicht selbsttätig entblößen soll[4], die Be-

---

löbnisses« und einer »Ehe«, wer ferner annimmt, daß sich die Liebesmystik von der tragfähigen Lehre eines hl. Thomas in den Flugsand des Individualismus verliert, der greife zu dem Werke dessen, der als erster Thomist Frankreichs gilt, zu »Distinguer pour unir ou les degrés du savoir« von Jacques Maritain. Dieses Buch gipfelt in der Lehre des kastilischen Heiligen und weiß den Verkennern mystischer Sprache und mystischen Zieles wirksam zu begegnen:

»Während die spekulative Sprache wesentlich ontologisch ist, weil sie dem reinen Objekt der Erkenntnis zugewandt ist, hat die praktische und mystische Sprache, weil sie die Dinge in ihrer Beziehung zu dem wirkenden Subjekt wie ihm einverleibt betrachtet, dagegen notwendig und selbst als Bedingung ihrer Exaktheit psychologische und gefühlsmäßige Dominanten. Was aber im besondern die Beziehung der Seele zu Gott und ihre Einigung mit ihm angeht, so läßt sich aufzeigen, daß gewisse Ausdrucksweisen der Mystiker, die, theologisch genommen, überaus gewagt erscheinen, erst dann ihren wahren Sinn empfangen, wenn der Liebe eine autonome Ausdrucksweise zugestanden wird« (S. 666/7).

Und nach einem Vergleiche des angelischen Doktors mit dem Kirchenlehrer der Mystik kommt Maritain zu dem Ergebnis:

Wir stehen bei San Juan de la Cruz »wie Antipoden zu dem neuplatonischen Intellektualismus. Und wir stehen bei ihm mitten in der Theologie des hl. Thomas, recht eigentlich in ihrem Herzen. Und wir stehen gleichfalls – wie hinzugefügt werden muß – sehr weit entfernt von gewissen neuzeitlichen Auslegern des hl. Juan de la Cruz« (S. 643).

[3] Obras del mistico Doctor San Juan de la Cruz, ed. Fray Gerardo de San Juan de la Cruz (Toledo 1912/14), Subida, S. 384.

[4] A. a. O. Avisos S. 47.

trachtung des Menschensohnes, zumal seiner Passion, es trocknet ihr aus, ohne irgend einen Saft geistlicher Tröstung zu spenden. Mit der letzten Eigenbewegung, der diskursiven Meditation, ist der Aufstieg vorbei. Dank der Durchdringung von Leben und Heilslehre eignet der Seele nun jene Einheitlichkeit, die allen, auch des mystischen Lebens, Kernbedingung ist. Nicht gleich, nach aller Anspannung, überläßt sie sich empfänglicher Gelöstheit, und fast unmerklich setzt ein, was keine Aktivität geben kann: ein intensives Innewerden statt extensiven Erkennens – das Gebet der Ruhe, und in ihm jene »noticia amorosa«, kein lähmend kaltes Bewußtwerden des eigenen Selbstes, sondern ein »liebevolles Sichkundgeben«. In diesem Gebet der Ruhe gleicht die Seele der Luft: je dunstloser sie ist, »je unbewegter und durchsichtiger, um so mehr wird sie von der Sonne erwärmt und erleuchtet«[5].

Aber da die Seele in dieser Phase erst eine Fortgeschrittene, noch keine vollkommen Geläuterte ist, so erscheint ihrer Erkenntniskraft die überirdische Leuchtkraft jener Sonne als dunkelste Nacht, Blendung als Blindheit. »Die lebendige Weisheit voll lebendiger Liebe«[6] senkt sich zwar unteilbar in die Tiefe des Gemütes, erweckt aber noch nicht die helle »empfangende Leidenschaft in der Erkenntniskraft«[7], sondern erst eine dunkle Leidenschaft in der Willenskraft – ein »Entbrennen in Liebe«. Die Seele erlebt ein »Nichtwiderstehenkönnen« – tiefsinnig verbinden unsere Sprachen Leidenschaft mit der Leideform. »Sofern diese Liebe eingegossen ist, ist sie mehr leidend als tätig; und so erzeugt sie in der Seele eine gewaltige Leidenschaft – ‚Passion' – der Liebe.«[8] Kann es fortan noch befremden, daß aus den Dichtungen dieses Meisters der Sprache wie der Seelen die Flamme einer reinen Leidenschaft hervorlodert? Was so beschaulich »Gebet der Ruhe« genannt wird, ist die beginnende Vereinigung – noch nicht der »lebendigen Weisheit« mit dem lebendigen Nous – die Vereinigung der »lebendigen Liebe« mit der liebenden Seele; und sie erzeugt mit der Kraft ewigen Lebens unendlich mehr als das erste Innewerden vorausfassen konnte. Nur ist es für solche Entfaltung unerläßlich, daß die entbrannte Seele nicht aufhört, vermöge ihrer letzten Aktivität allem Erleiden voll zuzustimmen. »Mehr leidend als tätig«, sagt der mystische Lehrer von der »fortgeschrittenen« Seele; nicht sagt er – gleich quietistischen Irrlehrern – »nur leidend«. Noverim me, ut noverim te. Der Liebesmystiker gibt diesem augustinischen Satz, dem Leitsatz der Erkenntnismystik, eine bezeichnende Abwandlung: die Seele, mit der sich Gott zu vereinigen beginnt, ermißt unmittelbar ein Extrem am andern; wie mit einem »Schlage« ist sie durchdrungen »von der unvergleichlichen Größe Gottes und ihrer eigenen jämmerlichen Niedrigkeit«[9]. In der furchtbaren Seligkeit dieser Durchdringung ist die sprengende Kraft eines Keimes. Eingeprägt wurde der Seele in einem mit Gottes Vollkommenheit jede ihrer Unvollkommenheiten, ihre verderbte Natur. Sie, tiefer als alle Kreaturen, kann nicht lassen, das höchste Gut zu lieben, so sehr sie auch zerrissen

[5] A. a. O. Llama de amor viva S. 447.
[6] A. a. O. Noche Oscura S. 90. [7] N. O. S. 92. [8] N. O. S. 85.
[9] A. a. O. Noche Oscura S. 40 ff.

wird von dem Gefühl ihrer Verworfenheit und dem scheinbar vermessenen Drange ihrer Leidenschaft. In ihrer Verlorenheit hält sie ihr einziges Gut für verloren; und ausschließlich, wie sie liebt, haßt sie sich selber als ihren einzigen Feind. »Alles wird eng für solche Seele – weder sie selber, noch der Himmel, noch die Erde können sie mehr fassen«[10]; »aufs äußerste entfernt und entfremdet von allen Kreaturen«[11], »erleidet sie eine Enthebung von jedem natürlichen Halt«, »wie einer, der aufgehängt ist und nicht atmen kann«[12]. Sie hat den Geschmack des ewigen Lebens verkostet, und in der Ohnmacht ihrer Leidenschaft nimmt auch ihre Qual die Form der Ewigkeit an: ewig bleibt sie des Geliebten unwert, und nie wird er sich in Liebe ihr zuwenden. Ewig werden ihre Qualen sein, und nie wird ein irdischer Tröster, ein himmlischer Erlöser sie erreichen. Ist so nicht die Hölle? »Gleich den Sturmfluten, so ist mein Brüllen.«[13]

Worte des Hiob, Klagen des Jeremias und der Psalmen, Stöhnen aus der Gottferne – uns vielleicht am tiefsten vertraut aus Hopkins »blutigen Sonetten« – sie offenbaren ihren geheimsten Sinn erst durch ihre Eingliederung in diese »passive Nacht«. »Das reinste Leiden bringt und bietet das reinste Wissen.«[14] Wodurch auch könnten die Seelen in dieser Nacht der Erkenntniskräfte lernen, wenn nicht durch Leiden?

Es sind diese Seelen, »die wirklich als Lebende zu der Hölle hinabsteigen«[15]. Wollten die zum Aufstieg sich Drängenden nicht gleich – im Diesseits – das Fegefeuer? »Das ist schon die Läuterung, die sonst dem Jenseits vorbehalten war.«[16] »O geistliche Seele – auf! Und findest du deine Begierden verdunkelt, deine Neigungen vertrocknet und ausgepreßt und deine Fähigkeiten abgestorben für jede innere Übung, härme dich darum nicht ab, halte dich vielmehr für gesegnet: denn es ist Gott, der dich von dir selber erlöst und dir dies Werk aus der Hand nimmt«[17], die es niemals so vollenden könnte. Entfremdet bist du von allen Dingen und so in flammender Schwebe zwischen Himmel und Erde, damit dir Augenlust und Sinnenlust bis in die geheimsten Wurzeln der Gewohnheiten und Instinkte vertrocknen. Brauchst du noch Abtötung gegen Selbstliebe, nun du den Feind in dir erfühlst? Nur wer so gedemütigt ist, wird in der größten Erhebung nicht überheblich.

Ledig aller Unvollkommenheiten, dem geistlichen Kindesalter entwachsen, wird die ledige Seele von Liebe emporgetragen »zu ihrem Gott, auf der Bahn der Einsamkeit, ohne Wissen von Weg und Weise.« Dies sind die letzten Worte, die uns von der »Dunklen Nacht« aufbewahrt blieben. Erscheint sie unvollendet – verstümmelt? Nein, so wenig wie unvollendete, gotische Dome: diese Türme, jenseits von Stein und Wort, übernatürliche Türme, steigen von dem natürlichen Rumpfe bis zum Himmel empor und rühren mit ihrer Spitze – apex mentis – an das Geheimnis des lebendigen Gottes.

---

[10] N. O. S. 87. [11] N. O. S. 168. [12] N. O. S. 64.
[13] N. O. S. 79. [14] Avisos S. 50. [15] N. O. S. 65.
[16] N. O. S. 65. [17] N. O. S. 101.

Die liebende Seele strebt nur zu einem Ziele, aber entsprechend ihrem mystischen Wachstum bildet sich der eine Gott zugleich inniger und wesensgemäßer in sie hinein. Nicht mehr quält sie sich als Anfängerin empor durch die Wüste der Askese zum Weiselosen; nicht mehr verzehrt sie sich nach unerreichbarer Majestät, gleich dem verlorenen Sohne umgähnt von ihrer Niedrigkeit wie von einem Abgrund, den nur allerbarmende Vaterliebe überwinden kann. Als vollkommen Ledige ist sie gewärtig des göttlichen Bräutigams. Das »geistliche Verlöbnis« erscheint ihr auf dieser Stufe als höchste Erdenseligkeit – und auch dem Heiligen erschien es noch so beim Abschluß seiner »Dunklen Nacht« – höchste Seligkeit in der irdischen Nacht, »die mich Geminnte zum Geminnten machte«. Aber da der Vereinigung auf solcher Stufe der Bewußtseinszustand der Ekstase zugeordnet ist, kann sie nicht über die Frist der Ekstase andauern.

Der »Geistliche Gesang« des Heiligen, eine mystische Deutung des Hohenliedes, enthüllt uns seine eigene Seele, wie sie den Bräutigam sucht, wiederfindet und nach den allesverheißenden Gaben des »Verlöbnisses« von ihm zur höchsten diesseitigen Gnade emporgehoben wird, zur mystischen Vermählung, einer Vereinigung, die sich allen Ekstasen, allem Zeitlichen entwachsen zeigt. Dieser »Wechselgesang zwischen der Seele und dem Bräutigam« ist das inbrünstigste und lichteste der Liebesgedichte, wie es so keiner singen konnte außer diesem »Seraph im Fleisch«.

### Der Geistliche Gesang[18]

(Wechselgesang zwischen der Seele und ihrem Bräutigam)

Wohin – Geliebter – schwangst du?
Verlassen, hab ich Seufzer nur gefunden.
Gleich einem Hirsch entsprangst du
und durftest mich verwunden;
ich drang dir nach, ich rief – du bliebst entschwunden.

O Dickichte und Wälder,
gepflanzt von des Geliebten Hand ins Leben –
o frischentsproßte Felder
voll seltner Kelche Beben,
sahet ihr ihn – o sagt! – durch euch entschweben?

Du klarkristallne Quelle,
ach, daß dein Silberspiegel heller glisse
und formte – jetzt! in Schnelle! –
die Augen, die ich misse
und die mein Innres hegt in schatt'gem Risse!

Laß sie nicht, Liebster, offen –
sonst flieg ich auf ...

---

[18] Raummangel gestattet hier nur Bruchstücke wiederzugeben.

(Bräutigam)

O Taube, kehre wieder!
Der Hirsch, wie du getroffen,
wittert vom Hügel nieder
Zum Fächeln deines Flugs und kühlt die Glieder.

(Braut)

Mein Geliebter, die Bergesriesen,
die nie berührten Täler, waldumschwollen,
die Inseln, nie gewiesen,
der Ströme tönend Rollen,
das Flüsterlied der Luft, der liebevollen.

Die Nacht, zur Ruh gekommen,
Die Morgenröten, die ins Dunkel münden,
die Weisen, nie vernommen,
die Einsamkeit voll Künden,
des Abendmahls Erfrischen und Entzünden.

Die Füchse scheucht, die losen,
von unsers Weinbergs aufgeblühten Reben,
indessen wir uns Rosen
wie Schuppen fest verweben –
und auf den Berg soll sich kein Lauscher heben.

(Gatte)

Euch, Vögel, gaukelfrohe,
euch, Löwen – Hinden – Hirsche, lüstern jache,
Gewässer, Luft und Lohe,
Anhöhe, Abgrund, Blache,
euch, ungeheure Nächte, immer wache,

beschwöre ich beim Klange
lieblicher Leier, beim Sirenenhalle:
laßt ab vom wilden Drange –
bleibt ferne unserem Walle,
daß meine Gattin sanft in Schlummer falle.

(Gattin)

O unser Brautbett blühend,
von Löwenhöhlen breschelos umdichtet,
vom Purpurhimmel glühend,
auf Frieden hochgerichtet,
von goldnen Schilden kronengleich umlichtet.

Smaragdner Blätter Glänzen
und Blüten, frisch vom Tau der Dämmerungen,
verflechten wir zu Kränzen –
viel Blüten, dir entsprungen,
von einem meiner Haare stark umschlungen.

Dank deiner Augen Kosen
ward mir ihr Schein, Holdseligkeit zu eigen
und ward zur Glut dein Glosen;
dank deiner Augen Neigen
sind meine wert, anstaunend hochzusteigen.

(Gatte)

Schon mit dem Friedenslaube
zur Arche kam das Täubchen, schneeig helle;
schon ward die Turteltaube
und ihrer Brunst Geselle
vereinigt an dem grünen Saum der Quelle.

In Einsamkeit bereitet
hat sie ihr Nest, die Einsamkeit begehrte;
in Einsamkeit geleitet
sie heimlich ihr Gefährte,
den Liebe auch in Einsamkeit verehrte.

(Gattin)

Laß kosen uns, Geselle,
Laß eins im andern deine Schönheit finden,
Laß uns zum Heim der Quelle,
zu Berg und Hügel schwinden –
bis in das Herz von grünen Irrgewinden.

Gleich werden wir in hohe,
abgründ'ge Felsenhöhlen uns versenken,
fern von des Tages Lohe
uns tief und tiefer lenken;
und der Granatfrucht Feuchte wird uns tränken.

Dort wirst du weisen können,
was ich erlechzte, dort in deinem Scheine;
und gleich wirst du vergönnen,
o Leben, du das meine,
gleich, was du vordem gönntest, dieses eine:

Der wachen Luft Umfangen,
der Nachtigall frohlockendes Begehren,
Des Hains einhellig Prangen
in Nacht, der heiter-hehren,
mit Flammen, die wie Balsam lind verzehren.

»Des Abendmahls Erfrischen und Entzünden« – das bleibt haften in unserem Sinn. Es gibt Leser, die sich nur entzünden wollen; aber aus leidenschaftlichsten Wendungen weht statt dumpfer Schwüle etwas Erfrischendes wie Kindergezwitscher und Lerchengesang. Wer hier unmittelbares Leben spürt statt blutloser Allegorie, er irrt sich nicht. Nur muß er nicht glauben, wenn er sich über das Gedicht neigt, er neige sich über das Element der Venus Anadyomene. Das irdische Element ist nur der Spiegel für einen überirdischen Wolkenzug, dessen anmutige Geschmeidigkeit erst des Himmels majestätische Höhe und unverstörbare Süße, erst die Kraft des Wehens für uns enthüllt. Nur wenige Wendungen der Dichtung, die teilhat an jener den Heiligen eigenen »Beweglichkeit und Leichtigkeit«, sie lassen uns vom irdischen Spiegelbild emporschauen zum Urbild: »O Dickichte und Wälder, gepflanzt von des Geliebten Hand«... Wenn diese Seele von der Vollkommenheit ihres Geliebten überströmt, von der demütigen Liebe des Allmächtigen, von der klaren Schönheit des Unergründlichen, nur dann entschwillt sie den Ufern ihrer Dichtung. Und wiederum scheint die unendliche Vollkommenheit auf das liebende Geschöpf überzuströmen und im Hin- und Widerspiel innigster Vereinigung auf dessen kleine und vollkommene Schöpfung, so daß beide bekennen müssen: »Dank deiner Augen Kosen ward mir ihr Schein, Holdseligkeit zu eigen.«

»Wohin, Geliebter, schwangst du?« Gib dich »ganz in meine ganze Seele«; so fleht die Erwählte, die nur noch das Leben ihres Geliebten lebt. »Und alle, die entschwärmen«, alle Geschöpfe in ihrem Einzelsein, in ihrer Einzelschönheit sind nicht das unendliche Sein, dem sie entstammen, und nicht die ewige Schönheit, von der sie glänzen. Der Widerstreit erhebt sich nicht mehr zwischen ihrer Unvollkommenheit und der höchsten Vollkommenheit, sondern zwischen ihrem natürlichen Leben im zeitverhafteten Leibe und ihrem geistlichen Leben im Ewigen. »Der Hirsch, wie du getroffen«, der Geliebte, von erbarmender Liebe verwundet, wie die Seele von bedürftiger Liebe, hebt die sanft Klagende aus dem Nebeneinander der natürlichen und übernatürlichen Kräfte in das mystische Verlöbnis.

»Mein Geliebter« – nun folgen, über zwei Strophen hin, Worte, die den Atem rauben, um den tiefen Herzschlag des Geistes hörbar zu machen. Es beginnt der Bewußtseinszustand, an dessen Unzugänglichkeit die Gier nach Neuem und Einmaligem vergeblich herumtastet: die heilige Ekstase, durch die Gewalt der Dichtung fast zugänglich gemacht. »Gott, in der Allgewalt seiner abgründigen Liebe«[19], wurde Wort, mitten aus der Verzückung einer Seele heraus. Wo finden wir ein

[19] A. a. O., Cántico Espiritual S. 325.

Gleiches? Die ekstatischen Dichtungen der hl. Teresa und des seligen Jacopone sind wie auf der Schwelle zweier Zustände geschrieben, zwischen Tod und Leben, Verzückung und Erwachen. »Mein Geliebter, die Bergesriesen, / die nie berührten Täler, waldumschwollen ...« In jenen Strophen fehlt das Zeitwort, was Liebhabern der Korrektheit einen Mangel, Liebhabern dichterischer Verwegenheit einen Vorzug bedeuten mag. Solche Weise, nie vernommen, klang schon einmal zart und stark ins innere Ohr: »O Nacht, du holdgesinnte«; und in einer späteren Dichtung, der »Lebendigen Liebesflamme«, sollte sie noch an eindringlicher Zartheit und durchgliedernder Kraft gewinnen. »Er verschweigt das Wörtchen »ist«, sagt Meister Eckehart über Jesus Sirach; »er erwähnt es nicht wegen der Wandelbarkeit und der Flucht der Zeitlichkeit, über die das Wesen, welches des Wortes eigentlicher Inhalt ist, so hoch erhaben ist«. Die mystische Braut kann von dem Ewigen nur noch in der Form der Ewigkeit künden, nun er sich »ganz« in ihre »ganze Seele« gegeben hat, nun er das hemmende Nebeneinander aufgehoben hat – nun, wo das wache natürliche Leben als solches, das einzige, was ein diesseitiges Fegefeuer bestehen lassen mußte, und das wache übernatürliche Leben nicht mehr gleich zwei Herzen durcheinanderschlagen. Und nun erst, in der Gegensatzlosigkeit und geistigen Stille ihrer Ganzheit wurde sie empfänglich und reif für das mystische Kernerlebnis, von dessen treibender Fülle sie vordem zersprengt worden wäre: als eines bekunden sich und eines sind der Allmächtige und der Allerbarmer; und gerade diese Einheit, erlebt als coincidentia oppositorum, ist das innergöttliche Leben – unteilbar eines sind Vater und Sohn. Es ist der Anfang des trinitarischen Lebens in der Seele: »sie empfindet in Gott eine furchtbare Gewalt und Kraft, die alle andere Gewalt und Kraft zernichtet, und sie genießt zugleich eine wundersame Sanftmut[20]. Sie fühlt die lebendige Kraft, die zugleich Gewalt und Liebe ist, die Kraft, die alles erzeugte. Der Geliebte hat das Weltall entäußert, die verzückte Geliebte erinnert es ihm. Sie sagt nicht wie der hl. Franz: »Mein Gott und alle Dinge!« – sie hat die »Gabe der Sprache«, und unteilbar eines sind in ihr Wesen und Werk, die Gewalt des Asketen der Wüste und die Sanftmut des Lieblingsjüngers; sie reißt nicht nur das Zeitwort von dem Ewigen hinweg, sie tilgt auch jedes Bindewort, das zugleich Trennungswort ist: denn eines sind der Unbedingte und seine Dinge. Wie in ihr, so verklärt sich in des Geliebten Schöpfung das trübe Durcheinander: durchlässig zeigt sie in ihrer Gesamtheit die Höchste Weisheit, sie ist in harmonischer Einheit die Höchste Schönheit.

Der Geliebte ist ihr dies alles; »des Abendmahls Erfrischen und Entzünden« ist er, der nicht mit den Brosamen irdischer und nicht allein mit dem Manna himmlischer Weisheit speisen will, sondern mit dem Ganzen – seinem Fleisch und Blut. Jetzt ist es nicht mehr sie selbst – sie ist verzehrt wie ein Tropfen Tau von der Sonne – es ist die unendliche Liebe selber, die im Erfrischen entzündet, es ist der Geist, der ihre flehenden Worte sanft wie Rosen und fest wie Schuppen zusammen-

[20] Cánt. Esp. S. 234.

fügt. Was soll, was kann der Geliebte im Diesseits noch gewähren? Die »mystische Ehe«, als innigste diesseitige, als unscheidbare Vereinigung: keine Schlichtung zwischen Natur und Übernatur in der Seele, sondern den Sieg des Geistes bis zum Nie-Verstummen der »Weisen, nie vernommen«, ein Innewohnen über die Ekstase hinaus – zu dem kindlichen Leben durch ihn, zu dem hochzeitlichen Leben in ihm auch das Leben der Gattin mit ihm. – »Gleich!« Und der Geliebte beschwört mit besänftigender und bannender Kraft jeden wilden Drang und vorab die unruhig schweifende Phantasie – »euch, Vögel, gaukelfrohe«; mit geheimer Kraft muß wohl in diesem »immer Vollkommenen« das Blut des Künstlers gegen den Frieden der Seele gebrandet haben. »Daß meine Gattin sanft in Schlummer falle.« »Gattin« – nun und fortan ist die Seele von der Liebe, mit der Gott sich selber liebt, wesenhaft vergottet, unscheidbar, »wie sich das Licht einer Kerze mit dem Licht der Sonne vereinigt«[21].

Unscheidbar! Sie kann nicht zweifeln an ihrem Gnadenstande, so wenig wie sie der unendlichen Liebe zu widerstehen vermag. Keine Versuchung und – was heilige Seelen am tiefsten schmerzt – kein Rückblick auf frühere Verfehlungen stört ihren Engelsfrieden. Sie muß eine höhere, die höchste Vereinigung gefunden haben, denn ihr wurde eine höhere, die höchste Kraft zuteil – »von Löwenhöhlen breschelos umdichtet«. Unscheidbar, wie die erhabene Reinheit und Schönheit des Geliebten, ist von der mystischen Gattin seine Löwenstärke. Wenn schon der Teufel stark ist, »dessen Bosheiten in sich nur Schwäche sind, wie machtvoll muß solche Seele sein, ganz gepanzert mit starken Tugenden!«[22] In der Löwenkraft dieser gebenden Liebe wird sie inne: der allmächtige Gott bedarf ihrer; kann er doch Tugenden nur wirken mit Hilfe der Seele[23] – wie Eckehart, ins Spekulative gewendet, verkündete: »Gott ist allein in der Seele göttlich.« Wir – »gleich werden wir in hohe / abgründ'ge Felsenhöhlen uns versenken!« – das eheliche »wir«, das alle Formen des Gebetes sprengt, es wäre Vermessenheit, wenn es nicht von eingegebener Liebe gesprochen würde. Diese gebende und nehmende Liebe ist es, die den eingeborenen Sohn und den Vater eint; nur sie trägt die mystische Gattin in das Leben der heiligen Dreifaltigkeit, als Hauch des Geistes, der vom Vater zum Sohn und hin und wider von ihnen zu der Seele weht und ihr, zwar nicht Wesenseinheit, aber Vereinigung mit der lebendigen Gottheit schenkt.

Kaum auszudenken – und doch, es ist noch nicht der Stillstand. Wer mit einem Ahnen wenigstens dem »Vollkommenen« auf seinem Fluge in die abgründige Liebe gefolgt ist, tastet nun doch nach dem festen Boden einer Definition. »Mystisch« – »geistlich« – »vollkommen« sind dem Heiligen gleichbedeutend. Dies ist keine Aufklärung des wesentlich Dunklen; es deutet auf das geheimnisvollste alles geheimnisvollen Lebens: auf ein übernatürliches Leben, das höchste Bewußtheit innig mit zeitloser Unmittelbarkeit vereint. Es ist schwer, einer Definition der »Mystik« zuzustimmen, ohne sich als jene Frau zu fühlen, die vor Salomo

---

[21] Cánt. Esp. S. 279. [22] Cánt. Esp. S. 323. [23] Cánt. Esp. S. 321.

in die Teilung des unteilbar lebendigen Kindes willigte. In der wesentlich unteilbaren »Substanz der Seele« entfaltet sich das wesentlich »undefinierbare«, das grenzenlose Leben. »Lebendig« – so pulst es überall in des Heiligen Schriften: »lebendiger Glaube«, »lebendige Liebesflamme«. Gott gibt sich in die Seele »mit entrückendem Hauche voll Liebe und Leben«[24]; und die »mystische Theologie« ist ihm ein geheimes Wissen von Gott, eine »Lehre durch Liebe«, saftvoll dem ganzen Gemüt, dem Willen wie der Erkenntniskraft.

Kann es eine Geschichte der Mystik, des ewigen Lebens geben? In der mystischen Seele erneuert sich die Geschichte des Heiles bis zur Ausgießung des Geistes, ja, bis zu einem neuen Eden, da wiedergewonnene Reinheit sich kreisläufig mit Adams ursprünglicher Unschuld »in gewisser Weise« berührt. Und was von der Geschichte einer schichtenlosen Metamorphose durch heilige Kunst und heilige Weisheit festgehalten werden kann, das hielt uns der Kirchenlehrer der Mystik fest. Mit der gebändigten, nicht mehr »gaukelfrohen« Phantasie seines geheiligten Künstlertums befreit der Künder der »Dunklen Nacht« wie kein anderer die Sprachbilder von der Vorherrschaft des Optisch-Apollinischen. Wohl waren ihm die Augen eines Malers verliehen, aber zugleich die Kraft, »nicht zu sehen«; dunkel die Düfte, dunkel aus Überhelle der durchzuckende Strahl – und selbst über dem »Geistlichen Gesang« wölbt es sich wie eine umdämmerte Mitsommernacht. Mit diesen Kräften schenkt er uns die Voraussetzungen, um die Liebesmystik, die nichts anderes sein kann als die kirchliche Mystik, scharf abzusondern von einer gnostischen Mystik, die beim Ausgangspunkt der natürlichen Mystik anhebt, dem Dasein Gottes in allen Geschöpfen, und beim Über-Einen endet, wenn sie nicht zuvor auf ihrem gefährlichen, weil nicht das ganze Gemüt erfassenden Aufstieg in Selbstvergötterung abstürzt. Innerhalb der Liebesmystik schenken uns seine Phasen erst die Möglichkeit des Vergleichens, des Aufdeckens von Einhelligkeiten, wo bislang nur Gegensätze behauptet wurden. Freilich darf man nicht tiefere Phasen hier mit höheren dort vergleichen; sonst könnten die Unterschiede, die zwischen Puppe und Schmetterling klaffen, in Trugschlüsse stürzen.

Die Psychologie rätselt gern an dem Geheimnis der Mystik und gleitet zumeist in Psychopathologie ab. Für echte Mystik gilt das Wort des Heiligen: »ganz verwundet und ganz gesund«[25]. Eine Experimentalpsychologie könnte höchstens die virtuose Ekstase des Yogatums zum Gegenstand haben, da die heilige ihrem Wesen nach nicht »erzeugt« werden kann.

Mystik ist undefinierbar. Mystisches Leben ist unerzeugbar; es ist das Leben des Allerschaffers in der Seele. Mystisches Erleben, es läßt sich nicht verdeutlichen ohne jenes dem Verstande vorwissenschaftliche Wörtchen, jenes dem Geiste überwissenschaftliche Wort: Liebe. Mystisches Erleben ist die Steigerung von dem »liebevollen Sichkundgeben« eines unendlichen »Du« bis zu dem »Wir«, das der liebevolle Geist in die Seele einhaucht und wieder hervorhaucht.

---

[24] Llama S. 450. [25] Llama S. 413.

Mystiker sind »der lebendige Mittelpunkt und Kern der Liebe«[26]. Sie sind im Corpus mysticum das unsichtbare Blut, strömend zu dem Herzen und von dem Herzen, das Weg, Wahrheit und Leben ist; und durch ihn, in ihm und mit ihm sind sie immer auf dem Weg, immer am Ziel und immer Träger des Lebens. Ihrer ist nicht das Anteilhaben der Zellen, sondern ein Innewohnen, individua unitas, unteilbar im Herzen und in allen Gliedern. Ihre vollkommene Liebe, wie sie die Mutter Kirche zwar nicht fordert, aber krönt, sie begegnet sich mit jener mystischen Gnade, der »ergreifenden Gegenwart« eines »unermeßlichen, unergründlichen Seins«. Empfängt vollkommene Liebe immer diese Gnade? Der Heilige zweifelt nicht: Sind wir nur »leer vom Irdischen«, »gleich gießt sich das Göttliche ein«[27]. Jedoch, es ist ein gewaltiges »nur« und ein gewaltiges »gleich«, erträglich allein für die äußerste Kraft und innigste Zartheit der Hingabe zusammen mit der größeren übernatürlichen Kraft einer vollkommenen Hinnahme. Ist es doch der lebendige Gott, dem die ganze Seele erwacht; sie vergegenwärtigt sich nicht den Geliebten in einem seiner Attribute, etwa als den Vergelter in einem Augenblicke, wo sie wehrlos ein Unrecht erleidet, oder als Erbarmenden, wenn sie ein eigenes Vergehen nicht wieder gutmachen kann. Es darf demnach nicht wundernehmen, daß eine Vereinigung, die durch jene zwei furchtbaren Nächte vorbereitet wird, dem äußern Auge das Zeichen heiligen Ersterbens, der Ekstase bietet, und daß durch die leiblich-seelischen Erschütterungen viele Anfangende zurückgeworfen werden, mitunter auf immer. Eine schon von der hl. Teresa gewonnene Einsicht wird von dem Heiligen gefestigt bis zu grundlegender Unerschütterlichkeit: der Bewußtseinsinhalt der Vereinigung ist nicht notwendig gebunden an den Bewußtseinszustand der Ekstase. Es ist die unvollkommene Vereinigung bei den Ungeläuterten, die mit den Wehen des Todes und der Geburt über sie hereinbricht. Bei der Ekstase der weiter Fortgeschrittenen wirkt der Friede des verklärten Herrn, der durch verschlossene Türen dringt, bis in die Leibseele hinein. Für die Vollkommenen bedeutet das Ende einer der nun seltener werdenden Ekstasen nicht das Ende der Vereinigung, die anders keine vollkommene wäre. Als Zugang jedoch zu dem höheren mystischen Leben zeigt uns der mystische Kirchenlehrer kein anderes Tor als das dunkle der Ekstase. So bleibt denn diese Verzückung das Stigma der Auserwählten, schwerer zu verdecken vor Neugier und Verehrung, als es ihrer Demut lieb ist. Gleich einem Wunder will es scheinen, daß die so wache mystische Seele dieses Tor offen findet; denn wie ein wacher Gedanke die Entrückung ins Unterwache, in den Traum oder auch in die Hypnose verhindert, so würde hier ein einziger abschweifender Gedanke, ein flüchtiger Wunsch, der auf die eigene Heiligung oder gar auf die Ehre der Altäre abirrte, eine einzige Regung, die nicht der selbstvergessenen Vereinigung gälte, dieses Tor verschließen. So antwortete der Heilige einem Novizen, der nach dem Zustand der Ekstase forschte statt nach dem Inhalt, der den gefährlichen Griff nach der Glorie tat statt nach dem vereinigenden Kreuze: Was zu Gott verzückt?

---

[26] Llama S. 413. [27] Subida S. 165.

Nichts macht uns leicht genug dafür als die Demut. – Der Heilige bietet uns hier wie überall den farblosen und fruchtbaren Kern und zieht nur dann die Hand zurück, wenn wir allein nach der bunten Schale verlangen. Seine Schriften beantworten uns jede Frage, die sein irdischer Mund beantwortet hätte.

Religion und Kunst erscheinen in ihren Ursprüngen einander so nah, wie der Mystiker und der Künstler in ihrem Leben einander fern erscheinen. Wenn jemand einen mittelbaren oder unmittelbaren Einblick in ihre Zusammenhänge gewähren kann, dann muß er es sein, dessen Lyrik die Höhe mystischer Dichtung bedeutet. Nichts ist wesensenthüllender als die abweichenden Verhaltungsweisen gegenüber einem geheimnisvoll in sich ruhenden Leben: ein Triebhafter, der die mystische Blume, die Christrose, findet, wird sie brechen, im Wahne, ihre Schönheit sich anzueignen; ein Botaniker wird sie pressen, um der Wissenschaft willen; ein Dritter saugt ihren übersinnlichen Duft tief in sich ein und atmet ihn derart wieder aus: »So duftete, berührt von Engelshand, / Der benedeiten Mutter Brautgewand« (Mörike). Welchen aus den Dreien würde der Mystiker zum Novizen wählen? Nicht den, dessen Eigenwille verwelkenden Besitz sucht – nicht den, der das Leben zu verständiger Formel dörrt; ihn, für den die mystische Blume nicht bloß da ist oder etwas bedeutet, ihn, der das Leben der Christrose mitlebt, wird er wählen – falls jener mehr ist als ein Künstler. Denn nichts ist näher am mystischen, »inspirierten« Leben als die liebende Verwandlungsfähigkeit des Künstlers – nichts ist ihm ferner als dessen sinnliche Leidenschaft für endliches Leben. Er aber, der mehr ist als ein Künstler, sinkt von dem ihm vorbehaltenen Bewußtseinszustand der Ekstase in die angrenzenden schöpferischen Zustände zurück, zunächst in jenen, der außer ihm nur dem Künstler erreichbar ist, den der »Exaltation«. Dieser hochschöpferische Zustand drängt wie kein anderer zu Entäußerungen des lebendig Erinnerten: mit höchster Quellkraft entströmen diese beim Künstler aus der Vollkommenheit seiner Leibseele, mit übernatürlicher, aus der Vollkommenheit der Geistseele, beim Mystiker.

Vielleicht läßt sich von diesem höchsten Drange, der aus höchster Vereinigung keimt, so viel nachempfinden, wie ein elektrischer Funke von einem Blitzschlag schmecken läßt: Jede erlebte Vereinigung erhebt in einen höheren Bewußtseinszustand, und oft mit solcher Gewalt, daß die früheren und tieferen im Vergleich als unterwach, nur als Traum erscheinen. »Wie liebreich und verstohlen / Erwachst du in Gehegen ...« Ein Erwachen nennt der Heilige mit dem unmittelbarsten Wort den Auftrieb in die Ekstase und ihre Vereinigung. Schon das alltägliche Erwachen läßt etwas von diesem vitalen Auftrieb des Verschmelzens empfinden: mein bewußtes Leben und das mir entfremdete des Traumes verschmelzen – in den Tag hinein! Und nun das zeugende Erwachen: mein Leben und dein Leben verschmelzen – in ein neues Leben hinein! Und höher, das schöpferische Erwachen: mein wirkendes Leben und ein mir bereites, nur entfremdetes Leben verschmelzen – in eine Schöpfung hinein! Und die heilige Ekstase: mein bewußtes und mein entfremdetes Leben, mein geschöpfliches und des Weltschöpfers Leben, mein liebendes Leben und dein liebendes Leben verschmel-

zen – in das heilige Leben hinein, dessen mystische Süße unaussagbar, dessen Kraft unerschöpflich und dessen Drang keimkräftiger ist und sprengender als aller irdische Drang. Der Zustand der Exaltation, zu dem der Verzückte absinkt, wird von den Mystikern, besonders deutlich von Jacopone, als Jubilatio gekennzeichnet. Kann schon der Künstler in diesem Zustand seinen endlichen Bewußtseinsinhalt nicht in sich bergen, wie entäußert sich der Heilige eines Unendlichen? Auch Johannes vom Kreuz, der demütige, beherrschte, steigert in der Exaltation die Worte zum Sang, ja, den Sang zum heiligen Tanz. Es lebt alles in ihm, was er eben in dem Geliebten erlebte: »die nie berührten Täler, waldumschwollen, die Inseln, nie gewiesen, der Ströme tönend Rollen, das Flüsterlied der Luft, der liebevollen« – alles in einem. Es ist der heilige Zustand, in dem Kunst – Wort, Klang, Gebärde – wesentlich eines ist mit Religion, in ihrer »liturgischen« Verschmelzung auch dem schneidendsten Verstande unscheidbar. In diesem Zustande ist der Mystiker, wenn er die »Gabe der Zunge« besitzt, als Mystiker ein Dichter. In diesem Zustande betete der Heilige: Gib mir ein größeres Herz, Gott, oder laß mich sterben! Gott gab ihm dieses größere Herz – all seine heiligen Werke und als unmittelbarstes seine Dichtung. Ursprünglich, wie »der Nachtigall frohlockendes Begehren«, ist der Gesang der Seele, die »in ihrer Erlöstheit neuen Frühling« verkostet, ursprünglich ist dieser »Jubelgesang zu Gott im fruchtbaren Genusse Gottes«[28]. Die mystische Seele jubelt in ihrer ursprünglichen Sprache, in der Sprache ihrer natürlichen, nicht ihrer übernatürlichen Mutter. Aber da sie »Gott mit Gott selber«[29] lobt, ist auch ihre Sprache schöpferisches Leben. Der Liebesmystiker Raimundus Lullus wurde Begründer der Catalanischen Schriftsprache. Und auch in dem angrenzenden tieferen Bewußtseinszustand der schöpferischen Exzitation, aus dem die großen mystischen Prosaschriften, gleich denen Meister Eckeharts, hervorwachsen, bleibt die Muttersprache als lebensnächste, als Sprache der docta ignorantia in Kraft.

Es gibt kein ursprünglicheres Zeugnis für das mystische Urereignis als die Gedichte des mystischen Kirchenlehrers. Selbst die rückgewandten wissen von keinem Hörer außer dem, der sie eingab. Das unmittelbare »Ich« der Gedichte verschwindet, sobald er als Mittler formt, – an seine Stelle tritt »die Seele« schlechthin; und sie kann es, weil das Einzelne und das Allgemeine, die subjektive Gewißheit und die objektive Wahrheit im mystischen Erlebnis eines sind. Nachdem sich diese heilige Seele in ihren Dichtungen von einem Drange erlöst hatte, dessen Gewalt jeden künstlerischen Entäußerungsdrang weit hinter sich läßt, wird sie in ihren Prosawerken unsichtbar als eigene Gestalt; nur so – und nicht auf sich reflektiert – wirkt sie mit straffster Geisteskraft für die Brüder, zusammen mit ihm, der »Noli me tangere« sprach.

Nicht »kleine Blumen, kleine Blätter« sind die Gedichte des Heiligen, ausgestreut in einer der seltenen Mußestunden. Diese holdseligen sind Früchte; und ehe er sie den Dürstenden bieten konnte, mußte sich das Wort erfüllen: »Du wirst

---

[28] Cánt. Esp. S. 362. [29] Cánt. Esp. S. 356.

Märtyrer sein.« Die schönsten unter ihnen sind in dunkelster Nacht gepflückt – in der Kerkernacht von Toledo. Die Geburtsstadt seiner Eltern, Toledo, dessen heilkräftige Luft miteingeströmt ist in die »Seelenburg« der hl. Teresa, dessen berauschende Nächte noch in Meister Lopes »Nächten von Toledo« prickeln, es hatte für den Heiligen nichts als würgende Luft in würgender Nacht. »O Nacht, du holdgesinnte ...« – aus Toledos Kerker klang es empor: »O Nacht, die holder als das Frührot wachte ... die mich Geminnte zum Geminnten machte«; – »Steig hernieder, Nacht der Liebe«, sang ein Künstler, der nichts anderes als seidene Wäsche zu tragen vermochte. »Die Bergesriesen, / die nie berührten Täler, waldumschwollen, die Inseln, nie gewiesen ...«, das alles webte in ihm und trieb hervor aus ihm, der auf dem zergeißelten Leibe das eine, blutverkrustete Hemd trug. »Smaragdner Blätter Glänzen / und Blüten, frisch vom Tau der Dämmerungen, verflechten wir zu Kränzen ...« Wer wollte noch das umfassende »wir« als vermessen tadeln, das die mystische Gattin aus so gekreuzigtem Leibe zu dem blutig und unblutig sich opfernden Bräutigam haucht?

Überraschende Blüten und Früchte schwellen im Kerker, auch bei Unheiligen, die üppig in Holz und Laubwerk rauschten und nun ein gewaltsames Zurückschneiden erdulden. Dort entfaltete sich Verlaines inbrünstige »Sagesse«, eine gefüllte Blüte, die nie im Leben Frucht bringen sollte. Dort, gleich einer erstaunlichen Orchidee, die Epistola Oscar Wildes, darin er – als ein Heroe des Ästhetentums – an den Worten des Heilandes nichts bewundert als die Phantasie ohnegleichen. Dort setzte Benvenuto Cellini ein langatmiges Gedicht über seine Kerkerleiden zusammen. Die »Visionen« dieses Naturkindes und Augenmenschen zielten auf nichts als den Anblick der ihm entzogenen Sonne; sein Griff galt der Glorie und nicht dem Kreuz: seit seiner Kerkerhaft rühmt er sich, einen Heiligenschein zu tragen. Es war die Scheinfrucht eines Gallapfels. Aus dem gleichen Gefängnis wurden die leidensfrohen Gesänge des sel. Jacopone da Todi emporgeschmettert, des Spielmannes Gottes: »Glückselig sei, glückselig sei im Leiden.« Aber er verschweigt diese Leiden nicht: »Meine Knöchel sind in Eisen, sind verstrickt in schwere Ketten!« Und in seine Bitten mischt sich der Zorn gegen seinen ungerechten Richter: »Mich stach mit gift'gem Schwunge / tief deine Schlangenzunge.« Von Fray Juan wurde nie eine Klage oder Anklage vernommen, auch nicht in den Gedichten, die von keinem irdischen Empfänger wußten. Wer würde seinen Dichtungen entnehmen, daß die beseligende Einsamkeit, in der diese Taube das Singen lernte, ein Kerker war?

»Eine einzige der Gnaden, die Gott mir dort vergönnte, kann nicht mit vielen Jahren engsten Kerkers bezahlt werden.« Noch auf der Flucht, bei den unbeschuhten Schwestern von Toledo diktierte er, was von jenen Tröstungen dichterische Gestalt gewonnen hatte. Die Verfolger waren ihm nahe, waren eine Zeit lang unter dem gleichen Dache und durchsuchten außerhalb der Klausur nur nicht den Krankensaal, sein Versteck; und er ließ durch Schwestern – die Hände mochten von der Flucht ihm bluten – festhalten, was Gott ihm gegeben hatte – festhalten, ehe er vielleicht wiedergefangen und für die Erde verstummen würde. – Inspira-

tionen sind seine Dichtungen, die nach der Weise Gottes mit »einer Bewegung« mehr schenkten, als die Seele »mit allen Bewegungen« erforschen konnte. Um mit den »Erklärungen« in ihr mystisches Leben hineinleuchten zu können, mußte der Heilige warten, bis ihm die Gnade einer zweiten Inspiration zuteil wurde – so bezeugt das Vorwort zur »Lebendigen Liebesflamme«. Aber gegen Ende dieser Erklärungen, die Erleuchtungen sind, bricht er gleichwohl da ab, wo sein Lied noch weiterschwingt: sagen ließ sich das Unaussagbare nicht, wohl noch singen. Näher an dem seligen Erfühlen Gottes, das »gleich« sein kann, ist das Gedicht – näher ist die Erklärung an dem seligen Erschauen, das sich im Jenseits erst vollendet.

Wer nicht zunimmt, nimmt ab! Als der Heilige im Kerker seinen »Geistlichen Gesang« formte, und als er später zu dessen erster Anordnung die ersten Erklärungen schrieb, hielt er die mystische Ehe noch für eine so lebensprengende Gnade, daß er sie als Grenzerlebnis gegen das Ende stellte. Doch wieder wurde er inne: »Die mystische Weisheit hat nicht not, im einzelnen begriffen zu werden, um Liebe zu erzeugen.« Mehr war verliehen, als er auf einmal fassen konnte: Erweiterung seiner Natur und die Kraft einer übernatürlichen Fruchtbarkeit. Nun rückte er, in der zweiten, hier wiedergegebenen Fassung, die mystische Vermählung als Kernerlebnis in die fruchtbare Mitte und überbrückte, was dadurch in den Erklärungen zu klaffen begann, durch Vorbemerkungen. »Gleich«, sagt die mystische Seele zum Engel des Todes – und gleich empfängt sie ein reicheres Leben im irdischen Leibe. Führt uns die letzte und erhabenste Schrift des Kirchenlehrers nicht doch in die Schauer der Höhe, unfern der Eiskathedrale des »Brand«?

### Lebendige Liebesflamme

O regste Liebeslohe,
die zärtlich mich verwundet
bis in der Seele unergründet Leben!
Gesänftigte, du hohe –
tilg, daß mein Herz gesundet,
dem süßen Treffen tilg die Trennungweben.

O Flamme, mild umleckend!
O Wunde, lind zu dulden!
O holde Hand! O liebliches Durchdringen,
nach ew'gem Leben schmeckend,
vergütend alle Schulden!
Todbringend willst du höchstes Leben bringen!

O Leuchten voll von Brünsten,
dank deren Widerscheine
des Sinns abgründ'ge Höhlen ohne Enden,
nicht länger blind von Dünsten,
in fremder Himmelsreine
dem Liebsten beides, Licht und Wärme spenden!

Wie liebreich und verstohlen
erwachst du in Gehegen,
tief im Gemüt mir, wo du sieghaft gründest:
mit würz'gem Atemholen
voll sonnenholdem Segen
wie unberührbar zart du mich entzündest!

Dem »Geistlichen Gesange« voraus ging ein Gebet der entflammten Seele empor zu Gott. Die »Liebesflamme« nennt der Heilige »Gesänge der Seele in der innigsten Vereinigung mit Gott«. Hier singt die Seele im Zustand der Exaltation und dennoch in der Vereinigung; hier hebt es sich heraus, daß sie als mystische Gattin ihr höchstes Gut auch außerhalb der Ekstase innebehält.

Aus dem »Aufstieg« klang es wie Steinschlag: »Entblößung!« In der »Dunklen Nacht« sengte das Wort »Passion«. »Schönheit« schwebte, alle Eigenschaften des Geliebten harmonisch in sich begreifend, über dem »Geistlichen Gesang«. In den Erklärungen zur »Lebendigen Liebesflamme« wölbt sich uns immer wieder das Wort der Gattin entgegen: »Fülle!« Wurde doch die Seele nun »ein Paradies unter göttlicher Durchrieselung«[30]. Was läßt sich wiedergeben? Von einer Blume allenfalls etwas Blütenstaub; eine reife Frucht ist nur als Ganzes zu lösen.

Und doch, bei diesem Heiligen ist auch die Fülle niemals statisch; sie strömt erfüllend in alle Fragen ein, die noch offen blieben. Wie weitgehend, hieß eine verbliebene Frage, unterscheiden sich Liebesmystik und Erkenntnismystik voneinander, und wodurch ist eine vor der andern ausgezeichnet? Getrennt sind sie um so weniger, je mehr sie sich der gemeinsamen Mitte annähern. Wie dem hl. Augustin auch die Entwicklungsstufen der Liebe nicht fehlen, so kennt wiederum der Deuter der »Liebesflamme« auch jenen Lichtblick in die Seligkeit, wie durch eine weichende Königspforte. »In einem einzigen Nu« sieht er »die Majestät des Herrschenden und zugleich sein Walten«[31]. Selbst als Erschauter ist der Geliebte für den spanischen Heiligen ein dynamisch Gebender: »Göttliche Weisheit ist wirksamer als alles Wirken.«[32] Mag auch für die nicht mehr geblendete Erkenntniskraft, für ihre »helle, empfangende Leidenschaft« solche Schau in einem Nu gewährt werden – Geben ist seliger als dies Empfangen. Ein Empfangen ist auch die Visio beatifica im Jenseits, und schon im Diesseits ist vollkommene Gottesliebe ein freies Zurückgeben – wenn diese Liebe sich auch erst im Jenseits, dank der vollkommenen Erkenntnis, ganz vollenden kann. »Denn mit der Liebe zahlt die Seele an Gott, was sie ihm schuldet; mit der Erkenntnis empfängt sie dagegen von ihm.«[33] Geben ist das Auszeichnende der Liebesmystik; Geben ist die seligste Erdenfreude der mystischen Gattin. Erst seitdem sie ungeteilt Gottes ungeteilte Liebe wiedergab, gleich einem lebendigen Einatmen und Ausatmen, wie es uns so unversiegbar aus der »Liebesflamme« entgegenfächelt – seitdem erst wurde ihr das Wehen des Heiligen Geistes unmittelbare Gewißheit. Nicht eher als bis die dritte Person der Gottheit für diese Seele mystisches Erlebnis wurde,

[30] Llama S. 432. [31] Llama S. 478. [32] Llama S. 478. [33] Cánt. Esp. S. 356.

konnte sie die »Liebesflamme« des Heiligen Geistes singen, lebendige Flamme in lebendiger Flamme, unscheidbar in feierlichstem, überströmendem »Liebesspiel«. Je länger die mystische Gattin sich der Gnade und Würde erfreut, zugleich mit kindlicher Vertrautheit durch ihn, mit bräutlicher Selbstvergessenheit in ihm zu sein und mit ihm zu sein in ehelicher Gewißheit, um so lodernder vermag sie den Geliebten mit göttlicher Macht aus göttlichem Erkennen zu lieben, zu genießen und zu loben. Wohin nichts drang, »bis in der Seele unergründet Leben«, dringt sieghaft die Liebe, mit der Gott sich selber liebt. In dieser triumphalen Herrschaft des reinen Geistes, der wohl Leben, aber kein Oben und Unten kennt[34], erfährt sich die Geistseele nicht mehr räumlich-dualistisch als »apex mentis«: sie kreist gleich Sphären um ihren Kraftkern, die göttliche Mitte[35] – weiter, »sie kreist sich zusammen«[36] – je stärker die Liebe, um so einigender«[37] – kreist sich immer dichter zusammen um ihren fruchtbaren Kern, bis sie wie in einen Punkt ins Innerste hineingetrieben ist.

Die mystische Gattin erlebt die reinste Freude aller Fruchtbaren, »die große Genugtuung«, mehr zu geben, »als sie in sich ist und wert ist«[38]. Es ist eine mütterliche Freude; und es ist die Freude eines Königs, der als einzelner Länder mit ungezählten Menschen weggeben kann. Doch diese Glückseligkeit der Fülle ist der Seele nur beschieden, weil die Fassungskraft ihrer Vermögen eine unendliche ist, nur, weil alles von dem herben Meer der Selbstentäußerung herausgespült wurde, was nicht der unendliche Gott ist, nur, weil sie »durch nichts anderes als Unendliches Erfüllung findet«[39]. Gott liebt sie mit allen Eigenschaften vereint; denn auch als Gerechter kann er die gerechte Seele lieben. Davon zeugt die erhabenste Strophe der mystischen Dichtung: »O Leuchten voll von Brünsten!« Gottes Eigenschaften, unendlich wie er, sind der Seele nicht mehr in verwirrender Vielfalt ein warmes Dunkel, nur »Brünste«; und seine Einheit ist ihr nicht mehr die leere, weiselose, ein kaltes Licht: Gottes Einfachheit und Fülle, sein unendliches Licht und seine unendliche Glut werden von der Seele, der entflammten wie erleuchteten, in einem »Zugleich« umfangen; jede einzelne der unendlichen Eigenschaften, jede brunstvolle Leuchte und alle zusammen werden nicht empfänglich aufgenommen, sondern wiederentflammend und wiedererleuchtend zugleich zurückgegeben, wie von einem unermeßlichen Hohlspiegel. Jene Leuchten ohne Enden in »des Sinns abgründ'gen Höhlen ohne Enden«, sie sind nur ein Gleichnis, gebannt in die Einheit eines Ausrufes; aber auch in dieser Einheit spielt sich ein Unendliches ab – ein glutvolles Hin-und-Widerspiegeln, dessen Wechselwirken sich ins Grenzenlose steigert.

»Wenige Seelen gelangen dahin.«[40] Es folgen Worte von größter Tragweite: »Aber einige sind dahingelangt – vor allem jene, deren Geist und heroische Tugend sich fruchtbar ausbreiten sollten in ihrer geistlichen Nachkommenschaft.« Nun ist es geklärt. Die Werkliebenden, jene, die schnell in das äußere Apostolat drängen, dürfen fragen: Was hilft mystisches Leben dem Nächsten? Wozu dieses

[34] Llama S. 392. [35] Llama S. 394. [36] Llama S. 393. [37] Llama S. 394.
[38] Llama S. 473. [39] Llama S. 439. [40] Llama S. 414.

Emportreiben in die asoziale Einsamkeit von Ekstasen, vollends bis zur mystischen Ehe? Der Kirchenlehrer der Mystik erwidert: Die Stufe der mystischen Ehe ist die Stufe der höchsten geistlichen Fruchtbarkeit, die Stufe der Apostel wie der Ordensgründer. Aus ihnen nur wirkt das trinitarische Leben in seiner ewigen Einheit und unendlichen Fülle. Das Tagebuch des hl. Ignatius, der zu Unrecht vielfach nur als Asket gilt, erhärtet in seiner mystischen Entwicklung die Lehren des kastilischen Heiligen. »Ein Jammer ist es«, daß ihrer so wenige sind. »Kronen Christi seid ihr«, in dem Vorbeistreifen der zerschleißenden Jahrhunderte nur heller über die Erde strahlend, zu seiner Verherrlichung – wenn ihr aushaltet in den Höhlen von Subiaco und Manresa, in der fruchtbaren Einöde mit eurem Gott! »Ein Jammer ist es«, daß jene fruchtbaren Blüten, die das übergewaltige Wehen des Geistes ungebrochen ertrugen, unreif abgerissen werden sollen – sie, »die Ersten unter den Erstlingsfrüchten des Geistes«. Die »Feuermeere der Liebe«[41], die aus dem Schoße dieser heiligen Seele überschwellen und »das ganze Weltall erfüllen«, sie brausen mit apokalyptischer Wucht gegen die Schänder der Liebe, die »gleich Grobschmieden loshämmern«[42] auf ein Antlitz, das der Heilige Geist mit wundersam zarter Pinselführung zu vollenden trachtet, gegen die falschen Seelenführer, jene blinden Blindenführer, die nicht wahrhaben wollen, daß nur aus stillehaltendem Innewerden sich fruchtbarste Aktivität entfaltet, jene, die zu vorzeitiger Aktivität antreiben und so des Herrn nächste Helfer aus seinem Weinberge verjagen. Mit so heiligen Geißelhieben kann allein eine Seele zürnen, die in gnadenvollster Erfülltheit fast nur noch für andere hofft, fast nur noch für andere bangt und leidet.

Unter den Felsen Peñuelas erweiterte der Heilige seine »Liebesflamme«, und das bedeutete keine Unterbrechung seiner Gebete. – Nein, das Gebet dieser Höhe bleibt unserem ehrfürchtigen Verlangen nicht vorenthalten. Wie aus dem Gedichte, so flammt es uns aus den »Erklärungen« entgegen, als lodernder Atem einer einzigen Feuerzunge. Es ist das Gebet einer Seele, die aus »dem ewigen Erinnern Gottes« heraus das Wort enthaucht, einen einzigen Ausruf der Einkehr, ohne das Nacheinander der Zeit, ein untrennbares und unerschöpfliches »Zugleich«: »O feurige Liebe, die du mich überströmend mit deinen inbrünstigen Regungen beseligst, so reich wie meine Seele es irgend bergen, so stark wie meine Seele es irgend fassen kann![43] O verklärende Wunde, von ihm geschlagen, der nur zu heilen weiß![44] O Hand, um so sanftmütiger für diese meine Seele, als dein Gewicht, ein wenig schwerer nur auferlegt, die ganze Welt zerbrechen ließe[45]! O zarteste Anschlagen des ewigen Wortes, unkündbar die Seele durchläutend! O Schlag, vollführt mit deinem einhelligsten Wesen und innersten Sein, und gleich diesem unendlichen unendlich zart!«[46]

Diese reife Seele spricht nicht mehr das Wort des Dranges, des Blühens: »Gleich.« »Zugleich« ist ihr umfriedendes Wort voll matronaler Majestät. Zugleich fühlt sich der Heilige durchwallt von der einhelligen Kraft sonst widerstrei-

[41] Llama S. 414. [42] Llama S. 451. [43] Llama S. 396.
[44] Llama S. 413. [45] Llama S. 416. [46] Llama S. 419.

tender Elemente – aber nicht durchwallt in seinem irdischen Leibe, der sich zwischen Peñuelas glühenden Felsen in glühenden Gebeten verzehrt; in den »Adern seiner Seele« wallt das Feuer des Geistes, ehemals sengend, nun so balsamisch und erquickend, daß es jenem lebendigen Wasser gleicht, von dem der Dürstende auf immer gestillt wird[47].

Zugleich bewegt sich im Herzen dieser Seele die heiligste Dreifaltigkeit, die höchste Majestät mit allem, was in ihr lebt und webt – »in der Weise« – es folgen Worte, die jene unterdrückten und geflügelten Worte Galileis vorwegnehmen – »in der Weise, wie sich bei der Bewegung der Erde alles auf ihr mitbewegt, als wäre es nichts«[48]. Das ist der Weg dieser Seele von vollkommenem Entblößtsein zu vollkommener Fülle. »Alles Sein der Kreaturen«, es war ihr »ein Nichts«, damit alles in Gott und mit Gott in ihr zusammenwebe, in reibungsloser Harmonie, »als wäre es nichts«.

Diese Seele kreist mit allen Schichten wie mit tönenden Sphären um den Unbeweglichen; und dieser Leib zieht sich in Ubeda an einem Stricke hoch, um sich von einer eiternden Wunde auf eine andere umzubetten. In dieser Seele regen sich insgeheim Gott und seine Welt und überschütten sie »mit allem Balsam, allen Spezereien und Blütendüften zugleich«[49].

Nur ein »Gleich«, nur eine Bitte ist geblieben: »Dem süßen Treffen tilg die Trennungweben!« Zwei Gewebe mußten schon vor einer Vereinigung in zwei Nächten zerreißen; keine Faser verknüpfte die Seele mehr mit Kreaturen, mit nur natürlichen Neigungen. Aber nicht reißen wollte ihre Verbindung mit dem Leibe, – war auch dieser Leib »vergeistigt« bis zu einem »Spinngewebe«, war dies Gewebe auch bis zum Zerreißen behängt mit durchsonntem Tau, zitterten auch alle Fäden in den holden Stößen des göttlichen Wehens. Es ist das letzte Eigenleid des Heiligen, dem die Erdennacht die letzte Vollendung der Liebe durch selige Schau vorenthält – aber ein Leid ohne Herbheit, dank der Überfülle königlicher Gaben. Dies Spinnweb ist so durchscheinend, »daß es unaufhörlich die Gottheit hindurchschimmern läßt«[50]. Das ist die letzte Eigennot des Heiligen, daß er die Glorie, die ihm Verehrung zuzieht, nicht mehr hehlen kann. Sein Freund ist jener, der die Glorie übersieht – der Prior von Ubeda. Der gutmeinende Tröster Fray Antonio und jener, der ihm die Hand küßte, alle Verehrungsvollen, die den Blick des Sterbenden hinlenken wollen auf dieses Spinnweb und die ihm eigentümlich scheinende Glorie, sie müssen mit letzter Kraft der Hand und des Atems abgewehrt werden – sie sind Feinde seines Heiles. Wie wenig scheidet höchste Liebe von höchstem Stolz: beide wollen Gott gleichen – aber die eine, um alles zu geben, der andere, um alles zu nehmen. Die leiseste Regung, die sich Ehre nehmen will statt Ehre zu geben, ein einziger Fehlblick auf das eigene Selbst brächte der auserwählten Seele auf ihrer einsamen Höhe den luziferischen Sturz von der Vergottung in die Selbstvergötterung!

Als sie in Ubeda die Matutin läuteten, als zugreifende Verehrung die Fäden

[47] Llama S. 434. [48] Llama S. 476.
[49] Llama S. 476. [50] Llama S. 405/6.

seiner Kutte und später das Spinnweb seines Leibes verteilte, da war es dem Heiligen, jenseits alles Eiteln, jenseits der Zeit und ihres »Gleich«, nicht länger not, mit letzter Kraft die Glorie zu verdecken. Sie fingerten an der stofflichen Armut des Leibes, und in der Seele waren »alle Schätze vereinigt, vom ersten bis zum letzten«[51], sie war erfüllt von dem unendlichen »Zugleich« der Ewigkeit: Denn hier, in dem Tode des Heiligen, »strömen in eines zusammen sämtliche Reichtümer der Seele; und hinein in das Meer münden ihre Liebesströme, sie alle aufgestaut und ausgedehnt zu Meeren«[52].

Die Wut der Verfolgungen handelte noch nach dem Tode Fray Juans in seinem demütigen Sinne und zerstörte die Bilder, die ihm in einer Ekstase abgestohlen worden waren. Sollen wir es beklagen? Vor dem geistigen Auge ersteht das Bild eines Heiligen, das der Spanier Mena schuf; es trägt den Namen des hl. Franz, aber es ist wie eine Verkörperung der seltenen Seele, die mystische Gattin wurde. Der Mund sprach sein bräutliches »Ja« zu allem Leiden, das dem Geliebten angleicht, und schweigt nun wie atemlos. Alles atmende Leben ist in den Augen: mit asketischer Gewalt heben sich die Blicke empor zu Gott, dem weiselosen; mit mystischer Sanftmut ziehen sie in die Tiefe der Seele, wo Gott, der Geliebte, lebt. Umsonst verirrt sich unser Blick bis zum Fuß, umsonst sucht er die Hände, die über der Brust in den weiten Kuttenärmeln das Geheimnis ihres Betens und Blutens verbergen, jene Hände, von denen die Linke nicht weiß, wie stark die Rechte segnet, und die Rechte nicht, wie heilig die Linke leuchtet. »Heilig«, beginnt unsere Verehrung zu diesem Gefäß des Heiligsten zu sagen; aber das Gefäß ist klar und durchscheinend bis zur Unsichtbarkeit – wir können nur vollenden: Heilig ist der Herr.

Aus seinen Schriften aber tritt uns Juan de la Cruz entgegen als ein verklärter Gärtner: sind auch alle Knospen am Baume der Kirche zu einem christlichen Leben berufen, ersterben und erstehen auch alle in der Taufe, die braune Hülle abwerfend – des Gärtners Sorgfalt gilt weniger den Blättern, die gleichwohl zum atmenden Leben des Ganzen notwendig sind, sie gilt den zur Frucht Berufenen. Nur diese Knospen, die eine Blüte erbringen, erfahren einen zweiten Tod, ein zweites Leben: gleich einer Dornenkrone haftet die erstorbene Blütenkrone auf der Frucht, vom Volksmund »Tod« genannt. Alle Blüten sind berufen – welcher gute Gärtner würde eine vorzeitig herausbrechen? Aber wie viele ertragen den Frost der Gottferne – wie viele senken sich demütig und unsichtbar in das Laub? Bei den gereiften Früchten birgt sich im tiefsten Innern ein Geheimnis, jenes Geheimnis der Mystik: der lebendige, demütig verborgene Kern, mit seiner Innigkeit keimkräftig genug, um die ganze Erde zu überschatten. Jedoch abseits vom Stamm könnte keine der Früchte reifen. Den belebenden Saft, der alle Glieder durchpulst, San Juan hört ihn rauschen, wie im Kerker von Toledo, so fort und fort in »dieses Daseins Nacht« – bis endlich der Unsichtbare dem seligen Auge aufgeht und die letzte Hoffnung des Heiligen übergeht in letzte Erfüllung: in seiner Liebe Vollendung.

---

[51] Llama S. 405. [52] Llama S. 405.

## Der Ur-Born

(Der Seele Jubellied über die Gottesgewißheit durch den Glauben)

Wie weiß ich wohl den Born, der fließt und feuchtet,
wenn es auch Nacht ist.

Den Blicken bleibt der ewige Born entzogen,
doch weiß ich wohl die Heimat seiner Wogen,
wenn es auch Nacht ist.

In dieses Daseins Nacht, die nichts durchleuchtet,
weiß wohl mein Glaube, wo er rauscht und feuchtet,
wenn es auch Nacht ist.

Nicht weiß ich einen Ursprung seinem Wallen,
ich weiß, er selber ist der Ursprung allen,
wenn es auch Nacht ist.

Ich weiß, daß nichts so schön ist und erhaben,
weiß, daß sich Welt und Himmel an ihm laben,
wenn es auch Nacht ist.

Ich weiß, daß niemand Furten dort ertastet,
daß nie ein Fuß in ihm auf Gründen rastet,
wenn es auch Nacht ist.

Nie barg der klare eine trübe Welle,
ich weiß, aus ihm entschäumte alles Helle,
wenn es auch Nacht ist.

Ich weiß, so wuchtig fluten seine Mengen,
daß Völker, Himmel sie und Hölle sprengen,
wenn es auch Nacht ist.

Ich weiß, der Strom, aus diesem Born geboren,
hat des Erzeugers Allmacht nicht verloren,
wenn es auch Nacht ist.

Der Strom, den beide zueinander leiten,
ich weiß, er war wie sie vor allen Zeiten,
wenn es auch Nacht ist.

Ich weiß, daß drei in einem Springquell gründen,
daß alle pulsend ineinandermünden,
wenn es auch Nacht ist.

Verborgen weilt der Born, der niemals endet,
im Brot, das Leben ist und Leben spendet,
wenn es auch Nacht ist.

Hier lockt er alle, daß sie Labe finden:
sie letzen sich am Trank, wenn auch gleich Blinden,
weil es noch Nacht ist.

Den ewigen Born, danach mein Wunsch sich weitet,
seh ich im Brot des Lebens dargebreitet,
wenn es auch Nacht ist.

# Kirchenmusik – Zeitmusik

Von Georg Straßenberger S. J.

In seiner Silvesterpredigt 1929 sagt Kardinal Faulhaber über »Kirche und kirchliche Kunst«: »... Die neuzeitliche Kirchenkunst ist auf der Suche nach neuen Ausdrucksformen ihres Geistes, ohne bis heute einen neuen Stil gefunden zu haben. Sie wird den Stein der Weisen finden, wenn sie den Ausgleich findet zwischen dem ersten Gesetz: Du sollst dich an die kirchliche Tradition halten, und dem zweiten Gesetz: Du sollst die Sprache deiner Zeit sprechen. Das erste Gesetz verbürgt das ewig Beharrliche, ewig Wertvolle, ewig Felsenfeste, das zweite Gesetz gibt den Fortschritt, das Zeitgemäße, das Eigenwüchsige. Die kirchliche Kunst darf und soll die Sprache ihrer Zeit sprechen....«

Diese Vereinigung von Traditionsbindung und Gegenwartsnähe war zu allen Zeiten ein besonderes Problem kirchlicher Kunst. Auch die Kirchenmusik wird davon berührt. Ja sie ist als sprachlich-lautliche Kunst noch mehr dem lebendigen Ausdruckswillen ihrer Zeit unterworfen – einseitiges Verharren in Formen der Vergangenheit riegelt den Zustrom lebendiger Wasser ab, allzu freies Sichaustönen in der Sprache der Gegenwart reißt die Verbindung mit den Werten der Vergangenheit ab und gefährdet das Überzeitliche.

In einem vorausgegangenen Aufsatz haben wir zu zeigen versucht, wie alle Kirchenmusik sich als Dienerin der Liturgie unterordnen, »Dienerin des Gottesdienstes« sein muß[1]. Nun soll untersucht werden, ob Kirchenmusik als Musik ein überzeitliches Gebilde, fern der großen Weltstraße, sein soll, oder ob sie auch die Sprache ihrer Zeit sprechen darf. »Darf« – also ist dies wohl das Bessere? Oder kann es vielleicht auch Fälle geben, wo die »Sprache der Zeit« mehr Fluch als Segen bedeutet? Wir wollen noch nicht entscheiden.

Äußerlich betrachtet, hat Kirchenmusik einen Nachteil, wenn man es so nennen mag: sie ist nicht selbständige Kunst, sondern hat im Rahmen des liturgischen Gesamtkunstwerkes nur eine Teilaufgabe. Ist das lästige Fessel – oder wohltuende Begrenzung? Manchem mag das erste richtig scheinen. Wir möchten uns für das zweite entscheiden – auf weite Sicht. Ebenso ist es sicher mehr Befreiung als Bindung, wenn Kirchenmusik nicht einzig dem Wollen und Können des Tonsetzers überlassen ist, sondern durch das oberste kirchliche Hirtenamt,

[1] Vgl. diese Zeitschrift, »Die Erneuerung unserer Kirchenmusik«, Oktoberheft 1937, S. 31 ff.

das über Reinheit und Heiligkeit alles gottesdienstlichen Geschehens zu wachen hat, letzte Weisungen erhält.

Mit Kraft und Kürze hat der kirchenmusikalische Kodex Pius' X. bestimmt[2]: »Die Kirchenmusik muß die besondern Eigenschaften der Liturgie besitzen, vor allem die Heiligkeit und Güte der Form; daraus erwächst von selbst ein weiteres Merkmal, die Allgemeinheit.

Die Kirchenmusik muß heilig sein; daher muß alles Weltliche nicht allein von ihr selbst, sondern auch von der Art ihres Vortrages ferngehalten werden.

Sie muß ferner den Charakter wahrer Kunst besitzen; sonst vermag sie nicht jenen Einfluß auf die Zuhörer auszuüben, den sich die Kirche verspricht, wenn sie die Tonkunst in die Liturgie aufnimmt.

Sie soll auch allgemein sein, das heißt, die einzelnen Völker dürfen wohl in den kirchlichen Weisen gewisse Formen annehmen, die gleichsam die Eigentümlichkeit ihrer Musik bilden; diese Formen müssen aber dem allgemeinen Charakter der Kirchenmusik derart untergeordnet sein, daß kein Angehöriger eines andern Volkes beim Anhören derselben einen unangenehmen Eindruck empfängt.«

Hier sind die drei Punkte bezeichnet, um die sich die Problematik der neuen Kirchenmusik gruppiert: der sakrale Charakter, die künstlerische Höhe, der Ausgleich zwischen nationaler Eigenständigkeit und übernationaler Weite.

Woher stammen diese Forderungen? Sind es vielleicht aprioristische Formeln, nach denen eine wahre Kirchenmusik erst gefunden werden müßte? Oder sind sie vielleicht dem lebendigen Leben entnommen? Waren sie vielleicht zu bestimmten Zeiten schon verwirklicht? Antwort gibt uns die Musikgeschichte zusammen mit der Liturgiegeschichte: zwei Gipfelpunkte der Entwicklung werden uns gezeigt, an denen dieses Ideal in menschenmöglicher Weise schon verwirklicht ist. Beide Male war es Zeitmusik, Musik, die sich vielleicht ehedem in hartem Ringen ihre Anerkennung hatte erkämpfen müssen. Sie mußte aber erst einen Abklärungsprozeß durchmachen, mußte erst ein überindividuelles Gepräge erhalten, gleichsam objektiviert werden, bis sie von der Kirche als überzeitliche, wahrhaft liturgische Musik aufgenommen wurde.

In der ersten großen Epoche der abendländischen Musikgeschichte, der Epoche der Einstimmigkeit, ist es der gregorianische Choral, der am reinsten jene Forderungen wahrer Kirchenmusik erfüllt hat. In der zweiten großen Epoche, der Zeit der linearen Mehrstimmigkeit, die man gewöhnlich vom Beginn des zweiten Jahrtausends bis 1600 rechnet, finden wir diese Forderungen weiter verwirklicht in der sogenannten römischen Schule, der Kunst eines Palestrina und seiner Geistesverwandten. Ob auch die dritte Epoche, die Zeit der harmonisch-tonalen Musik von 1600 bis 1900, einen ähnlichen Höhepunkt erreicht hat, der für spätere Zeiten als Vorbild gelten kann, und welche Aussichten die Gegenwart bietet, soll vorläufig noch offene Frage bleiben. Jedenfalls ist es

[2] Motuproprio »Die Sorgen des Hirtenamtes«, deutsche Übersetzung durch Mönche der Abtei Grüssau, »Die Tonkunst im Heiligtum« (Regensburg 1929, Pustet).

musikgeschichtlich unterbaut, wenn Pius X. den Choral und den Palestrinastil als Ideal aufstellt, an dem jede Kirchenmusik sich bilden soll.

Es ist ein altes, schwer auszurottendes Vorurteil, mit der »Kanonisierung« des gregorianischen Chorals hätte der Papst die Kirchenmusik aller Zeiten auf das 6. Jahrhundert festgelegt. Choral ist nicht 6. Jahrhundert, Choral ist lebendige Entwicklung, die wir leider nur über den Zeitraum von etwa tausend Jahren verfolgen können, von 600 bis 1600. Dann tritt eine Art Todesschlaf ein, der aber nicht zu Lasten des Chorals fällt. Erst 200 Jahre später beginnt die Erneuerungsbewegung, die nochmals ein Jahrhundert später zu seiner wahren Wiederbelebung führt. Diese Erweckung geschah aber nicht, um die Musikgeschichte gewaltsam zurückzudrehen, um eine frühere Zeit einfach zu »wiederholen«, sondern das, was an jener Erscheinung überzeitlich war, soll auch für die Gegenwart wieder fruchtbar gemacht werden, für eine Gegenwart, die aus ihrer jüngsten Vergangenheit eben kein irgendwie ähnliches Erbe aufzuweisen hat. Und dieses Überzeitliche am Choral ist seine religiöse Weihe, seine künstlerische Höhe, seine Weltweite.

Daß der Choral, richtigen Vortrag vorausgesetzt, heilige, unweltliche Musik ist, hat noch kaum jemand bezweifelt. Er mutet uns an wie das Innere einer alten Basilika, eines frühromanischen Kirchenraumes. Mag immerhin die Herkunft aller Bausteine, ihre mögliche Verwertung auch in weltlicher Musik noch nicht geklärt sein, – durch jahrhundertelangen sakralen Gebrauch hat diese Musik sich für uns mit dem Begriff des Kultischen, des Liturgischen verbunden. Eine Verbindung, die nicht zufällig, sondern in sich schon grundgelegt ist durch bestimmte Eigenschaften: den Primat des Wortes, die Diatonik, die Einstimmigkeit, die den Choral besonders zum Ausdruck religiöser Gemeinschaftsgefühle und -gebete geeignet macht. »Choral und Liturgie haben sich in ihrem Werdegang gegenseitig stark und sogar wesentlich beeinflußt.... Der Choral stellt darum den primär liturgischen Musikstil dar; er ist die der Liturgie eingeborene Kunst, er hat das Ansehen des eigentlichen Altarstiles für sich.«[3]

Der Kunstwert des Chorals kann nur von einem Nichtkenner bestritten werden. Leider finden sich solche auch im katholischen Lager, während wissende Andersgläubige den Choral als hohe Kunst schätzen. Hat er doch in der Kindheitsgeschichte der europäischen Musik alle Formen vorgebildet, die man heute als Eigentum der Spätzeit preist: seine Lesungen bringen Epik, seine Lieder Lyrik, er kennt das dramatische Moment in den verteilten Rollen dialogischer Gesänge (man denke an die kunstvoll aufgebauten Responsorialgesänge); dazu kommen syllabische Monologe: Präfation, der Osterhymnus Exultet, und hochkünstlerische Sologesänge. So finden wir im Choral die Keimzelle für alle Formen moderner Musik: Das Rezitativ – die Lesung; das strophische Lied – der Hymnus; die Da-capo-Arie – das Alleluja mit Vers; der Koloraturgesang – das

[3] O. Ursprung in der Programmschrift zur 1. Internationalen Arbeits- und Festwoche für neue geistliche Musik, hrsg. von Franz Baum (Frankfurt 1930) S. 40.

Melisma; die Variation - die Kürzung und Erweiterung antiphonischer Melodien; das Rondo - die frühere Praxis des Introitus- und Communiogesanges[4].

Die übervölkische Weite aber ersieht man am besten daraus, daß das merkwürdige Gebilde des gregorianischen Chorals, dessen Heimat wir gar nicht genau kennen, nicht nur von den Römern und ihren romanischen Nachfahren, sondern ebenso von den nordischen und später von den slawischen Völkern angenommen, ja bereichert und weitergebildet wurde. Und heute hören wir, daß indische Christen viel leichter die gregorianischen Gesänge erlernen als moderne europäische Kirchenlieder, das gleiche wird von Missionaren aus Afrika berichtet, ebenso wie vor 200 Jahren aus den Indianermissionen in Paraguay.

Bei dieser Überschau verstehen wir, wie Pius X. sagen kann: »Eine Kirchenmusik ist um so mehr kirchlich und liturgisch, je mehr sie sich in ihrer Anlage, ihrem Geist und ihrer Stimmung dem gregorianischen Gesang nähert; umgekehrt ist sie um so weniger des Gotteshauses würdig, als sie sich von diesem Ideal entfernt.«

Ein Gleiches hat sich wiederholt bei der Entwicklung der mehrstimmigen Musik im Mittelalter. Auch sie ist im lebendigen Geschehen der Zeit entstanden, so lebendig, daß ständig geklagt wurde über »Verweltlichung« der Kirchenmusik. Die Musik war eben Dienerin verschiedener Welten, und die Menschen, die nur zu oft auch »Diener zweier Herren« waren, schleppten Dinge in die Kirchenmusik ein, die nicht hineinpaßten. All dieses Ungeläuterte ist zur rein geschichtlichen Tatsache zurückgesunken; anderes aber hat sich in jahrhundertelanger Entwicklung herauskristallisiert, und das ist es, was uns heute als ein Ideal der Kirchenmusik vorgestellt wird. »Diese Kunst, insbesondere die vokalpolyphone in der durchaus konservativen und ausdrucksharten maßvollen römischen Richtung, ist als die der liturgischen Gemeinschaft adäquate mehrstimmige Tonsprache anzuerkennen; sie ist der mit der tridentinischen Reform blutsverwandte Musikstil. Das fast restlose Aufgehen der einzelnen Stimmen in einem höheren Ganzen, die fortlaufende organische Gliedverwebung, das in leisesten taktischen Markierungen geregelte ebenmäßige Dahinfluten der Tonmassen, die schier endlose Ausschöpfung einfachster tonaler Verhältnisse, dazu noch die von der Liturgie eingegebene Mäßigung in der Ausdrucksgebung, - all das vermag in einzigartiger Weise jene Ewigkeitsstimmung zu erzeugen, die der Liturgie ingenuin ist; hier ist ein mehrstimmiges kirchenmusikalisches Stilideal in vollkommenem Grade verwirklicht. Und doch, dem gregorianischen Choral gegenüber als dem der Liturgie angeborenen Musikstil nimmt selbst die klassische Vokalpolyphonie hinsichtlich ihrer Genesis und ihrer Formhaltung nur einen sekundären liturgischen Rang ein.«[5]

So spricht der Historiker, gleichzeitig den liturgischen und den Kunstwert betonend; und wenn im beginnenden 19. Jahrhundert ausgerechnet Nicht-

[4] Vgl. M. Sigl, »Choral als Keimzelle der späteren Musik«: Musica sacra 1932, S. 189 ff.
[5] O. Ursprung, »Die katholische Kirchenmusik« (Potsdam 1931) S. 186.

Theologen und Nicht-Liturgiker die reine Schönheit der klassischen Vokalpolyphonie wieder entdeckten und die Welt auf sie aufmerksam machten, wenn im Sommer dieses Jahres in Südamerika Vokalwerke des 16. Jahrhunderts, dargeboten durch deutsche Sänger, einen Sturm der Begeisterung entfachten, so darf das als Beweis gelten für ihre wahre Überzeitlichkeit und Weite. Es ist darum nicht »pro domo« oder »pro cappella Sixtina« gesprochen, wenn der Papst sagt: »Die soeben erwähnten Eigenschaften besitzt in hohem Grade auch die sogenannte klassische Polyphonie, besonders die der römischen Schule, die im 16. Jahrhundert durch Pierluigi Palestrina zu ihrer höchsten Vollendung geführt wurde und auch später noch Werke von hervorragendem liturgischem und musikalischem Wert hervorgebracht hat. Die klassische Polyphonie berührt sich nahe mit dem gregorianischen Choral, diesem einzigartigen Vorbilde aller Kirchenmusik. Deshalb wurde sie für würdig befunden, zusammen mit dem gregorianischen Choral bei den höchsten kirchlichen Feierlichkeiten, wie es die päpstlichen Gottesdienste sind, zur Verwendung zu gelangen. Daher soll auch sie in weitem Umfange beim Gottesdienst wieder eingeführt werden, besonders in den hervorragenden Basiliken, in den Kathedralen, in Seminarien und andern kirchlichen Instituten, wo es an den erforderlichen Kräften und Mitteln nicht mangelt.«

Kein Wunder nun, daß sich die Auseinandersetzung zwischen Kirchenmusik und Zeitmusik in der dritten großen Epoche der Musikgeschichte, in der beginnenden Neuzeit, weiter vollzog. Aber diese Auseinandersetzung war unter andern, erschwerenden Umständen zu führen: die »Welt«, die in der Renaissance glaubte, sich selbst entdeckt zu haben, hielt ihren Siegeslauf in Wissenschaft und Kunst, vielfach ohne Rücksicht auf religiöse Belange. Alles, was in jener Zeit musikalisch neu und fesselnd ist, kommt aus der weltlichen Musik: die Oper ringt sich aus tastenden und spielerischen Versuchen zu einer vertieften Ausdrucksprache durch, die Harmonik erweitert und bereichert sich in einem Ausmaß, daß die Chromatik des ausgehenden 19. Jahrhunderts fast nichts Neues mehr dagegenzustellen hat. Die Instrumente, namentlich die rasch sich entwickelnden Streichinstrumente, stehen im Dienste einer gepflegten Ausdruckskunst.

Und alles das ist Werkzeug einer neuen Geisteshaltung, die der liturgischen Haltung durchaus entgegengesetzt war: die Musikgeschichte hat auf ihrem Gebiet dafür den Begriff »Monodie« geprägt[6]. Das heißt nicht etwa »Einstimmigkeit« – in diesem Sinne wäre ja der Choral viel »monodischer«; auch nicht Musik, die von einzelnen vorgetragen wird, denn auch das gregorianische Graduale ist ein Sologesang. Sondern Monodie ist Musik, Gesang, der von der Einzelperson des Musikers herkommt. Die Gefühle des persönlichen – wenn auch noch nicht vereinzelten und vereinsamten – Menschen machen die Hauptsache aus. Dieser

[6] Vgl. A. Schmitz, »Choral und neuzeitliche Kirchenmusik«: Musica sacra 1932, S. 289 ff.

Geist stammt von der Oper oder vom weltlichen Sololied. War er auch in den barocken Messen, selbst in solistischen Teilen, noch nicht so stark ausgeprägt wie etwa in den geistlichen Konzerten und konzertanten Motetten, so geschieht doch in der ganzen barocken Kirchenmusik die Hinwendung zu Gott nicht von der Kirche, sondern von der Welt aus! Die großen Repräsentationsmessen nehmen sich den Glanz eines irdischen Herrschers zum Vorbild für ihre prunkvollen Klanghäufungen; in den damals beliebten »Gratias«=Messen - das Gratias im Gloria wurde rondoartig wiederholt - spiegelt sich nicht mehr die liturgische Haltung der betenden Kirche, sondern das dankbare Gefühl des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer einer besteingerichteten Welt (Leibnizens Weltgefühl!). Die Kirchenmusik des Rokoko erwächst aus dem irdischen Glückseligkeitstrieb der Aufklärung, während die klassische Kirchenmusik in sich das sittliche Verantwortungsgefühl des autonomen Menschen trägt, die Grundhaltung des deutschen Idealismus; die Romantik wiederum ist voll Sehnsucht nach dem fernen Märchenland, voll von Unklarheit und Unruhe in der eigenen Brust.

Das alles sind künstlerisch fruchtbare Haltungen, anregend, belebend, an Höhepunkten auch musikalisch hochwertig , - es fehlt aber jene Heiligkeit, bei der »alles Weltliche nicht nur von der Kirchenmusik selbst, sondern auch von der Art ihres Vortrages ferngehalten ist«, es fehlt jene Weltweite, die trotz aller eigentümlichen Art »keinen Angehörigen eines andern Volkes beim Anhören einen unangenehmen Eindruck empfangen läßt«.

Wohl hängt der Mensch des Südens und des Ostens an dieser Kunst, und er behauptet vielfach, er könne dabei besser beten als bei langweiliger Vokalmusik. Das soll im einzelnen Fall nicht bestritten sein. Aber ebenso ist Tatsache, daß das Kirchenbewußtsein in jenen Gegenden immerhin noch stark von der Aufklärung beeinflußt und darum zeit= und raumgebunden ist. Es fehlt also an übernationaler Weite. Ein gebildeter Japaner, der in Europa zum ersten Mal eine Orchestermesse eines schlesischen Komponisten gehört hatte, antwortete, um sein Urteil gefragt: »Ich habe solche Musik schon gehört. In Tokio - in einem Kino.« - »...daß kein Angehöriger eines andern Volkes beim Anhören derselben einen unangenehmen Eindruck empfängt«!...

Darum hat für diese Epoche Pius X. nur Worte der Zurückhaltung, ja der Warnung: »Unter den verschiedenen Arten der neueren Musik erschien für die Ausschmückung des Gottesdienstes offenbar weniger geeignet jener Opernstil, der im vergangenen Jahrhundert namentlich in Italien verbreitet war. In seinem ganzen Wesen ist er ja der Gegensatz zum gregorianischen Gesang wie zur klassischen Polyphonie und damit zur obersten Norm jeder Kirchenmusik. Überdies entsprechen die innere Anlage, der Rhythmus und der sogenannte Konventionalismus dieser Kunst nur schlecht den Forderungen der wahren liturgischen Musik.«

Ein vornehm abwägender Ton spricht aus diesen Worten; ebenso aus den folgenden: »Die neuere Musik ist ja in der Hauptsache im Dienste weltlicher

Zwecke entstanden. Daher muß man hier größere Vorsicht walten lassen, daß solche Werke, die dem modernen Stil sich anpassen, nichts Weltliches in die Kirche einschleppen, daß sie nicht an weltliche Motive anklingen, noch auch in den äußern Formen den weltlichen Gesängen nachgebildet seien.« Es wird also nicht einfachhin verdammt, sondern immer wieder auf die entscheidenden Punkte aufmerksam gemacht, und diese sind zusammen eben eine geistige Haltung. Nicht Äußerlichkeiten: nicht in den Instrumenten besteht die Weltlichkeit, sondern in dem Geist, der sie gebraucht. Es ist ein großes Mißverständnis, wenn man meint, die »Orchestermessen« als solche seien das große Übel, gegen das der Papst den Kampf führt; man lese doch unvoreingenommen, was Pius XI. über den Gebrauch der Instrumente in der Kirche sagt[7]: »Wir sprechen es hier feierlich aus, daß die Kirche den Gesang mit Orchesterbegleitung keineswegs als eine vollkommenere und für den Gottesdienst geeignetere Musikart betrachtet. Denn es geziemt sich, daß im Heiligtum mehr als die Instrumente die menschliche Stimme erschalle: die Stimme des Klerus, der Sänger und des Volkes. Doch darf man nicht glauben, die Kirche stehe, weil sie die menschliche Stimme jedem Instrument vorzieht, dem Fortschritt der Musik entgegen. Denn kein Instrument, so vortrefflich und vollkommen es auch sei, vermag die menschliche Stimme im Ausdruck seelischer Empfindungen zu übertreffen. Das gilt am allermeisten, wenn sich die Seele der Stimme bedient, um Gebete und Loblieder zum allmächtigen Gott emporzusenden.« Also der selbstverständliche Primat des Vokalen vor dem Instrumentalen ist hier ausgesprochen, weiter nichts. Etwas anderes ist es, wenn der gleiche Papst liturgische Aufführungen von Messen der Wiener Klassiker ablehnt: das geschieht nicht um der Instrumente willen, sondern um der geistigen Haltung willen, aus der heraus die Messen als Ganzes gestaltet sind: »Mancherorts hat man, besonders wenn Jahrhundertfeiern zum Gedächtnis berühmter Musiker begangen wurden, das zum Anlaß genommen, gewisse Werke in der Kirche aufzuführen, die, mögen sie auch noch so vortrefflich sein, doch zur Heiligkeit der geweihten Stätte und der Liturgie nicht paßten und daher unter keinen Umständen hätten aufgeführt werden dürfen.« Daß hier unter anderem auf die zyklischen Aufführungen im Schubertjahr 1928 angespielt ist, liegt auf der Hand.

Es ist anzunehmen, daß die Auseinandersetzung zwischen Kirchenmusik und weltlicher Musik, zwischen überzeitlicher, übervölkischer Haltung und Stehen im lebendigen Fluß der Zeit sich auch in unsern Tagen wiederholt. Selbstverständlich können wir hier noch keinen fertigen Zeitstil »feststellen«, wir haben ja noch keinen Abstand von diesem Geschehen. Wohl aber können wir die Aussichten, die »Bedingungen der Möglichkeit« andeuten, die für einen neuen kirchenmusikalischen Stil heute gegeben sind. Um das Ergebnis kurz vorauszusagen: wenn auch noch vieles ungeklärt und unausgereift ist, im ganzen

[7] Constitutio Apostolica vom 20. Dezember 1929; deutsch in »Die Tonkunst im Heiligtum« S. 43 ff.

betrachtet stehen die Anzeichen für das Heranwachsen eines kirchenmusikalischen Zeitstiles bedeutend besser als in der vergangenen Epoche.

Zur Verhandlung steht natürlich nicht das, was heute an Kirchenmusik aufgeführt wird, sondern was heute geschaffen wird. Und auch hier nicht das, was einfachhin »die Sprache der Zeit spricht«, sondern was diese Sprache in liturgischer Haltung spricht. Es ist nicht leicht, über das Gesamtschaffen der Gegenwart einen genügenden Überblick zu gewinnen; bloßes Lesen von Partituren kann in den seltensten Fällen das Klangbild ersetzen, abgesehen davon, daß viele Werke nur handschriftlich existieren. Doch haben wir heute eine ausgezeichnete Hilfe in den äußerst reichhaltigen Tagungen der »Internationalen Gesellschaft für neue geistliche Musik«, die im Abstand von etwa zwei Jahren einen Querschnitt über das kirchenmusikalische Schaffen der Gegenwart bieten. Hat man noch die erste Frankfurter Tagung 1930 eine »Mustermesse« kirchlich-religiöser Musik genannt, bei der eine Überfülle liturgischer, liturgisch sein wollender und religiöser Tonwerke dem staunenden »Kunden« dargeboten wurde, so mußte man doch die Tatsache feststellen: eine neue, nicht nur vermeintlich neue Kirchenmusik ist schon da, die sich tapfer den Platz an der liturgischen Sonne erkämpft. Erkämpft gegen eine Reserve der Gegenseite, die vielleicht getragen ist von einem übergroßen Eifer für das Alte, - dagegen ist der Sieg nicht allzu schwer; oder gegen eine Reserve, die aus tieferer Weisheit kommt, die mißtrauisch geworden ist gegen einen falschen katholischen Kulturoptimismus, der nur unter allen Umständen »mit der Zeit gehen« möchte. Es handelt sich aber ganz und gar nicht bloß darum, die »Errungenschaften der Neuzeit« in die Kirchenmusik herüberzunehmen: entscheidend ist, daß man die Erfordernisse der Liturgie neu gesehen und begriffen hat. Das müssen uns Selbstverständlichkeiten sein. Aber gerade deshalb dürfen wir jetzt auch die Frage stellen: Was für Bausteine liefert uns die Musik von heute, die sich unserem liturgischen Zweckbau dienend einfügen lassen?

Die Romantik hat sich auf dem Weg über den Impressionismus selbst aufgelöst und zersetzt. Ihr Erbe war die Atonalität, die konsequente Leugnung jeder Bindung, jeder Bezogenheit der Elemente. Aus organischer Musik wurde atomisierte Musik. Noch kein Jahrzehnt war vergangen, und aus dem Chaos drang der Ruf nach Form: »Zurück zu Händel!« ist das Losungswort in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrzehnts. Und man schrieb linear, konstruktiv, kühl: »Neue Sachlichkeit.« Jedes Gefühl wäre Rückfall in die Romantik und darum verdammenswert gewesen. Aber die Form ist wieder zu Ehren gekommen; mit Vorliebe sind es polyphone Gebilde, die sich in diatonischer Melodik entfalten. Die Harmonik vermeidet Terzen und Sexten und bevorzugt Quart-, Quint- und Oktavklänge. Harten Reibungen harmonischer Art geht man nicht aus dem Wege. Der Rhythmus ist entweder ein scharf und unerbittlich hämmernder, wie schon in der Atonalität, oder es ist ein schwebender Rhythmus, der bewußt alles meidet, was an schematische Metrik oder Periodik erinnern könnte. Ein neues Klangideal ersteht wieder: die schwüle Farbenpracht des impressionistischen

Orchesters ist der klaren Farbentrennung gewichen; es wird mehr in Linien gezeichnet als in Farben gemalt. Die alten Streichinstrumente mit ihrem verhaltenen Klang hört man wieder gerne und zieht sie in manchem dem gefühlsübersättigten Klang der modernen Geige vor; Bläser gelten mit Vorliebe als Träger einer »objektiven« Tonsprache. Vor allem aber hat man den reinen Klang der menschlichen Stimme wieder entdeckt, wie er sich nicht in der Stimme des Opern- oder Konzertsängers, sondern im Chorklang offenbart, der zugleich noch der naturgegebene Ausdruck eines neu erwachten Gemeinschaftswillens ist.

An welcher Stelle der Vergangenheit knüpft diese Musik an? Sie kann nicht an die Musik von gestern anknüpfen, denn diese ist Chaos; sie will auch mit der Musik von vorgestern nichts zu tun haben, denn diese ist die Romantik, die ihr als »untragbar« gilt. Man spürt also ein Suchen und Tasten nach dem Boden, auf dem man stehen will: am ehesten kann man sagen, daß die heutige Musiksprache jener der Niederländer, dem Zeitalter der Gotik verwandt ist.

Ist nun die Kirchenmusik von heute dieser Zeitmusik in ihren Ausdrucksmitteln verwandt? Ja, in weitem Maße. Empfängt sie dadurch einen Gewinn an liturgischer Haltung? Mit einigen Einschränkungen kann auch diese Frage bejaht werden [8].

Auch bei ihr ist kennzeichnend die Loslösung vom subjektiven Sentiment, also eine scharfe Gegnerschaft zur Romantik: alles, was je in der katholischen Kirchenmusik als sentimentale, unmännliche Musiziererei sich breitmachen konnte, wird in Acht und Bann getan. Das emotional Inhaltliche tritt zurück vor dem rational Formalen: die alten Formen werden wieder geschätzt und viel gebraucht, Messen in Fugenform, Credo über einem Basso ostinato sind keine Seltenheiten mehr, kanonische Künste spielen sich auf wie in der Zeit der Niederländer. Die Diatonik ist wieder in beherrschende Stellung eingerückt – man »darf« wieder diatonisch schreiben. Aus dem choralischen Melos blüht eine neue Welt auf. Auch der Rhythmus ist dem Choral verwandt: freischwebende Melodien ohne strenge, taktbetonte Skandierung sind beliebt. Die Harmonik scheut nicht vor Härten und ungewohnten Quart- und Quintklängen zurück. Die Vokalkomposition ist wieder hoch angesehen; nur selten werden Orgel und andere Instrumente zugezogen. Kennzeichnend ist auch das Abrücken von einem falschen Originalitätsbegriff der ausgehenden Romantik. Man »darf« heute wieder ein Choralthema oder ein Kirchenlied einer Komposition zu Grunde legen, darf wieder eine Parodiemesse schreiben, ohne daß dies als Komposition zweiter Güte eingeschätzt wird. Die vorige Generation sprach in solchen Fällen von Armut der Erfindung, von Ideenlosigkeit. Wir wissen wieder, daß auch das Wachsen des Kunstwerkes nicht durch eine Art Urzeugung von einem fernen Gestirn her, sondern durch organisches Wachstum und Entwicklung aus stufenweise vorbereiteten Gebilden herkommt.

[8] Absichtlich ist vermieden, Namen zu nennen, um nicht bei der Überfülle des Gebotenen und der Kürze der Darstellung einzelne Namen und Schulen ungerecht zu bevorzugen.

An welchem Punkt der Tradition knüpft nun die neue Kirchenmusik an? Der Rezensent einer neueren Messe glaubte seinen Tadel so aussprechen zu müssen: die Messe bedeute einen Rückfall ins Niederländertum. Selbst vollständig in der Romantik befangen, ahnte er wohl nicht, daß viele der Neueren auf ihr »Niederländertum« stolz sind. Sie haben eine offene oder geheime Abneigung gegen die klassisch gerundete Kunst eines Palestrina - warum und mit welchem Recht oder Unrecht, soll später noch gesagt werden.

Schon ohne Anwendung im einzelnen ersieht man, wie wertvolle Stücke liturgischer Haltung diese neue Kirchenmusik in sich birgt. Diese Haltung immer auch zum Ausdruck zu bringen, gelingt zwar noch nicht allen, doch ist bei einer großen Zahl von Komponisten der ernste Wille zu liturgischer Haltung, zu Verantwortlichkeit gegenüber dem heiligen Werk nicht zu verkennen. Nicht alle werden zwar einer Strenge huldigen wie einer der Führer des radikalsten, kompromißlosesten Flügels: »Gesundung und Erneuerung der Kirchenmusik kann ich nur von unerbittlichster Strenge erwarten, die ohne jeden Kompromiß jeden auch noch so geringen persönlichen Belang als Einbruch in die Geschlossenheit liturgischen Dienstes ansieht. Eine Strenge ist gemeint, die weitab von einer düsteren Freudlosigkeit eher einer innern Serenitas des Geistes gleicht, eine Strenge, die nicht so sehr anzustrebendes Ziel, Objekt eines sich heftig mühenden Willens ist, vielmehr ein Sosein, eine Lebensform und Haltung des Geistes.«

Nicht allzu viele werden sich diese strenge, ja puritanisch anmutende Haltung zu eigen machen; aber sie zeigt doch, ein wie reiner Dienstwille gegenüber dem »opus Dei« heute auch bei hochbegabten Komponisten zu finden ist. Und mögen auch die Werke gerade dieses Komponisten wegen ihrer »Körperlosigkeit«, ihrer »Unsinnlichkeit« als liturgische Kunstwerke noch sehr umstritten sein, so gilt doch von einer großen Anzahl kirchenmusikalischer Werke der Gegenwart, was schon Pius X. vor 35 Jahren ausgesprochen hat: »Die Kirche hat allezeit den Fortschritt der Künste gefördert und begünstigt. Sie läßt zum Dienst der Religion alles zu, was der menschliche Geist im Laufe der Jahrhunderte an Gutem und Schönem hervorgebracht hat, freilich unter Wahrung der liturgischen Gesetze. Deshalb findet auch die moderne Musik die Billigung der Kirche, da auch sie Werke voll Feinheit, gutem Geschmack und Würde aufzuweisen vermag, die der kirchlichen Handlungen keineswegs unwürdig sind.«

Gerade weil sich die heutige Kirchenmusik wieder einmal in liturgischer »Sonnennähe« befindet, sollen auch die Gefahren und Schwierigkeiten nicht verschwiegen werden, denen sie noch unterworfen ist. Heute besteht ja die Gefahr einer Verweltlichung nicht in dem Sinne, daß die Kirchenmusik Tanzrhythmen und Opernfinales bringt, daß sie durch Tristan-Harmonik eine unkirchliche, ja ungeistliche Atmosphäre ins Heiligtum einführt, - aber kann nicht auch auf anderem Weg das »saeculum« seinen Weg in die Kirche suchen, Zeiterscheinungen und Zeitkrankheiten, die durch die Kirche überwunden, aber nicht in die Sprache ihres Gottesdienstes aufgenommen werden sollen? Wir meinen da in erster Linie jenes unruhvolle Grübeln und Suchen, aus dem heraus manche

Komponisten alles das, was wahre Größe einfach sagen würde, in gesuchter Problematik und Ungelöstheit bringen. Man erklärt diese Haltung vielfach als die »Unruhe zu Gott« der modernen Seele, die eben in der Kirchenmusik ihren Ausdruck findet. Kein Zweifel, daß es eine Art »Ruhe« und »Klarheit« und »Verklärung« gibt, die dem modernen Menschen auf die Nerven geht, weil er fühlt, daß sie gemacht und innerlich unwahr ist. Aber stecken wir nicht noch tief im Standpunkt der Monodie drinnen, wenn wir glauben, die Kirchenmusik solle den seelischen Zustand des betenden, aber von der Welt gehetzten und noch nicht zu Gott heimgekehrten Menschen ausdrücken? Kommt denn der Mensch nicht gerade deshalb ins Gotteshaus, um dort »Ruhe zu finden für seine Seele«? Nicht die Predigten machen auf den Menschen der Gegenwart den tiefsten Eindruck, in denen ihm seine Not und sein armseliger Zustand recht anschaulich vor Augen geführt werden, sondern jene Predigten, die ihm in faßlicher Weise zeigen, wie er mit seiner Not fertig werden kann. So ist es auch mit der Kirchenmusik: manches müßte »erlöster« sein, weniger »Sturm und Drang«. Es ist bezeichnend, was ein wohlmeinender Beurteiler von einem der Fähigsten unter der jungen Komponistengeneration sagt: »Er ist eine revolutionäre, übersprudelnde, suchende und grüblerische Künstlernatur. Seine Schreibweise sucht nach Abklärung, sie brodelt in stürmischem Jugend- und kämpferischem Gestaltungswillen, erscheint manchmal allzu überladen, bizarr und willkürlich. Noch liegt das Ausdrucksgebiet zu sehr auf rein geistigem, konstruktivem Feld, findet noch nicht den Ausklang zwischen Klang und Geist; doch schon kündet sich fern diese Entwicklung an; die Auswägung zwischen Aufwand und Wirkung wird feinnerviger und drängt zur Größe und Plastik und Gestaltung.«

Hier ist eben ein weiteres Hemmnis genannt worden: ein vielfach gepflegter Intellektualismus und Konstruktivismus, der in jeder Gefühlsäußerung schon »Kitsch« und Rückfall in die Romantik wittert. Und solange das ist, darf man sich gar keine Hoffnung machen, daß das Volk sich dieser neuen Musik erschließt. Das Volk ist weitherziger und bildungsfähiger, als man manchmal glaubt, weitherziger oft auch als seine berufenen Erzieher, es kann viele neue Dinge kirchlicher Kunst verstehen lernen, wenn sie ihm mit Liebe und Geduld und in der rechten Art geboten werden; aber mit reiner »Sachlichkeit« läßt sich das Volk auf die Dauer nicht abspeisen. Bei aller Pflicht der Erziehung zum Neuen darf der Kirchenkomponist doch nicht ein berechtigtes Maß von Volkstümlichkeit im guten Sinne vermissen lassen; denn das ist eine seiner ersten Pflichten, wenn er für die Gemeinschaft schreibt.

Es ist auch bei dem vielen Reden von liturgischem Sinn und Gemeinschaftserlebnis nicht recht zu verstehen, warum die Kirchenmusik der Gegenwart bis jetzt praktisch fast nur für große und leistungsfähige Chöre existiert. Erst in den allerletzten Jahren gehen Komponisten auch daran, für, wie sie meinen, »kleine Verhältnisse« zu komponieren. Man ist schon zufrieden, wenn die Werke dann

für mittlere Chöre erschwinglich sind. Die Frage ist bereits ernsthaft aufgegriffen, es muß aber noch viel geschehen, bis hier berechtigte Wünsche erfüllt sind.

Auch die neue Musik will traditionsgebunden sein. Nur knüpft sie bei ganz frühen Gegebenheiten an. Die letzten zwei Jahrhunderte werden grundsätzlich ausgeschlossen - es gibt kein schlimmeres Wort der Verachtung und Ablehnung als »Romantik«. Aber auch die Vokalpolyphonie des 16. Jahrhunderts gilt vielen nicht als das Vorbild, sondern man greift weiter zurück bis ins Niederländertum. Warum diese Ablehnung des Palestrinastils? Vielleicht deshalb:

Zunächst ist der Gegenwart der echte Palestrina fast nur in romantischer Darbietung bekannt. Dann ist durch den Pseudo-Palestrinastil der cäcilianischen Periode wohl auch das Urbild noch etwas belastet. Dazu kommen beachtliche sachliche Gründe: die gotische Musik ist gelockerter, freier, und gerade dieses «Unabgeklärte« macht sie als Anregung zu weiterer Arbeit so brauchbar. Sie ist auch noch choralnäher, kennt noch mehr das freie Ausschwingen der melodischen Linie, ist weniger vom Harmonischen her beeinflußt.

Das alles macht sie dem modernen Kirchenkomponisten so wert, und die Gründe sind begreiflich. Aber sind es wirklich lauter positive Werte, die damit erworben werden? Gewiß muß jede Generation das ererbte Gut ihrer Väter wieder neu erwerben, um es zu besitzen. Aber heißt das wirklich, daß man die Errungenschaften früherer Generationen so lange ignorieren soll, bis man sie selbst nachentdeckt, nacherfunden hat? In diesem Fall: die klare Formung und Läuterung dessen, was in der Gotik eben noch nicht so geformt und geläutert war? Und soll dieser Reifeprozeß nun ausgerechnet in der Kirche, im Angesicht des Heiligsten vor sich gehen? Hier sind Fragen, die noch einer Beantwortung bedürfen.

Am auffallendsten hat sich bei der letzten Tagung in Frankfurt gezeigt, daß es der neuen Kirchenmusik noch nicht gelungen ist, den Ausgleich zwischen nationaler Eigenständigkeit und übernationaler Weite zu finden. Eigenarten müssen sich zeigen; wir wollen nicht eine verwässerte Einheits- und Allerweltssprache; und, um es vorwegzunehmen: am nächsten dem Ideal schien jene Nation gekommen zu sein, die in ausgeprägter Weise ihre eigene Sprache spricht, und trotzdem oder gerade deshalb ist sie auf dem besten Wege, uns den neuen Kirchenstil zu schenken, auf den wir alle warten.

Es war da noch bedauerlich viel zu hören - bei Deutschen und Niederländern - von jener urdeutschen Grübelsucht, der Schattenseite wahrer Tiefe, die alles und jedes zerfasert, sich mit allem und jedem »auseinandersetzt« und so nicht recht zu einem gottfrohen musikalischen Beten kommt. Ähnlich lebt in westlichen und südlichen Ländern noch eine übergroße Freudigkeit an reinem Spiel der Form oder der Farbe, aber ohne tieferen Ausdruck. Den Nordländer mutet das oberflächlich an. Aus neueren Kompositionen des Ostens (Polen) klingt uns nicht etwa nur gesunde Romantik, sondern teilweise eine aufreizende Gefühlsseligkeit entgegen. Die Orgelmusik steht zum großen Teil, namentlich in Westeuropa, noch ganz im Banne eines farbenschillernden Impressionismus,

oder sie versucht, durch atonale Klangballungen der Orgel neue Reize abzugewinnen. Nur wenige Orgelwerke, meist deutscher Meister, zeigten ernsten Gestaltungswillen und eine Tonsprache, die man als geistlich gelten lassen konnte. Im ganzen: dem Ideal am nächsten kamen wohl, neben einigen kleineren Schweizer A-cappella-Sachen, die Werke der Ungarn: sie zeigten gelockerte Satzweise, lebendigen Rhythmus und eine Thematik, die weithin gespeist wird von der Gregorianik. Und zwar ist das kein Fremdkörper, der von außen dazugetragen wurde, sondern es lebt in organischer Einheit mit ihrer Volksmusik, die ja aus gleichen Wurzeln erwachsen ist wie die Gregorianik.

Es ist eine große, fast übermenschliche Aufgabe, vor der die Kirchenmusik jeder Zeit, also auch der unsrigen, steht. Das Gotteswort, das als lebendiges »Wort« aus einem bestimmten Volk, aber für alle Völker »Fleisch geworden ist« und sein Wort der Offenbarung in einer bestimmten Sprache, aber für alle Sprachen uns geschenkt hat, muß hier in einer Teilerscheinung, in der Erscheinung des liturgischen Betens und Singens, immer aufs neue lebendig und verständlich gemacht werden, so daß nicht weniger seine Herkunft vom Ewigen, von Gott, aufleuchtet als seine Bestimmung für Menschen aller Völker und Zeiten.

## Niels Steensen als Naturforscher

Von Aloisius Menzinger S. J.

Als der Däne Niels Steensen seine ersten Entdeckungen machte, war die Kenntnis des tierischen Körpers und der Erdoberfläche noch ziemlich mittelalterlich. Die meisten Naturforscher fühlten sich als Ärzte und betrachteten Physiologie und Anatomie bloß als Hilfswissenschaften der Medizin. Es ist von Bedeutung für die Forscherarbeit Steensens, daß er sich nie als Arzt betätigt hat und seine Untersuchungen sich nur selten mit Fragen rein medizinischer Art befassen – Leibarzt des Großherzogs von Toscana wird wohl ein bloßer Titel gewesen sein, und am Spedale di Santa Maria Nuova war seine Stellung die eines Anatomen. Daher sein theoretisches, echt wissenschaftliches, durch keine Fragen nach praktischer Verwendbarkeit behindertes Interesse am Stoff und seine weitausschauenden, von den Zeitgenossen oft nicht gewürdigten Schlußfolgerungen. Die Entdeckungen Steensens sind überraschend, nicht bloß durch ihre Menge, sondern mehr noch durch ihre wissenschaftliche Nüchternheit und Klarheit. Während die meisten seiner Zeitgenossen, geblendet durch vorgefaßte Meinungen, es nicht der Mühe wert fanden, den Gegenstand ihrer wissenschaftlichen Darlegungen ad oculos zu untersuchen, ist Steensen mit Harvey, Borelli, Sylvius, Malpighi, Swammerdam einer der ersten wirklichen Beobachter.

Bei alledem haben seine Untersuchungen das Gepräge des Zufälligen. Das Material, das er behandelte, war nicht von ihm frei gewählt. In der ersten Zeit, in Holland, nahm er das, was am leichtesten und billigsten zu beschaffen war.

Noch 1663 klagt er in einem Brief an Thomas Bartholin: »Denegatus mihi Pluti favor.« In Florenz waren es meiſt Kurioſitäten, die ihm der Großherzog zur Unterſuchung übergab. Steenſens geologiſche Entdeckungen erfolgen im Anſchluß an die Reiſen des Großherzogs. Auch als Anatomicus regius in Kopenhagen mußte er ſich mit dem Material begnügen, das ſich ihm eben darbot. Dazu kam, daß ſeine Unterſuchungen oft durch äußere Umſtände unterbrochen wurden. So ſind die Publikationen Steenſens eigentlich Gelegenheitsſchriften. Er verfolgt ſelten ein Problem in derſelben Schrift bis zur endgültigen Löſung, ſondern bricht zuweilen mitten in der Unterſuchung ab, um ſie in einer folgenden Abhandlung wieder aufzunehmen. Damit hängt auch zuſammen, daß er, wenn Gelegenheit ſich bietet, Fragen behandelt, die abſeits ſeiner Hauptintereſſen liegen.

Die Gegenſtände, zu denen er ſich vor allem hingezogen fühlte, waren die Drüſen, die Lymphgefäße, das Herz als Muskel und die embryonale Entwicklung, und zwar ſowohl in anatomiſcher wie in phyſiologiſcher Beziehung. Getrennt davon intereſſierten ihn geologiſche Probleme: das Vorkommen und die Entſtehung der Verſteinerungen und Kriſtalle ſowie die Bildung der Erdkruſte.

Wie eine »Apologia sui ipsius«, eine Rechtfertigung ſeiner Unterſuchungen ſo verächtlicher Dinge wie des Speichels, muten uns die Ausführungen an, mit denen er ſeine Diſſertation »De glandulis oris etc.« einleitet. Sie ſind nicht bloß Ausdruck ſeines gläubigen Sinnes, ſondern geben uns zugleich eine Ahnung von der großartigen Naturauffaſſung Steenſens, der über ſeinen Einzelunterſuchungen den Blick aufs Ganze nicht verlor und im Glauben an die Zweckmäßigkeit der Natur die Gewähr ſeiner Forſcherzuverſicht erblickte. Die Stelle lautet:

»Jeder, der mit Ariſtodemus, den Sokrates zur Einſicht brachte, zugibt, was alle, die geſunden Sinnes ſind, zugeben müſſen, daß nämlich der tieriſche Körper das Werk eines weiſen Weltſchöpfers iſt und eines, der das Leben liebt, wird nicht in Abrede ſtellen, daß alle Glieder desſelben ſowie deren Teile ihre Zweckdienlichkeit ſozuſagen laut bekennen. Gibt es doch nichts ſo Geringfügiges, das nicht ſeine Beſtimmung hätte; nichts ſo Verächtliches, daß es nicht die Weisheit des Schöpfers kündete und aufzeigte. So verriet ja auch der einfachſte Pinſelſtrich, mochte er auch dem Unkundigen lächerlich erſcheinen, die Kunſt des Apelles. Wenn nämlich ſchon jene, die Götterbilder ohne Leben und Bewegung formten, eifrig dafür beſorgt waren, daß nichts fehlte, nichts zuviel war, daß alles, auch das Kleinſte, ſich dem Auge als erleſene Kunſt darbot; wenn ein Baumeiſter es ſich zum Fehler anrechnen würde, in ſeinem Gebäude auch nur den kleinſten Raum unbenützt, ohne beſtimmten Zweck zu laſſen, wer dürfte dann von dem, der ſelbſt dem vollendetſten Künſtler als allerdings unerreichtes Vorbild dient, annehmen, daß er in irgend einem Punkte ſeine Mühe vergebens aufgewendet und etwas Unzweckmäßiges geſchaffen hätte? Wer wird nicht vielmehr vorausſetzen, daß ſelbſt in den unſcheinbarſten Dingen ſich ein großes, ja bewundernswertes Kunſtwerk verbirgt.

Darum ist es auch zu bedauern, daß es sogar berühmte Männer gab, die die Behauptung wagten, nicht Weniges im tierischen Körper sei gemacht σημείου χάριν, der Kuriosität halber, obwohl nichts mehr der göttlichen Weisheit widerspricht. Noch mehr ist zu beklagen, daß es Leute gibt, die von gewissen Werken des höchsten Weltschöpfers so gering denken, daß sie deren Untersuchung für unwürdige Zeitvergeudung halten, einzig weil diese Dinge unscheinbar sind und sich für den ersten Blick nicht großartig ausnehmen; ja daß sie sogar in beleidigenden Ausdrücken diejenigen tadeln, die sich damit befassen.... Da war die Antwort jenes großen Denkers (Sokrates) weiser, den man um seine Ansicht über ein gewisses Buch (des Heraklit) fragte: Gut war, was ich verstand, darum wohl auch, was ich nicht verstand.«

So tiefreligiös Steensen auch war, in seinen Hypothesen macht er – den Schöpfungsbericht und die Sündflut ausgenommen – nirgendwo supranaturalistische Anleihen, sondern gibt ausschließlich der nüchternen Beobachtung und der klaren, zwingenden Schlußfolgerung das Wort. Mit ungetrübtem wissenschaftlichem Blick stellt er die Frage und gibt er die Antwort. Ein Forscher des 20. Jahrhunderts könnte es nicht besser machen.

Die erste anatomische Entdeckung gelang Steensen am 7. April 1660 in Amsterdam, als er den Kopf eines Schafes sezierte. Er sollte eigentlich unter Leitung des Anatomieprofessors Blasius die Struktur des Gehirns untersuchen. Aus Neugierde machte er sich jedoch daran, die durch das Gesicht verlaufenden Gefäße mit der Sonde aufzudecken, wobei diese plötzlich auf die Zähne stieß. Sofort war Steensen darüber klar, daß er einen natürlichen, bisher unbekannten Ausführungsgang entdeckt habe, und hielt daran fest, obwohl Blasius erklärte, es handle sich um eine Abnormität oder die Öffnung sei durch die Ungeschicklichkeit des Schülers hervorgebracht worden. Es war der Kanal, der von der Ohrenspeicheldrüse nach der Mundhöhle führt und in der Wissenschaft den Namen ductus Stenonianus erhalten hat. Da Blasius ganz ungerechterweise die Entdeckung für sich in Anspruch nahm, kam es, wie so oft in der Naturwissenschaft, zu einem langwierigen Prioritätsstreit.

An diesen ersten Erfolg reihte sich die Entdeckung anderer Drüsen und ihrer Funktionen. Unter anderem zeigte Steensen, daß die Tränen nicht durch Zusammenziehen des Gehirns erzeugt werden, sondern von Drüsen kommen, deren Absonderungen, solange sie nicht zu reichlich sind, durch die puncta lacrymalia zur Nasenhöhle abfließen; daß der Schweiß von Drüsen herkommt, die in der Haut liegen; daß die Feuchtigkeit und Schlüpfrigkeit (Fische) vieler innerer und äußerer Körperoberflächen von einer Unzahl kleinster Drüsen herrühren; daß die Nasenhöhle mit der Mundhöhle in Verbindung stehe durch die canales nasopalatini, jetzt canales Stenoniani.

Von der Abhandlung über das Gehirn, Paris 1669, in der Steensen unter anderm die Auffassung Descartes' von der Zirbeldrüse kritisiert, sagte der Landsmann Steensens, Jacob Winslov, gleich ihm Anatom und Konvertit, daß sie für ihn gewesen sei »la source primitive et le modèle général de toute ma

conduite dans les travaux anatomiques«. Obwohl Steenſen in dieſer Schrift in echt wiſſenſchaftlicher Weiſe ſeine Unwiſſenheit bekennt – »que je n'y connois rien« –, zeigt er doch poſitiv das beſte Verfahren für die Zerlegung des Gehirns, weiſt auf die Aufſchlüſſe hin, die von der vergleichenden Anatomie, der Embryologie und Pathologie zu erwarten ſeien, und empfiehlt ſogar Verſuche an lebenden Tieren mit Giften und Medikamenten. Doch geſteht er in einem Brief an Bartholin (1661), daß er Widerwillen gegen ſolche Experimente empfinde. »Ich wollte, ich wäre Carteſianer. Dann wüßte ich, daß die Tiere keine Seele haben und keinen Schmerz empfinden, und könnte ſie mit größerer Kühnheit unterſuchen. Denn ich weiß, hier iſt viel, was ſich auf andere Weiſe nicht beobachten läßt.« In Port-Royal praktizierten tatſächlich Schüler des Carteſius deſſen Theorie vom Tiere als ſeelenloſem Automaten durch die widerlichſten Viviſektionen.

Großes Aufſehen machte die Entdeckung der wahren Struktur des Herzens 1664, das man auch nach der Erforſchung des Blutkreislaufes durch Harvey 1628 noch immer als substantia sui generis, als ein eigentümliches Organ, ähnlich der Leber und den Nieren, betrachtete. Steenſen zeigte, daß es nichts anderes als ein Muskel ſei, und brachte damit die allgemein verlaſſene Anſicht des Hippokrates wieder zu Ehren. Weniger glücklich war Steenſen mit der Erklärung der Muskelwirkſamkeit im allgemeinen. Er bekämpfte die verbreitete Anſchauung, als würde das Anſchwellen des arbeitenden Muskels durch das Zuſtrömen von Säften bewirkt, und ſuchte ſeinen Standpunkt durch geometriſche Konſtruktionen (Muskel als Parallelepipedon) zu beweiſen. Dieſer Fehlgriff iſt zu verſtehen, wenn man bedenkt, daß Steenſen keine genauere Kenntnis der Muskelfaſern, insbeſondere deren Verkürzung, haben konnte – das Mikroſkop war ja eben erſt in Gebrauch gekommen.

Im Zuſammenhang mit der Unterſuchung des Herzens muß auch das bekannte experimentum Stenonis erwähnt werden, das in der Unterbindung der abſteigenden Aorta bei einem lebenden Tier beſteht, mit der Wirkung, daß die Hinterbeine gelähmt werden, bis die Unterbindung wieder behoben wird.

Beſonderes Intereſſe brachte Steenſen der embryonalen Anatomie entgegen. Er war es, der zuerſt auf die Diffuſion aufmerkſam machte, durch die dem Foetus die Nahrung aus dem Mutterkuchen zugeführt wird. Bei dem Sezieren eines eben ausgekrochenen Küchleins fand Steenſen den ductus vitellinus, der den Dotter unmittelbar in die Eingeweide leitet. Schon Ariſtoteles kannte dieſes Organ, hielt es jedoch für eine Ader. Volcherus Coiter nennt es noch 1573. Dann aber geriet es in Vergeſſenheit. Harvey läßt, obwohl er Coiter geleſen hatte, den Dotter durch die Nabelvene in die Leber gelangen. Die Entdeckung Steenſens iſt alſo eine Wiederentdeckung, deren Ruhm nicht dadurch geſchmälert wird, daß Needham bereits 1654 dieſen Gang kannte, da dieſer ſeine Entdeckung noch nicht veröffentlicht hatte. Zuerſt nach Ariſtoteles, aber unabhängig von ihm, macht Steenſen auf den Foetus einer Haiart aufmerkſam, der mit Nabelſtrang und Placenta verſehen iſt. Gewiß war die Anatomie Neu-

land und lagen die Entdeckungen in der Luft, daß aber gerade Steensen sie machte, zeugt nicht bloß von seinem Glück, sondern auch von seiner überragenden Begabung.

Die bereits erwähnte Untersuchung von Haien bildet merkwürdigerweise den Übergang zu Steensens geologischen Entdeckungen. Er hat uns nur eine einzige größere Schrift über Geologie geschenkt, die sich noch dazu bloß als Vorstudie, »Prodromus«, ankündigt. Dennoch ist er durch diese eine Schrift der Begründer der modernen Geologie geworden. Es ist die Abhandlung »De solido intra solidum naturaliter contento. Dissertationis prodromus« (1669). Bereits 1667 hatte er sich mit den berühmt gewordenen Petroglossae von Malta beschäftigt. Im Anhang zu »Elementa myologiae« (1667) bekämpft er die herrschende Ansicht, daß diese »versteinerten Zungen« lusus naturae seien, zufällige anorganische Erzeugnisse einer vis plastica der Natur, und erklärte dieselben als Haizähne, wie er sie in dem Haikopf, den ihm der Großherzog eben zugeschickt habe, gefunden hätte. Daraus, daß sie fern vom Meere gefunden worden seien, zieht er die damals kühne Schlußfolgerung: also war die Insel Malta einmal vom Meer bedeckt. So führten ihn die Petroglossae auf das umfassende Problem von der Bildung und den Veränderungen der Erdkruste. Mit unermüdlichem Eifer gab er sich ans Forschen und sammelte alles, was mit der Frage zu tun zu haben schien. Bald hoffte er, seinem Gönner, dem Großherzog Ferdinand II. von Toscana, eine Gesamtdarstellung seiner Funde und Untersuchungen widmen zu können, aber je weiter die Arbeit fortschritt, desto mehr Probleme tauchten auf. Steensen vergleicht seine Forschung mit der Wanderung nach einer hochgelegenen Stadt. »Man glaubt ihr näher gekommen zu sein, aber der Weg macht immer neue Krümmungen, immer neue Schluchten und Abgründe trennen vom Ziel.« Der Grundplan des Werkes wurde immer umfassender. Wie in einer Intuition standen die großen geologischen Probleme vor dem Geiste Steensens, Probleme, die keiner vor ihm geahnt hatte und die zu ergründen es Jahrhunderte brauchen sollte. Zu diesen innern Schwierigkeiten kam noch eine seit 1667 geplante, aber damals nicht ausgeführte Reise nach Kopenhagen, wohin er das gesammelte Material mitnehmen wollte, um es in Muße zu verarbeiten. Er beschloß daher, eine vorläufige Übersicht über seine Forschungsresultate zu geben, um es der Zukunft zu überlassen, ob er nochmals zu dieser Arbeit zurückkehren werde. Er sah ja voraus, daß die Rückkehr nach Dänemark ihn vor neue wissenschaftliche Aufgaben stellen werde.

Zum ersten Mal taucht in diesem Prodromus der Gedanke an Sedimente mit ihren Leitfossilien auf, im Gegensatz zum Urgestein, das keine Versteinerungen enthält. Die jüngeren Schichten wurden auf dem Urgestein abgelagert und waren unter sich parallel und an und für sich horizontal. Erst sekundäre Kräfte, wie Einsturz tieferer Schichten, vulkanische Umgestaltungen, haben Senkungen und Hebungen, Verschiebungen und Verwerfungen hervorgebracht, so daß man jetzt

hoch über dem Niveau des Meeres versteinerte Seetiere finden kann. Die heutige Oberflächengestalt der Erde ist nicht die ursprüngliche.

Unter »Festem im Festen eingeschlossen« verstand Steensen nicht bloß Versteinerungen, sondern auch die angulata corpora, die Kristalle. Bisher glaubte man, die Kristalle wüchsen in den Höhlungen des Gesteins aus dem »Mutterboden« heraus; bräche man einen Kristall ab, wüchse ein anderer an seiner Stelle. Steensen gibt zu, daß er über den ersten Anfang der Kristallbildung nichts wisse; wenn aber einmal die Grundform da sei, würde der Kristall aus der ihn umgebenden Flüssigkeit Kristallsubstanz auf seinen Seiten auflagern, solange solche im Fluidum vorhanden wäre. Er gibt eine genaue Beschreibung und Abbildung der einzelnen für jeden Kristall eigentümlichen Form, wobei er auf den Parallelismus der entgegenstehenden Seiten und die Winkelkonstanz aufmerksam macht.

Steensens geologische Theorien müssen von den Anschauungen seiner Zeit aus beurteilt werden. Selbstverständlich finden sich Fehler und Mängel darin. Er teilt zunächst die Auffassung seiner Zeit von der Bibel als Quelle auch unseres profanen Wissens. In der Entwicklung Toscanas glaubt er die sechs Tage des Schöpfungsberichtes wiederzufinden. Er ist der erste »Periodist«. Für die Veränderungen der Erdoberfläche meint er sich mit den biblischen fünf Jahrtausenden begnügen zu müssen, und nimmt deshalb in ausgedehntem Maße seine Zuflucht zu Naturkatastrophen, namentlich der Sündflut. Er konnte keine Ahnung haben von den langsamen Hebungen und Senkungen der Erdoberfläche, geschweige denn von den Riesenzeiträumen der modernen Geologie. Ein Hauptmangel an seinen Hypothesen war, daß sie auf allzu schmaler Grundlage aufgebaut waren, nämlich auf der Untersuchung der Gegend zwischen Arno und Tiber. So interessant dieses Fleckchen Erde auch in geologischer Beziehung sein mag, es war doch gewagt, darauf eine Theorie der gesamten Erdoberfläche zu gründen. Wenn Steensen trotzdem im wesentlichen das Richtige traf, zeugt das nur für sein Genie. Hätte er damals seine geplante Reise nach Dänemark ausgeführt, wäre er wohl im klassischen Land der Eiszeit auf die Wirkung dieser gewaltigen geologischen Kräfte aufmerksam geworden. Seine Zeitgenossen feierten ihn, verstanden ihn aber nicht. Anderthalb Jahrhunderte war er so vergessen, daß z. B. Goethe sich den Ruhm zuerkennen konnte, zuerst auf den Unterschied zwischen Schichten mit Versteinerungen und andern ohne solche gewiesen zu haben. Erst 1832 übersetzt Elie de Beaumont einen Teil seiner Werke, und 1845 nennt Alexander v. Humboldt ihn den »Vater der Geologie«.

Gleichzeitig mit diesen wissenschaftlichen Untersuchungen machte Steensen, auf der Höhe seines Ruhmes stehend, eine religiöse Krise durch, die zu seiner Konversion führte (1667). Man darf wohl sagen, daß seine intensive und erfolgreiche Forscherarbeit uns seine Konversion im Lichte nüchterner Sachlichkeit, fern von überspannter Schwärmerei erscheinen läßt. Noch vier Jahre lang setzte Steensen seine Studien fort. Da fühlte er 1670 einen höheren Ruf, ein Apostel zu werden für irrende und suchende Seelen. Von jetzt ab betrachtet er seine Beschäftigung

mit der Wissenschaft als Eitelkeit und Zeitverlust. Wohl hält er noch 1672–74 Vorlesungen in Kopenhagen, aber seine Zeit und sein Interesse sind geteilt zwischen Anatomie und religiösen Kontroversen. 1675 läßt er sich zum Priester weihen und nimmt damit ein für allemal Abschied von der Wissenschaft. Ein Vergleich mit Pascal liegt nahe. Beide gingen durch ihre religiösen Erlebnisse der Wissenschaft verloren. Pascal wurde ein Opfer der finsteren Strenge des Jansenismus; Niels Steensen hörte das paulinische: Weh mir, wenn ich nicht künde!

# Umschau

## Niels Steensens religiöse Entwicklung

Der protestantische dänische Historiker Geheimarchivrat A. D. Jörgensen schreibt in seiner Steensen-Biographie: »Es wird stets zu den größten Triumphen der katholischen Kirche gehören, daß Niels Steensen zur selben Zeit, wo er durch eine reiche innere Entwicklung und heftige geistige Kämpfe den Weg zu ihr fand, mit einem seltenen Scharfsinn und einer bewunderungswürdigen Genialität eine neue Wissenschaft begründete.... Es ist im eigentlichsten Sinne der Konvertit Steno, der die Geologie geschaffen hat.«

Sicherlich liegt praktisch eine durchschlagende Apologie für die Harmonie von Kirche und Wissenschaft in dieser von Jörgensen anerkannten Tatsache, zumal Niels Steensen, der Bahnbrecher und Entdecker auf naturwissenschaftlichen Gebieten, sicher nicht weniger überragend ist in seiner religiösen Entwicklung, die weit über allem apologetischen Wert wegen der Tiefe ihrer Auseinandersetzung und Begründung bedeutsam ist, und die wegen der Überwindung typischer Vorurteile ungemein zeitgemäß anmutet.

Der ungewöhnlich und vielseitig begabte Junge wurde im elterlichen Hause in strenger lutherischer Orthodoxie erzogen. Schon in früher Jugend liebte er es mehr, älteren Leuten, besonders wenn sie religiöse Gespräche führten, zuzuhören, als leichtfertigen und oberflächlichen Gesprächen jüngerer Kameraden. Zur Universität brachte er nicht nur eine außerordentliche Allgemeinbildung, vor allem in Sprachen und Mathematik, mit, sondern auch einen selbstverständlichen Glauben an den persönlichen Schöpfergott und an Jesus Christus, den Gottessohn. Auf andere christliche Gemeinschaften sah er mit Stolz und Überlegenheit herab. In dieser seelischen Haltung kam er nach Abschluß der Universitätsstudien als junger Gelehrter nach Holland in Verkehr mit dem Philosophen Spinoza und in einen Kreis von Cartesianern. Der eigenartige Pantheismus Spinozas brachte seinen Gottesglauben in schwere Krisen, die er aber durch die Schärfe seines tiefen Geistes überwand. Nach seinem eigenen Geständnis war es sichtlicher Gnadenbeistand Gottes, den er im Gebete erflehte, zusammen mit seiner Art der wissenschaftlichen Arbeit, die die Wirklichkeit der Dinge nahm und die ihn von Entdeckung zu Entdeckung führte, welche ihn auch durch immer reichere Erforschung der Wunderwerke des Weltalls zu tieferen Erkenntnissen eines persönlichen Gottes als Schöpfer und zu Gottes Lobpreis führten.

Die übersteigerte Zweifelsucht des Cartesianerkreises stieß ihn zwar ab, aber die innere Auseinandersetzung mit ihrer Philosophie bedeutete für ihn den Gewinn einer Sprengung seiner allzu engen religiösen Auffassungen, so daß er seelisch bereitet wurde, seine religiöse Überzeugung zu überprüfen und auch im Religiösen gründlicher zu forschen. Was ihm früher wegen der Stärke seiner Vorurteile unmöglich gewesen wäre, geschah nun. Er besprach sich in Köln mit einem katholischen Theologen. Aus diesem Gespräch blieb ihm vor allem eine Antwort nachhaltig, in der ihn der Kölner Jesuit darauf hinwies, daß es lasterhafte Menschen überall gebe, bei Katholiken und Nichtkatholiken, was von den Tugendhaften nicht in gleicher Weise gesagt werden könne. Er solle es doch einmal überlegen, daß zu allen Zeiten nur in der katholischen Kirche eine solche Zahl heldischer Menschen lebte: Bekenner, Martyrer, Jungfrauen, Eheleute,

in selbstloser Hingabe arme Missionare und viele andere, die in ihrem Berufe nach höchster Vollendung in der Nachfolge Christi strebten.

In der Entfernung des seelischen Hemmnisses der Vorurteile wurde für Niels Steensen von entscheidendem Einfluß der Verkehr mit dem großen Apologeten und edlen Bischof Bossuet.

Bezeichnend für den Charakter Niels Steensens ist es, daß er nun, da er eine innere Wandlung in sich aufsteigen fühlte, sich ganz mit jenem Vertrauen, das aus wirklich lebendigem Glauben stammt, der göttlichen Vorsehung anheimstellte. Er wollte gründlich forschen, aber im Geiste der Klugheit des Evangeliums. In seinem Forschen nach Wahrheit tat er, was er konnte. Alles übrige erwartete er von Gott. Da man ihn in seiner Jugend gelehrt hatte, daß jene Liebe zum Nächsten, die ein Kennzeichen der Jünger des Herrn sein soll, in der Kirche erstorben sei, war es für ihn in Rom eine Entdeckung, daß die christliche Caritas dort in reichster Blüte stand. Er fand nicht nur, daß durch alle Jahrhunderte Kirche und Caritas miteinander verbunden waren, sondern daß vor allem die vom Heiligen Geist stammende innere Kraft der Kirche immer neu reichste Früchte der Liebe bringt. Es war damals ja gerade die große Zeit eines hl. Vinzenz von Paul.

Seine innere Entwicklung wurde entscheidend gefördert durch sein Erlebnis in Livorno. Dort sah er zum ersten Mal eine Fronleichnamsprozession und staunte über den ehrfurchtsvollen Glauben von Priestern und Volk. Nach seinen bisherigen Überzeugungen betrachtete er das als verabscheuungswürdigen Irrtum, ja als Aberglaube und als Götzendienst. Da durchzuckte ihn der Gedanke, freilich, wenn seine Ansicht richtig sei, dann wären diese Menschen im Irrtum, aber dann hätte Gott zugelassen, daß fünfzehn Jahrhunderte lang alle Christen in diesem Irrtum und diesem Götzendienst verharrten. Wenn aber die Gläubigen recht hätten, dann sei er im Irrtum und müsse zum wahren Glauben zurückkehren. Die Lehre von der Eucharistie ließ nun seinen forschenden Geist nicht zur Ruhe kommen. Mit derselben Gründlichkeit, mit der er auch seine naturwissenschaftlichen Studien betrieb, durchforschte er die reiche Florentiner Handschriftensammlung im Urtext. Er überzeugte sich, daß die Wahrheit von der Wesensverwandlung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi und von der wirklichen Gegenwart Christi in der Eucharistie von der Kirche allzeit gelehrt wurde, daß sie lebendig war in der Lehre der Konzilien und bei allen älteren Glaubensspaltungen als kostbares Gut aus den Reichtümern der Kirche mitgenommen war. Klar fand er die übereinstimmende Lehre der Väter, bis er unmittelbar stand vor dem untrüglichen und eindeutigen Wort des Gottessohnes im Abendmahlsaal. Schon die Erkenntnis, daß die Lehre Luthers und der andern Reformatoren über die Eucharistie nicht die Lehre Jesu Christi ist, brachte ihm die Überzeugung, daß die von den Reformatoren gestifteten Kirchen nicht die wahren sein konnten, da die Kirche des Gottessohnes auch nicht in einem Glaubenssatz irren kann. Gerade die verschiedenen Ansichten der Reformatoren, die sich untereinander befehdeten, legten ihm den Schluß nahe, daß es ein unfehlbares Lehramt in der Kirche geben müsse, wie es Christus verheißen hat. Auch die Ehrfurcht vor der Heiligen Schrift und ihre Einflechtung in die Liturgie sprachen den Gelehrten sehr an, der als Laie täglich in der Heiligen Schrift las. All diese klaren Erkenntnisse und nach langen Forschungen gefundenen Überzeugungen machten ihn noch nicht zum Katholiken. Es brauchte noch viel Gebet seinerseits wie auch Gebet und Opfer vonseiten seiner Freunde, bis ihm die Gnade die Kraft verlieh, zur Mutterkirche heimzukehren (2. November 1667). Die letzten Entscheidungen waren beeinflußt, neben seinen Gesprächen mit theologischen Fachleuten, durch das gute Beispiel und freimütige Wort überzeugungstreuer Laien.

Wenn Niels Steensen acht Jahre nach seiner Konversion, nach viel Gebet und gründlichster Prüfung im reifen Mannesalter sich dazu entschloß, seine glänzende Gelehrtenlaufbahn für das Priestertum und ein apostolisches Wirken zu opfern, waren für ihn vor allem drei Gründe ausschlaggebend. Der erste war unzweifelhaft das Beispiel der Heiligen und heiligmäßigen Priester und Ordensleute, die vor dem dunklen Hintergrund der Verfager und der Skandale um so heller in seine edle Seele leuchteten. Das Leben eines Franz von Paula, Ignatius von Loyola, Franz Xaver, einer hl. Theresia und anderer

waren für ihn ein Ruf zur Nachfolge Christi. Bei ihnen fand er, was er für sich und andere als dringendste Forderung der Erneuerung erkannte: die Reform im eigenen innern Leben im Streben nach Heiligkeit.

Dann müßte man die Tiefe seines Glaubens an die heilige Eucharistie, die ihn erfüllte, begreifen, um zu verstehen, wie sehr Steensen danach verlangte, das heilige Meßopfer so in den Mittelpunkt seines Lebens zu stellen und ein reines, diesem Geheimnis geweihtes Opferleben zu führen, wie es der tiefste Sinn des Priestertums ist.

Endlich brannte der Schmerz über die Glaubensspaltung und den damit verbundenen Verlust des wahren Glaubens und wichtigster Gnadenquellen für viele Menschen heiß in seiner Seele. Leidvoll empfand er mit so manchen edlen Männern seiner Zeit, mit Leibniz und andern, die religiöse Zerrissenheit unseres Volkes. Die Rettung war ihnen Einheit im Glauben. Nachdem ihm nun in seinem Forschen die Erkenntnis der religiösen Wahrheiten und nicht zuletzt in den großen Exerzitien die Glaubenslehren zu lebendigen Lebenswerten geworden waren, spürte er drängend die Verpflichtung zur Teilnahme an der Sendung der heiligen Kirche.

Als junger Student hatte er nicht gezögert, als das Vaterland ihn rief, zur Verteidigung seiner Vaterstadt sein Leben und seine ganze Zukunft einzusetzen. Nun fühlte er sich verpflichtet, da er klar zu erkennen glaubte, daß ihn Gott zum Priestertum rief, seine bedeutsamen wissenschaftlichen Forschungen seiner neuen Aufgabe zu opfern. Man kann es verstehen, daß viele mit Leibniz diesen Schritt im Interesse der Wissenschaft bedauerten. Anderseits wird man mit größter Ehrfurcht das Opfer Niels Steensens würdigen, das er in Treue gegen sein Gewissen und um einer Aufgabe willen, die ihm als die größte erschien, brachte. Vielleicht wird der am besten die Größe seines Lebensopfers werten, der selber in der Diaspora arbeitend verspürt, was Priesterleben und Priesterwirken bedeutet ohne den Trost sichtbarer Erfolge. Das Priestertum war für Niels Steensen die Krönung seiner religiösen Entwicklung, aber auch ein Anruf zu heroischem Streben nach sittlicher Vollendung in der Nachfolge Christi. Man hat ihn um seines Armutsideals und seines Bußeifers willen einen franziskanischen Heiligen genannt. Den Eindruck, ein Heiliger zu sein, hinterließ Niels Steensen wegen seines Gebetseifers, seiner Abtötung, der liebenswürdigen Reinheit seines ganzen Wesens und seines selbstlosen, opferfrohen priesterlichen Wirkens überall bei Katholiken und Andersgläubigen. Der Protestant Jörgensen sagt: »Der Beredsamkeit eines solchen Lebenswandels gegenüber muß aller kleinlicher Zwist der Konfessionen verstummen; es ist die einfach erhabene Größe des apostolischen Zeitalters, die uns hier entgegentritt.«

Anläßlich der Jubiläen zum 250. Todestag (6. Dez. 1686) und zum 300. Geburtstag (20. Jan. 1638) hat sich unter dem Vorsitz S. Exzellenz des Hochw. Bischofs Dr. Wilhelm Berning von Osnabrück eine Kommission gebildet, die diesen wahrhaft großen Mann, der sich in seiner Liebe zu Deutschland für die Erhaltung und Ausbreitung unseres Glaubens hingeopfert hat, bei den Katholiken bekannt zu machen sucht in der Hoffnung, daß ihm einmal die Ehre der Altäre zuteil werde. Außer den Arbeiten von Plenkers (Herder 1884), Metzler (Hist.-Polit. Blätter 1911) und der neuesten kurzen Biographie von Studtmann (Hildesheim, Borgmeyer; M -.40) ist eine kleine und größere Lebensbeschreibung in Vorbereitung, die nebst einem Gebetszettel mit kurzem Lebensabriß in der Bonifatius-Druckerei zu Paderborn erscheinen werden.

Als Niels Steensen im Jahre 1677 auf Bitten des ebenfalls konvertierten Herzogs Johann Friedrich von Hannover zum Bischof in Hannover und zum Apostolischen Vikar des Nordens ernannt war, pilgerte er in schlichtem Priestergewand zu Fuß von Rom über Innsbruck und Köln nach Hannover, um auf dieser mühevollen Wallfahrt Gnade für das ihm anvertraute weite Gebiet, zu dem Celle, Bremen, Hamburg, Lübeck, Holstein, Dithmarschen, Dänemark, Schweden und Norwegen gehörten, zu erflehen. In kaum beschreiblichem Heroismus leistete er hier und später in der Diözese Münster, in Hamburg und Schwerin seine apostolischen Arbeiten. Geistigerweise kommt er nun wieder zu uns, und sein Leben strahlt neu auf wie Weihnachtsleuchten in dunkler Nacht. Sein apostolisches Opfer und sein heldenhaftes Streben nach Vollendung der sittlichen Per-

sönlichkeit in der Nachfolge Christi mögen ein Anruf und ein Aufruf sein.

Hermann Grünewald S. J.

## Die Denkweise der Physik und der Christenglaube – eine Antinomie?[1]

Professor Mie, der bisherige Ordinarius für Physik an der Freiburger Universität, hat in dem hier im Druck vorliegenden Vortrage, der im Oktober vorigen Jahres in der Luther-Akademie zu Sangerhausen gehalten wurde, die Stellung des christustreuen Protestanten zur heutigen naturwissenschaftlichen, im besondern zur physikalischen Denkweise zu umreißen versucht. Er geht dabei ähnliche, wenn auch nicht so tief in den Fragenkomplex einführende Wege wie etwa der bekannte Naturphilosoph Bernhard Bavink in seinem verdienten Buche »Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion«. Wohltuend berührt an seinem Versuche gleich von vornherein die aufrechte Ehrlichkeit, mit der der greise Forscher zu Anfang seine Überzeugung zum Ausdruck bringt, daß »da, wo heute eine dem Christentum entgegengesetzte Weltanschauung zur unbedingten Herrschaft kommt, auch das Verständnis für reine, unbedingte Wahrhaftigkeit verloren geht«. Die angesichts des tatsächlichen Verlaufes der geistigen und wissenschaftlichen Entwicklung ein wenig befremdende Behauptung, der Sieg der Wahrhaftigkeit in der Entwicklung der Wissenschaft sei schlechthin der Sieg des reformatorischen Christentums, bleibe dabei dem Genius loci zugute gehalten. Um so mehr sei hier das mutige Einstehen des Verfassers hervorgehoben für »das Glaubensbekenntnis jener großen Gemeinschaft, der er sich unlöslich verbunden weiß, ... das alle Christen miteinander verbindet ..., das apostolische Glaubensbekenntnis, das der ganzen Christenheit aller Zeiten gemeinsam ist«. Wie wir auch durchaus mit ihm einig gehen in dem Wunsche: »Gott gebe, daß das Deutsche Volk von der Überspannung der ja an sich gesunden naturwissenschaftlichen Denkweise erlöst und zu ihm zurückgeführt werde!«

Zielpunkt der sachlichen Ausführungen Professor Mies ist die Auflösung der vermeintlichen Antinomie zwischen naturwissenschaftlicher, im besondern physikalischer Denkweise und dem »Wunderglauben«, dem Glauben an das freie Walten der Übernatur, den aufzugeben jedem, der an den lebendigen Gott glaubt, unmöglich ist. Hierbei schränkt er freilich gleich von vornherein seine Verteidigungslinie so weit ein, daß er den »Wunderbegriff der landläufigen naturwissenschaftlichen Auffassung«, der mit dem der herkömmlichen theologischen Apologetik zusammenfällt, also das »Zeichenwunder« der Evangelien, als außergewöhnlichen Eingriff der Übernatur in das gewöhnliche Naturgeschehen von ihr ausschließt. Wunder ist ihm, wie er im Verlauf seiner Erklärungen weitläufig auseinandersetzt, »das Walten Gottes hinter allem, was in der Natur geschieht ... das allem, was geschieht, einen tiefen Sinn gibt, über den kausal geregelten Uhrwerksablauf der Natur hinaus....« Wunder sind ihm »Ereignisse in der Geschichte der Menschheit, die für sein Leben eine unermeßlich tiefe Bedeutung haben, auf die sein ganzes geistiges Leben sich erst gründet und die daher (!) für ihn Wunder sind. So das Auftreten des Menschen Jesu Christi ... als des göttlichen Wortes, ... des Lichtes der Wahrheit im Dunkel menschlicher Geschichte....«

Der Grund dieser nach dem mannhaften Bekenntnis des Verfassers zum »Apostolikum« einigermaßen befremdlichen Bescheidung wird klar, wenn wir seine Ausführungen über die physikalische Denkweise zur Kenntnis nehmen. Mie kennzeichnet die physikalische Denkweise als »die Erforschung einer völlig objektiven, unpersönlichen, Raum und Zeit erfüllenden Welt mit Hilfe einer endlichen Anzahl definiter, starr und unabänderlich festgelegter Begriffe, im besondern durch nach Maß und Zahl geordnete, numerierte Stufen« (z. B. Thermometergrade, Wellenlängen, Energiegrößen usw.), die durch Beobachtungen mit Hilfe mehr oder weniger komplizierter Apparaturen gewonnen werden. Notwendige und naturgemäße Voraussetzung dafür, daß aus den sichtbaren Wirkungen solcher Versuchsaufbauten eindeutige Schlüsse auf die physikalischen »Ursachen« gezogen werden können, ist die Geltung des »Kausalitätsprinzips«. Dieses spricht er in folgender Form aus: »Materielle Wirkungen haben stets

[1] Die Denkweise der Physik und ihr Einfluß auf die geistige Einstellung des Menschen. Von Prof. Dr. Gustav Mie. 8° (37 S.) Stuttgart 1937, Ferdinand Enke. Geh. M 1.–

rein materielle Ursachen und rein materielle Wirkungen.« Ohne Anerkennung dieses Prinzips gibt es nach Mie – der hier nur wiederholt, was oft genug vor ihm ausgesprochen wurde – überhaupt keine Möglichkeit physikalischer Forschung und physikalischer Erkenntnisse.

Mie weiß natürlich als moderner Physiker, daß durch die jüngste Entwicklung der Atomvorstellungen und der Quantentheorie für das Gebiet der »Mikrophysik« die strikte Durchführung eindeutiger Kausalitätsbetrachtung in Frage gestellt, ja als prinzipiell unmöglich gewertet erscheint. Wir brauchen auf seine Darlegung der hier obwaltenden Verhältnisse nicht näher einzugehen; nur ihr Ergebnis sei kurz angemerkt: Der Verzicht auf die Durchführung streng kausaler Betrachtung im mikrophysikalischen Gebiete bedingt keineswegs deren Aufgeben, also einen Verzicht auf die hergebrachte physikalische Forschungsmethode im Gebiete der Makrophysik, also in dem unserer Sinneserkenntnis zugänglichen Raume; für diesen ist durchaus an der streng kausalen Betrachtung festzuhalten. Das ist nun sachlich durchaus richtig, und insofern handelt Mie nicht inkonsequent, wenn er auch in der heutigen Sachlage an seiner ablehnenden Stellung gegen den Einbruch nichtphysikalischer Wirkkräfte in den physikalischen Geschehensraum festhalten zu müssen glaubt. Die Schwäche seiner Grundposition tritt aber schon deutlich zu Tage, wenn er nunmehr weiter ausführt, daß auch für das Grenzgebiet der Lebens- und vor allem der geistigen Vorgänge das objektiv unpersönliche Verfahren der Physik festgehalten werden müsse, denn »auch die sog. seelischen und geistigen Vorgänge sind nichts anderes (!) als materielle Vorgänge im Nervensystem des Menschen«.

Wir brauchen uns hier mit einer Widerlegung bzw. Zurechtrückung dieser – man mag sie drehen und wenden, wie man will – objektiv materialistischen Anschauung nicht aufzuhalten. Es genügt uns die Feststellung, daß Mie sich hier in einem Netz verschlungen hat, dessen Maschen er selber mit einer gewissen, wenig überzeugenden Gewaltsamkeit zu zerreißen versuchen muß, um seiner im Grunde ganz andersartigen weltanschaulichen und religiösen Einstellung treu bleiben zu können. Das zeigt sich sofort, wenn er nun versucht, klarzumachen, daß trotzdem die Vorstellung von der Freiheit unserer Willensentscheidungen nicht im Widerspruch zum physikalischen Kausalitätsprinzip stehe, weil die Motive zu unsern Willensentscheidungen so kompliziert und sogar zum großen Teile, als im »Unbewußten« ruhend, für die gewöhnlichen Methoden der experimentellen Psychologie völlig unzugänglich seien, so daß eine Durchführung der Kausalität im einzelnen Willensakt unmöglich, ja geradezu undenkbar sei.

Ja, mit Verlaub, hebt denn aber das Unvermögen, in unserer Erkenntnis die Kausalität durchzuführen, ihre physikalische Tatsächlichkeit auf? Wenn aber nicht, was ist dann für die Freiheit und die Verantwortlichkeit gewonnen? Die Sache läge anders, wenn etwa Mie sich den Ausweg Sir S. A. Eddingtons, des berühmten englischen Physikers, in seinem geistvollen Buche »Das Weltbild der Physik und ein Versuch seiner philosophischen Deutung« zu eigen gemacht hätte, der im Verlaufe einer ähnlichen Erörterung ausführt: »Es hat keinen Sinn, das Verhalten eines bewußten Gehirns dadurch zu erklären, daß man sagt, es sei dasselbe wie das eines mechanischen Gehirns, wenn das Verhalten desselben ebenfalls undeterminiert gelassen wird. Wenn aber die physikalischen Gesetze nicht streng kausal sind, so ist alles, was wir hierüber aussagen können, daß das Verhalten des bewußten Gehirns eines der möglichen Verhalten des mechanischen ist. So ist es in der Tat; und die Entscheidung zwischen diesen möglichen Verhaltungsweisen ist das, was wir einen Willensakt nennen« (a. a. O. S. 304).

Einerlei, ob man den hier von Eddington gebotenen Fingerzeig für die Lösung des alten Problems, wie die Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen physikalischer und geistiger Welt verständlich zu machen sei, benutzen will oder nicht, die Tatsache, daß wir hier nicht an einer schlechthin geschlossenen Grenze, sondern bestenfalls an einer Trennscheide mit kleinem Grenzverkehr stehen, bleibt bestehen, und die obige Formulierung eines physikalischen Kausalitätsprinzips strengster Observanz erweist sich vor dem Forum der Tatsachen als eine allzu willkürliche Petitio principii. Damit fällt aber auch die Beweisführung Mies gegen die Möglichkeit des Wunders im Sinne der alten Apologetik wie der Naturwissenschaft. Für den, der überhaupt an den allmächtigen

Schöpfergott glaubt, hatte der Einwand ja niemals entscheidendes Gewicht, einerlei, ob es ihm einleuchtet oder nicht, daß »die Entscheidung zwischen an sich möglichen Verhaltungsweisen eines physikalischen Systems« etwa bei der Totenerweckung des Lazarus diesmal durch unmittelbare Willensbetätigung des Herrn über Leben und Tod gegeben ist, oder ob er nur schlicht sich sagt, daß vor Gott eben kein Ding unmöglich sein kann, auch nicht der von der Allgemeinregel seines Schöpfungsplanes aus Gründen seiner Weisheit einmal abgehende unmittelbare Eingriff des Schöpfers ins Naturgeschehen.

Es scheint uns daher die Absicht Mies, durch die Beschränkung des Wunderbegriffs auf die Anerkennung von »Ereignissen, in welchen der besinnliche Mensch das Walten Gottes besonders eindringlich spürt«, die Konfliktsmöglichkeit mit der physikalischen Wissenschaft aus der Welt zu schaffen, eine weder notwendige noch zweckdienliche Selbstbescheidung. Keines der im Evangelium zwar mit einer gewissen Naivität, aber gerade deshalb um so glaubwürdiger erzählten Zeichenwunder, seien es nun Krankenheilungen oder Seewunder oder Totenerweckungen, braucht das »kühle Auge des Physikers« zu scheuen, sofern sich dieser der Tragweite seiner eigenen Wissenschaft bewußt bleibt. Gewiß will ihn das Evangelium nicht naturwissenschaftlich belehren, aber es will ihm und jedem aufrichtig denkenden Menschen doch noch mehr bieten »als evangelische Erzählungen scheinbarer Torheit und Kindlichkeit«, bei denen man nicht am Äußern der erzählten Ereignisse kleben bleiben dürfe. Ohne im geringsten der wohlmeinenden Absicht des Vortragenden zu nahe treten zu wollen, halten wir seine Verteidigung des evangelischen Berichtes und des Apostolischen Glaubensbekenntnisses objektiv für eine Halbheit und bekennen uns zu dem lapidaren Entweder – Oder eines Paulus in den Worten: »Ist Christus nicht auferstanden – und zwar auferstanden im Vollsinn des Wortes –, dann ist eitel euer Glaube, eitel auch eure Hoffnung!« Und wir haben bei dem heutigen Stande der Wissenschaft weniger denn je zu fürchten, daß wir dabei mit einer »von jeder ungesunden Überspannung sich mehr und mehr selbstreinigenden echten Naturforschung« in Konflikt kommen könnten.

Gerade vor Abschluß dieser Zeilen erscheint der aufsehenerregende Baltikumsvortrag Geheimrat Plancks, des gefeierten Schöpfers der Quantentheorie[1]. Er berührt sich in seinem Ziele mit Professor Mies Gedanken. Wie dieser, so sieht auch Professor Planck die Hauptschwierigkeit für den modernen Gebildeten, religiös sein zu können, in dem für diesen »unmöglichen« Glauben an »Naturwunder«, betreffs dessen wir »nicht daran zweifeln dürfen, daß es mit ihm über kurz oder lang zu Ende gehen muß«. Er gibt sogar diesem Umstande die Hauptschuld an dem Vortrieb der Gottlosenbewegung, »die sich mit Eifer die fortschreitende naturwissenschaftliche Erkenntnis zunutze macht und im angeblichen Bunde mit ihr in immer schnellerem Tempo ihre zersetzende Wirkung über die Völker der Erde in allen ihren Schichten vorantreibt«.

Wir brauchen hier nicht zu wiederholen, warum wir das Urteil Plancks über die »Unmöglichkeit und Unglaubwürdigkeit der Naturwunder« weder naturwissenschaftlich noch erkenntnis- oder gar religionsphilosophisch für berechtigt halten. In unserer Auseinandersetzung mit Mie ist das Notwendige ausgeführt. In Konsequenz seines Standpunktes, den er noch starrer festhält als sein Freiburger Kollege, kommt er zu einer Begriffsbestimmung »echter Religiosität«, die Offenbarungsreligionen wie das Christentum zum wenigsten nicht positiv einschließt, sondern sich beschränkt auf eine Art »natürlicher Gotteserkenntnis«. Die Religion, die Planck für unentbehrlich hält, fordert von ihren Anhängern nur die Anerkennung, »daß Gott existiert, ehe es überhaupt Menschen auf der Erde gab, daß er von Ewigkeit her die ganze Welt, Gläubige und Ungläubige, in seiner allmächtigen Hand hält, und daß er auf seiner aller menschlichen Fassungskraft unzugänglichen Höhe unveränderlich thronen bleibt, auch wenn die Erde mit allem, was auf ihr ist, längst in Trümmer gegangen sein wird«.

Planck stellt sich nun die Aufgabe, zu zeigen, daß dieses nach unserer Anschauung allerdings allzu eingeschränkte Kredo mit den Forderungen der Wissenschaft, ins-

[1] Religion und Naturwissenschaft. Vortrag, gehalten im Baltikum (Mai 1937). Von Dr. Max Planck. 8° (32 S.) Leipzig 1938, A. Barth.

besondere der physikalischen Wissenschaft, durchaus verträglich sei. Das gelingt dem ausgezeichneten Kenner der physikalischen Entwicklung natürlich sehr leicht. Das soll aber nicht besagen, daß die Darlegungen des Altmeisters unserer Physik hier des Interesses entbehrten. Seine Ausführungen über den wesentlichen Inhalt der physikalischen Erkenntnisse, über die Bedeutung der Messungen, über das Wesen der universellen Konstanten der Atomforschung mit der außerordentlich vornehmen, aber auch entschiedenen Auseinandersetzung mit dem Positivismus der Wiener Physikerschule, sind schlechthin meisterhaft. Sehr schön entwickelt er als »unbezweifelbares Ergebnis der physikalischen Forschung«, daß »die elementaren Bausteine des Weltgebäudes nicht in einzelnen Gruppen zusammenhanglos nebeneinander liegen, sondern daß sie sämtlich nach einem einzigen Plan zusammengefügt sind, daß mit andern Worten in allen Vorgängen der Natur eine universale, uns bis zu einem gewissen Grad erkennbare Gesetzmäßigkeit herrscht«. Die Erkenntnis des durch die sog. Lagrangesche Funktion beschriebenen Minimalgesetzes »der kleinsten Wirkung« »erweckt jedem Unbefangenen den Eindruck, als ob die Natur von einem vernünftigen, zweckbewußten Willen regiert würde«. In diesem Hinweis auf eine vernünftige Weltordnung, der Natur und Menschheit unterworfen sind, sieht Planck eben das Zeichen der Übereinstimmung von Religion und Naturwissenschaft: »Nichts hindert uns, und unser nach einer einheitlichen Weltanschauung verlangender Erkenntnistrieb fordert es, die beiden überall wirksamen und doch geheimnisvollen Mächte, die Weltordnung der Naturwissenschaft und den Gott der Religion miteinander zu identifizieren.«

In dieser Erkenntnis gipfelt das im Positiven durchaus befriedigende und aufbauende Schriftchen Geheimrat Plancks. Wir nehmen es als neue, um der Autorität seines Verfassers willen besonders befriedigende Bestätigung des alten Erfahrungssatzes: »Wahre Wissenschaft führt irgendwie zu Gott.«

Albert Maring S. J.

## Gedanken zum Berufsethos des Laien- und Ordenschristen

Die Besonderheit der persönlichen Berufung aus dem Gesamt der christlichen Heilsordnung heraus zu verstehen und zu leben, wird heute immer mehr Bedürfnis nicht bloß der geistlichen, sondern auch der weltlichen Berufsstände. Das hastende Arbeitstempo der Gegenwart, verbunden mit der Sorge um die notwendige materielle Existenzsicherung, zwingen den modernen Christen immer stärker, seine Religiosität in das Berufsschaffen selbst hineinzuverlegen. Dem Menschen von heute fehlen die großen religiösen Ruhepausen, die sich organisch in sein Berufswerk einfügen und es verklären. Eine übersteigerte Aktivität hat vielfach das beschauliche Element in seinem Leben verschlungen. Daran ist nicht so sehr er selbst schuld, als vielmehr das ganze moderne Wirtschafts- und Gesellschaftssystem, dem der einzelne mehr oder weniger bedingungslos ausgeliefert ist. Diesem Menschen kann nur dadurch noch eine lebensfähige Religiosität gesichert werden, daß man ihn in seinem Berufsschaffen selbst und aus dessen immanentem religiösem Wertgehalt heraus in eine unmittelbarere Beziehung mit Gott zu bringen sucht. Dazu kommt noch, daß der Berufstätige von heute ein viel ausgeprägteres Bewußtsein von der Gliedhaftigkeit besitzt, die ihm und seinem Schaffen im arbeitsteiligen Produktionsprozeß des gesamten Volkes oder der Menschheit zufällt. Eine christliche Berufsethik wird darum diesem doppelten Bedürfnis Rechnung zu tragen haben. Sie wird erstens den schaffenden Menschen in eine dynamische Verbundenheit mit dem wirkenden Gott in der Arbeit selbst bringen müssen. Zweitens wird es ihre Aufgabe sein, dem Werktätigen den objektiven natürlichen Sinngehalt seines Berufes in seiner neuen christlichen Sinngebung erkennen zu lassen und ihm zu zeigen, sein »Werk« als persönlichen Teilauftrag in der Gesamtverwirklichung des göttlichen Heilsplanes zu umfassen. Die beiden Momente hätten sich dann in einem christlichen Berufsethos so zueinander zu verhalten, daß der theologische Ort, der dem menschlichen Berufsschaffen in der gegenwärtigen Heilsverwirklichung zukommt, die ideelle Grundlage für die dynamische Verbundenheit im aktuellen Berufstun abgäbe. Eine solche christliche Berufsethik besteht nun zur Zeit freilich weder für den berufstätigen Weltchristen im allgemeinen, noch viel weniger für einzelne

Berufe im besondern. Sie zu schaffen, muß Aufgabe der nächsten Zukunft bleiben.

Wesentlich einfacher liegen die Verhältnisse in Bezug auf die geistlichen Lebensstände, Priestertum und Ordensstand, die eben ihrer Substanz nach bereits dem religiösen Bereich angehören. Doch fehlt vielleicht auch diesen immer noch eine bis in die letzten Folgerungen durchdachte Einordnung in das Gefüge der christlichen Weltordnung. Die rein aszetische, rechtliche oder geschichtliche Schau überwiegt hier noch so sehr, daß sie die großen Linien kaum erkennen läßt, mit denen diese Berufe mit den zentralen Wahrheiten der christlichen Offenbarung zusammenhängen. Einen Versuch, diesem bestehenden Mangel abzuhelfen, enthält das kürzlich bei Herder erschienene Büchlein »Jenseitige Menschen«[1]. Der Verfasser und zugleich Schreiber dieser Anzeige sucht dort in ständiger Konfrontierung mit der Aufgabe des christlichen Laienstandes eine theologische Begründung des Ordensethos der katholischen Kirche zu geben. Nach einem kurzen Überblick über das geschichtliche Werden der heutigen Ordensform mit ihrem dreifachen Gelübde zeigt das Buch zunächst negativ die Besonderheit des Ordensstandes gegenüber dem christlichen Weltstande in der völlig andern Stellung auf, in die das dreifache Gelübde den Ordensmann zur gesamten irdischen Wirklichkeit, zu Menschen, Dingen und sich selber bringt. Diese grundsätzlich verschiedene Haltung ist ausgedrückt durch das Wort der alten aszetischen Sprache: Auszug aus der Welt. »Die Verneinung der gottwidrigen und letztwertig gesetzten Welt macht den Menschen zum Christen; zum Ordensmann wird er erst durch den Verzicht auf die Welt selbst« (S. 27). Laien- und Ordenschristen treffen sich zwar in ihrer letzten Haltung der Schöpfung gegenüber, nicht aber in ihren unmittelbaren zeitlichen Aufgaben. Dem Weltchristen ist die Besorgung der innerweltlichen Aufgaben Gottes übergeben, dem Ordenschristen die der überweltlichen. »Der äußern Erscheinung nach leben zwar auch die Ordensleute, namentlich die Mitglieder apostolischer Orden, noch mitten im flutenden Weltleben, dem Geiste nach aber weilen sie bereits im kommenden Aon. Durch ihre totale Weltabsage sind sie der gegenwärtigen Weltzeit bis ans Ende vorausgeeilt. Die innere Ablösung von der erbsündlichen Daseinsform des Kosmos, der vom Tode gezeichnet ist, hat sich an ihnen bereits vollzogen. Sie erwarten nur noch die äußere Ablösung« (S. 27). Gottes Schöpfung bietet in der gegenwärtigen Heilsordnung gewissermaßen einen doppelten Aspekt. Sie stellt sich uns einerseits als eine zum Untergang verurteilte und diesem unaufhaltsam zueilende Übergangsform dar, und sie ist anderseits wieder durch ihre seinshafte Gutheit eine ebenso nicht zu umgehende Zwischenstufe, die der Mensch der gegenwärtigen Ordnung in seiner erdrückenden Mehrheit durchschreiten muß, um an sein Endziel zu gelangen. Auf der ersten Tatsache baut die Lebensform des Ordensmannes als eines unmittelbaren Gehens zu Gott auf. Der Ordenschrist will gewissermaßen die Dinge, die bereits im Gleiten sind, nicht auf ihrem Fall aufhalten. »Das Verlassen der Welt ist nicht bloß Ausdruck der subjektiven Ganzhingabe des Ordensmannes an Gott, ... es ist auch der objektive Wille der Welt selbst. Die Dinge selbst legen dem Christen die Haltung des Allesverlassens nahe. Es ist gleichsam gegen ihren Willen, von ihm in ihrer jetzigen Daseinsweise festgehalten zu werden. Sie wollen vielmehr von ihr durch den Menschen, der sie in sein eigenes Todesschicksal hineingerissen hat, auch wieder erlöst werden. Die freiwillige Armut (Analoges gilt auch von der Jungfräulichkeit und dem Gehorsam) ist darum nur eine ganz folgerichtige Antwort auf einen objektiven Sachverhalt« (S. 13). Der Weltchrist hingegen nimmt die Weltdinge in ihrem Vorläufigkeits- und Übergangswert, den sie für die Zeit der irdischen Verwirklichung des Gottesreiches haben. Auch diese Haltung ist objektiv begründet, ja der Weg über den innerweltlichen Zwischenwert der Schöpfung ist sogar der normale Weg zu Gott. Denn »die Welt ist dem Menschen als seine Welt übergeben worden. Auf ihn zu ist sie angelegt, damit sie mit ihrem innern Reichtum in den Menschen eingehe und an seinem geist-körperlichen Sein mitbauen helfe. Er ist ihr als Zwischenziel gesetzt. Darum trägt sie auch einen Wert in sich, der unmittelbar und ausschließlich

[1] Eine Sinndeutung des Ordensstandes. Von Dominikus Thalhammer S. J. 8° (98 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. Geb. M 2.-

dem Menschen dient und erst über ihn gottbezüglich wird. In dieser metaphysischen Zwischenwertigkeit kann allein der Mensch von der Kreatur Besitz nehmen und sie sein ‚eigen' nennen. Eigentum, Ehe, freie Selbstverfügung sind die drei Grundformen, durch die er seine Besitzergreifung der Welt zum Ausdruck bringt.« Doch auch die Erfüllung dieser Zwischenreichsaufgabe, die dem Weltchristen zugefallen ist, ist bei ihm wesentlich an das Bewußtsein geknüpft, »daß es ein vorübergehender und todverfallender Wert ist, den er verwirklicht, und daß die letzte Bedeutung seiner eigenen Weltarbeit nicht in der Realisierung des Diesseitswertes liegt, sondern im Dienst am Reiche Gottes, der dadurch geleistet wird. So treffen sich beide Lebensstände in der letzten Haltung gegenüber der irdischen Wirklichkeit wieder, trotz der Verschiedenheit der unmittelbaren Aufgaben, die ihnen von Gott für das diesseitige Zwischenreich zugedacht sind« (S. 34).

Der bloße Auszug aus der Welt der innerkosmischen Werte begründet aber noch keinen positiven Lebensinhalt. In einer übernatürlichen Lebensordnung empfängt er zudem einen ganz neuen Sinn, der schon in seiner negativen Formulierung wesentlich über ein bloß stoisches Lebensideal hinausweist. Er wird zum Sichentgegenstrecken nach dem neuen Leben von oben. »Die Geste des Allesverlassens macht das grundsätzliche Aufgeschlossensein der Menschennatur für die Gnade vor aller Welt sichtbar« (S. 41). Die totale Absage des Ordenschristen an die gesamte natürliche Wertwelt spricht die Grundtatsache aus, auf der unsere jetzige Lebensordnung steht, die Tatsache, »daß der Mensch der gegenwärtigen Ordnung die letzte und eigentliche Erfüllung seines Wesens vom Natürlichen her weder erwarten kann noch darf . . ., daß ihm diese Erfüllung weder aus der Herrschaft über die stoffliche Welt noch aus äußerer Kulturarbeit zu werden vermag. Daß sie ihm auch die Gemeinschaft der Menschen nicht zu schenken imstande ist, und sei diese auch so innig und umfassend wie die leibseelische Einheit der Ehe. Die Erfüllung seines Menschseins ist ebensowenig eine Mitgift des Blutes, wie sie aus der Kultur der Persönlichkeit stammt. Sie steht hoch über allem bloßen Edel- und Übermenschentum und ist so ganz naturjenseitig, daß sie durch keine menschliche Leistung erzwungen und durch kein menschliches Leid erlitten werden kann« (S. 42). Durch die Erhebung des Menschen in den Gnadenstand »ist eine neue Größe in das innerweltliche Wertsystem eingetreten und zum neuen Maß aller Dinge geworden. Sie hat die natürlichen Werte zu Werten zweiten Ranges erniedrigt und relativ gemacht« (S. 44). Sinn dieser Werte ist es jetzt, »bereit zu stehen, für den höheren Wert des neuen übernatürlichen Lebens gewagt und eingesetzt zu werden, so wie der Mensch bereit sein muß, sie loszulassen, sobald ihn der Anruf Gottes trifft« (S. 45). Im Ordensstand ist diese grundsätzliche Bereitschaft, die jedem Christen eigen sein muß, gleichsam ausdrückliche Lebensform geworden. »Das Ordensleben macht gewissermaßen die äußerste Grenze dessen sichtbar, worauf die Kreatur überhaupt zu verzichten imstande ist« (S. 46).

Erfüllt wird diese Geöffnetheit des Menschen gegenüber dem Gott der Gnade allein in und durch Christus. In ihm erhält darum auch sowohl der Auszug des Ordensmannes aus der Welt wie seine Aufschließung dem neuen Leben von oben gegenüber erst seinen letzten geheimnisvollen Sinn. Das Mönchsmysterium wird so zum Christusmysterium. Der Auszug des Ordensmannes aus der Welt ist, christologisch gefaßt, miterlösendes Sterben mit Christus, während sein Aufgebrochensein für die Gnade sich zum Mitauferstandensein mit ihm wandelt. Wiederum macht der Ordenschrist nur sichtbar, was im tiefsten Grund Eigentum jedes Christen ist. »Während sich aber beim Weltchristen das Lebens- und Todesgeheimnis Christi hinter einer ganz anders gearteten Außenseite verbirgt und unter ganz andern Namen vollzieht, tritt es beim Ordensmann aus seiner Verhüllung heraus. Die tragenden Fundamente christlichen Daseins werden in ihrer monumentalen Größe sichtbar. Der Ordensmann will nur eines sein: Christ. Das ist sein Besonderes« (S. 56).

Das Mitsterben mit Christus, wie es im dreifachen Gelübde des Ordensmannes zu Tage tritt, offenbart sich als eine besondere Art der Teilnahme an der Welterlösung, die im vollständigen Eingehen in die Kenosis Christi nach Inhalt und Form besteht. Sein freiwilliges Armsein sühnt nicht bloß den Mißbrauch der Schöpfung durch

den Menschen, sondern entsündigt in Christus auch die in den Fluch des ersten Menschen hineingerissene Schöpfung selbst. Der Ordensmann wird durch sein Armutsgelübde zum Miterlöser am Kosmos. Und wie sein Armutsgelübde keine bloß private, sondern eine kosmische Angelegenheit bildet, so ist auch seine Jungfräulichkeit und sein Gehorsamsgelübde keine bloß persönliche Sache, sondern eine Menschheitsangelegenheit. Seine freiwillige Jungfräulichkeit erlöst kraft ihrer christologischen Verbundenheit die Menschheit aus dem adamitischen Ehebruch heraus in den neuen Brautbund hinein, den Gott mit dem Menschen in Christus geschlossen hat. Die lebenspendende Kraft des göttlichen Brautbundes geht in die freiwillige Ehelosigkeit des Ordensmannes ein und macht sie fruchtbar (1 Kor. 4, 15; Gal. 4, 19). Der Gehorsame hingegen sühnt »jene fundamentale Hybris, durch die der erste Mensch die Natur von der Übernatur losgerissen und die innermenschliche und innerweltliche Selbstvollendung über die Begnadung von oben gesetzt hat. Die freiwillige Hörigkeit des Ordensmannes bildet das starke Gegengewicht zu dem in der Geschichte sich unablässig wiederholenden Abfall des Menschen von der Übernatur zur reinen Weltlichkeit und Humanitas« (S. 69). Demzufolge ist der Religiose schon Apostel durch die bloße Tatsache, daß er Ordensmann ist. Die grandiose Schau des Ordensstandes, die sich aus dem Gegenüber zur Urstünde ergibt, erfährt noch eine neue Vertiefung durch die Betrachtung der Ordensgelübde im Lichte des Auferstehungsgeheimnisses. Der »Bios angelicos«, den der Ordensmann nach der alten Mönchssprache führt, ist ja nichts anderes als eine Vorwegnahme des künftigen Aons in dieser Zeit. Der Ordensmann zwingt gewissermaßen die Ewigkeit und die dort geltenden Lebensgesetze in die Zeitlichkeit herein. An seinem Leben werden bereits die ersten schattenhaften Umrisse des auferstandenen Menschen erkennbar. Er lebt schon jetzt die Seele aller Sendungen des Menschen in diese Welt und sie allein. Damit hat er »den Teil aus der Weltarbeit erwählt, der nicht mehr von ihm genommen wird, weil er den letzten Sinn christlichen Daseins überhaupt ausmacht« (S. 74). Alles Zweitrangige und Vorläufige ist bei ihm bereits untergegangen vor der alles erfüllenden Wirklichkeit: Gott. Sein freiwilliges Enterbtsein auf Erden macht ihn schon jetzt zum Erben des großen Gottes, und im Jungfräulichkeitsbunde begegnet der liebende Mensch dem liebenden Gott und verschmilzt das Leben beider zu einem einzigen Liebesschicksal. Als freiwillig Gehorsamer aber »erhält er Zutritt zu jener Tiefe göttlichen Wesens, in der Gott den schöpferischen Urgrund und die personale Entsprechung gerade dieses seines menschlichen ‚Ich' darstellt. Indem der Mensch sich so selber entsinkt, feiert Gott Auferstehung in ihm. Und darin besteht die Vollendung« (S. 77).

In einem letzten Kapitel stellt der Verfasser noch einmal ausdrücklich Ordensmann und Welt gegenüber. Auch der weltflüchtige »Mönch« bleibt der Welt verantwortlich, der er entstammt und aus deren Kräften er lebt. Denn »nicht das steht dem Menschen zur Wahl, o b er der Welt und Menschheit dienen will, sondern w i e er ihr dienen will« (S. 81). Darum war es auch nicht Mangel an Verantwortungsgefühl, sondern im Gegenteil erhöhtes Verantwortungsbewußtsein gegenüber der Welt, die den Ordensmann zu seinem Schritt bewog. Er widmet sich seinem Stand, weil er erkannt hat, daß der Welt Wesentlicheres nottut als der Dienst, den er ihr in irgend einem bürgerlichen Beruf leisten kann. Dieser Dienst besteht nun darin, daß er dem Christen draußen immerfort die innere Linie aufzeigen muß, die dieser nicht verlassen darf, wenn seine Hingabe an die innerweltliche Aufgabe nicht zuletzt heidnischer Selbst- und Kulturvergötzung verfallen soll. Denn »christliche Kultur- und Weltarbeit baut notwendig auf dem Geiste auf, der sich im Ordensstande verkörpert, oder sie fällt ins Heidentum zurück« (S. 87). Aber nicht bloß zur Richte für alle christliche Kulturarbeit ist der Ordensmann bestellt, er ist auch der »Freiwillige« Gottes, der sich seinem Meister gleich zu einem stellvertretenden Opferleben für seine Brüder und Schwestern draußen angetragen hat. »In der Hinopferung der Gezeichneten Gottes setzt sich das Hingegebenwerden des Gottessohnes durch alle Zeiten hindurch fort. Im Blute seiner besten Söhne offenbart sich die nie versiegende und versagende Liebe des Vaters zur Welt« (S. 90). »Aus ihren Opfern und Verzichten werden die Schulden der fehlenden Brüder beglichen. Sie sind die

Werkzeuge Gottes, die ihm zur Durchführung seiner Heilspläne an den Menschen an jedem Ort und zu jeder Zeit zu Gebote stehen müssen« (S. 90).

So überweltlich auch der Beruf des »Mönches« ist und so jenseitig sein Denken und Tun auch über dieser Welt steht, so bleibt er ihr doch auf seine Weise nahe. Auch für ihn gibt es noch ein Ja zur irdischen Wirklichkeit, aber ein Ja, das zuerst das Nein voraussetzt. Ist es aber einmal gesprochen, dann vermag auch der Ordenschrist die Welt mit allem, was auf ihr lebt, mit jenem reinen Wohlwollen zu umfangen, mit dem sie Gott in seinen Händen trägt. In der letzten Eigentlichkeit, in der alle Menschen und Dinge in der Christus- und Gotteswirklichkeit stehen und wurzeln, gehören diese auch ihm. So besitzt er am Ende, obwohl ihm nichts gehört, doch wieder das Köstlichste von allem (S. 95).

Das Büchlein ist so geschrieben, daß es von der Sonderart der einzelnen Orden absieht und nur das allen Gemeinsame heraushebt. Die Anpassung an die Eigenart der einzelnen Orden kann von diesen Voraussetzungen aus nicht schwer fallen; sie geschieht wohl am besten von den Mitgliedern der religiösen Genossenschaften selbst. Für den Christen in der Welt aber glaubt der Verfasser gerade durch die Herausarbeitung der religiösen und heilszweckhaften Besonderheit des Ordensstandes ein erstes tieferes Verständnis seiner eigenen Berufung angebahnt zu haben. Diese Erkenntnis ist zunächst freilich bloß eine Erkenntnis im Reflex. Es muß einer späteren Arbeit und Zeit vorbehalten bleiben, auf ähnliche Weise die in diesem Schriftchen bereits keimhaft angelegten Ansätze einer christlichen Laienethik systematisch auszubauen.

Dominikus Thalhammer S. J.

## Neues um den Gregorianischen Kalender

Es wird dem Leser bekannt sein, daß die Frage der Kalenderreform im Laufe dieses Jahres in ein akutes Stadium gekommen war. Die Förderer des ewigen – oder rationellen – Kalenders, in dem durch die Einschiebung eines (im Schaltjahr zweier) Nulltages oder achten Wochentages alle Tage des Jahres auf denselben Wochentag fallen sollen, wollten diese Reform durch Vermittlung des Völkerbundes erstürmen, so daß der neue Kalender schon am Sonntag, 1. Januar 1939, allgemein eingeführt werden könnte. Denn wäre es an diesem Datum nicht möglich, so müßte man bis 1950, dem nächstfolgenden Jahre, das wieder mit einem Sonntag anfängt, warten.

Auf Antrag von Don Aug. Edwards, des Vertreters von Chile, wurde am 25. Januar 1937 dem Rat ein Vertragsentwurf zur Kalenderreform vorgelegt. Dieser wurde 69 Staaten zur Begutachtung zugesandt und die Antworten vor dem 1. August erwartet. Der Erfolg dieser Enquête war sehr unbefriedigend: Nur 10 Staaten erklärten sich grundsätzlich einverstanden, 5 waren entschieden dagegen, 6 hatten nichts zu bemerken, 7 konnten noch keine Entscheidung treffen, 4 fanden die Einführung übereilt; von 37 (u. a. Deutschland und Italien) war noch keine Antwort eingetroffen. Auf dieses negative Ergebnis hin beschloß man, die Frage von der Tagesordnung zu streichen, da die Reform unter den jetzigen Umständen keine Aussicht auf Erfolg bot.

Doch läßt sich nicht leugnen, daß eine gewisse Vereinfachung des Kalenders, innerhalb mäßiger und vernünftiger Grenzen, wünschenswert erscheint. Diese Grenzen wurden u. a. von der Niederländischen Regierung klar ausgesprochen in den folgenden Sätzen:

1. Der Gregorianische Kalender soll gehandhabt werden.
2. Kleine Änderungen (z. B. in der Länge der Monate, Versetzung des Schalttages) sind annehmbar.
3. Das Prinzip des Nulltages ist abzulehnen.
4. Die Aufteilung des Jahres in 13 Monate ist jedenfalls unannehmbar.
5. Die Festsetzung des Osterdatums zwischen dem 8. und 15. April ist empfehlenswert.

Diesen Grundsätzen entspricht der »Allgemeine Neukalender« von J. B. Achatz[1]. Nach diesem sollen die Tage folgenderweise über die Monate verteilt werden:

Januar 31, Februar 30, März 30, April 31, Mai 30, Juni 30 (31), Juli 31, August 30, September 30, Oktober 31, November 30,

[1] Allgemeiner Neukalender. Von J. B. Achatz. 8° (134 S.) Straubing 1937, Neka-Verlag.

Dezember 31. Im Schaltjahr hat der Juni 31 statt 30 Tage.

Etwas Originelles bietet diese Verteilung der Tage kaum: Der einzige wesentliche Unterschied von dem ewigen Kalender in dieser Hinsicht besteht darin, daß der 31. Dezember ein gewöhnlicher Wochentag bleibt und nicht ein zwischen dem 30. Dezember und 1. Januar eingeschobener Nulltag wird.

Aber überraschend durch ihre Kühnheit und wirklich ursprünglich ist die vom Verfasser vorgeschlagene Neuregelung des kirchlichen Kalenders. Zur Begründung seines Entwurfes bemerkt er Folgendes:

Die Beweglichkeit der kirchlichen Feste und Zeiten ist eine zweifache: eine kleine oder normale und eine große oder anormale. Die erstere ist die Beweglichkeit der Adventsonntage und des Kirchenjahres als Ganzes und hat den Spielraum einer Woche; die letztere ist die Beweglichkeit des Osterfestkreises und hat den Spielraum von 5 Wochen oder 35 Tagen. Das Weihnachtsfest ist unbeweglich und an das bürgerliche Jahr gebunden. Die Folge ist, daß jeder Zusammenhang zwischen Weihnachts- und Osterfestkreis fehlt, wodurch eine störende Wirkung auf die liturgischen Zeiten ausgeübt wird. Ein gewisser Nachteil ist auch, daß Weihnachten nicht, wie Ostern und Pfingsten, immer auf einen Sonntag fällt, was eine mehr oder minder ungünstige Kumulation von Feiertagen und den unzeitigen Abbruch der vierten Adventswoche zur Folge hat.

Um diesen Mängeln abzuhelfen, schlägt der Verfasser vor, Weihnachten immer am Sonntag nach dem vierten Adventsonntag oder, was dasselbe ist, am letzten Sonntag des Dezember zu feiern; am 25., wenn dies ein Sonntag ist, sonst am Sonntag nach dem 25. Dezember[2]. In organischem Anschluß an diesen Weihnachtsfestkreis soll Ostern nach kirchlicher Zählung auf den 15. Sonntag nach Weihnachten, oder nach bürgerlicher Zählung auf den 15. Sonntag des Jahres, d. h. zwischen den 8. und 14. April fallen. Der Verfasser nennt eine Reihe von Gründen, Vorteilen und Vorzügen, die für diese Osterzeitbestimmung sprechen, und die wohl darin gipfeln, daß das ganze Kirchenjahr dadurch einen einheitlichen Zusammenhang und bei normaler Beweglichkeit eine ebenmäßige Stabilität erhalte.

In klarer und übersichtlicher Weise ist das »Immerwährende Schema des Allgemeinen Neukalenders« dargestellt.

Alles wohl erwogen, scheint dieses Schema dem Referenten eine glückliche Lösung des Problems der Kalenderreform zu bieten. Zwar könnte man wohl noch kleine Bedenken anführen: So scheint es mir weniger glücklich, daß das Weihnachtsfest mit dem Silvestertag zusammenfallen kann; vielleicht wäre es auch wünschenswerter, daß der Schalttag an das Jahresende verlegt würde. Das sind aber Kleinigkeiten, worüber man streiten kann. Im großen und ganzen gibt der Neukalender alles, was man vernünftigerweise an Vereinfachung verlangen kann, ohne in die starre Unbeweglichkeit und das öde Gleichmaß des ewigen Kalenders zu verfallen. Und gerne machen wir die Worte des Verfassers zu den unsrigen:

»Der ‚allgemeine Neukalender' ist nach einem Reformplan gestaltet worden, welcher . . . den neuzeitlichen Verhältnissen und Bedürfnissen unter Berücksichtigung der wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und religiösen Interessen weitgehendst Rechnung trägt. . . . Vor allem vermeidet er alle willkürlichen Änderungen und jede radikale Umwälzung des Bestehenden sowie jede problematische und komplizierte Neuerung und auch jede Benachteiligung einzelner Gesellschaftskreise. Bei nur geringen Änderungen des bisherigen Kalenders, die sich auf eine selbstverständliche und vorteilhafte Verbesserung der vorhandenen wirklichen Mängel beschränken, vereinigt er mit dem guten Alten das gute Neue, bringt die notwendige und zweckmäßige Ergänzung der früheren Kalenderreformen. . . . Derselbe ist geeignet, die divergierenden Meinungen kompromißmäßig zu überbrücken, und kann von der großen Allgemeinheit ohne Bedenken angenommen werden. Endlich kann derselbe jederzeit ohne weiteres und ohne ein bestimmtes Jahr abwarten zu müssen, eingeführt werden. . . .«

In einzelnen Hauptstücken behandelt der Verfasser dann noch die Geschichte des Kalenders[3], den Mondjahr- und Sonnenjahr-

[2] Die Circumcisio Domini am 1., Epiphania am 2. Sonntag, Praesentatio am 40. Tag nach Weihnachten, Stephanus am 1., Innocentes am 6. Januar.

[3] S. 22 wird die wahre Mittagszeit definiert als der Zeitpunkt, in welchem die

kalender, den Julianischen und den Gregorianischen Kalender und die zyklische Osterrechnung (mit Schema) im »Altkalender«. Im Neukalender gestaltet sich die Osterrechnung höchst einfach.

Jedem, der sich für den Kalender und seine Reform interessiert, sei dieses Büchlein zur ernsten Lesung und Erwägung wärmstens empfohlen.

Johannes Stein S. J.

---

Sonne im Zenit oder senkrecht über einem Orte steht. Ein lapsus calami! Gemeint ist natürlich der Zeitpunkt, in welchem die Sonne kulminiert oder ihre größte Höhe über dem Horizont erreicht.

# Besprechungen

## Religion im Leben

Christus und der Mann. Darstellung der Kirche in den katholischen Männern. Von J. Kuckhoff. 8° (200 S.) Dülmen i. W. 1937, Laumann. Kart. M 2.40.

Diese Schrift möchte dem katholischen Mann neuen, lebendigen Glaubenseifer geben. In gerader, eindeutiger Sprache weist sie auf die Kernpunkte des Christentums, hebt das Wahre und Wesentliche heraus und brandmarkt unerschrocken jede Verharmlosung und Verkleinerung. Als Ausgangspunkt dient das Geheimnis der Gotteskindschaft. Kuckhoff enthüllt es in engstem Zusammenhang mit der Christkönig-Idee, die er plastisch aus dem »Heliand« und dem Gedankengut glaubensstarker Vergangenheit entwickelt. Somit kann er sofort dem Leser die ganze Größe und Würde des christkatholischen Mannes vor Augen stellen. Aus dieser Haltung führt er an die vielen Fragen heran, die Religion und Alltag uns aufgeben. Da geht es um die Stellung des Christentums in Welt- und Zeitgeschichte, um ein recht verstandenes Diesseits und Jenseits, um Lohnfrömmigkeit und ernsten heiligen Dienst, um Verkehr mit der Umwelt und Mitarbeit in Volk und Staat. Für die Lösung dieser Aufgaben ist durch das erste Kapitel bereits die rechte Einstellung gegeben. Es dürfen jetzt auch feste Forderungen herangebracht werden. Kuckhoff betont mit Recht, daß dem Mann das Christentum nicht angenehm und bequem gemacht zu werden braucht, wenn er es mit ganzer Glut fassen soll. So scheut er sich nicht, Fehler offen zu nennen. Auch der Priester mag manches ernste Wort für sich darin lesen. Er soll den Laien aufmerksam hören und mag sich in manche der schönen Auffassungen (wie Seelsorge als Vaterschaft) vertiefen, damit er seine Gemeinde versteht. H. Meisner S. J.

Werden des christlichen Arztes. Persönlichkeit und Gestaltung. Von Carla Zawisch. 8° (167 S.) Einsiedeln 1937, Benziger & Co. Kart. M 1.80.

Der Leser dieses Buches wird staunen, daß eine Ärztin, die zugleich an der Universität lehrt, es unternimmt, jungen Medizinern ein solches Idealbild des Arztes zu zeichnen. Es wird hier nichts anderes verlangt, als Christus täglich näherzukommen. Mancher wird zunächst denken, das sei ein unmögliches Verlangen; er wird sich aber, wenn er das Buch liest, davon überzeugen, daß die Verfasserin, mag ihre religiöse Veranlagung auch ungewöhnlich stark sein, mit beiden Füßen in der Wirklichkeit steht. Zuerst muß der Arzt seine Berufung als persönlichen Weg zum letzten Ziel: der größeren Ehre Gottes, auffassen, sonst geht ein Bruch durch seine Persönlichkeit. Vorbild dieser Gestaltung ist Christus, das Beispiel jedes Berufes. Christus wirkt an den Menschen das große Wunder der Liebe, er stellt seine ganze Menschlichkeit, oft bis zur Erschöpfung, in den Dienst der Kranken. Ganze Massen behandelt er und übt doch niemals Massenbehandlung. Er heilt nicht Krankheiten, sondern kranke Menschen. Sein Wirken ist nicht Eigennutz oder bloß Humanität, sondern zuerst Verherrlichung Gottes.

B. Hapig S. J.

Geheimnis der Freude. Von Oda Schneider. 8° (166 S.) Innsbruck 1937, Tyrolia. M 3.–

Beim Lesen des Buches wird man still und ehrfürchtig, wie wenn man ein wirkliches Geheimnis kennen lernt. Eine feinsinnige Frau führt uns in das innerste frohe Geheimnis des Christseins ein, wo Liebe und Leid in der Gnade zur Freude werden. Es ist fast wie eine Theologie der Freude. Das Buch spricht von dem Urgrund aller Freude, es behandelt Ursache

unserer Freude, Dienst an der Freude, Entfaltung der Freude und Vollendung der Freude. In diesen Abschnitten werden wir in edler Sprache mit reichen Beziehungen der Freude vertraut gemacht. Es ist nicht so sehr Poesie, die fesselt, als vielmehr die herbe Schönheit einer reifen Christenseele. Man könnte dem Buch auch den Titel geben: Geheimnis Unserer Lieben Frau. Das Buch ist erstlich für Mütter geschrieben. Mütter fühlen sich wohl besonders verstanden. Aber jeder andere findet auch das Geheimnis der Freude seines Lebens. Der Exeget und der Dogmatiker stutzt zuweilen ob der Kühnheit einzelner Gedanken, er wird dem Büchlein aber nicht gram. Nur der oft wiederholten Übersetzung des Engelsgrußes mit »Freu dich« möchte man lieber nicht so oft begegnen. Das griechische »chaire« hat wohl ähnlich wie in vielen andern Sprachen den ursprünglichen Wortsinn abgeschwächt und ist nur noch Grußform. O. Pies S. J.

Gott, Mensch, Technik, Wissenschaft. Von Dr. ing. E. H. M. Beekman. Hrsg. von Dr. A. Hackelsberger u. P. Felix Hardt. 4° (515 S.) Paderborn 1937, F. Schöningh. M 7.20, geb. M 8.80.

Der Verfasser, Geologe von Ruf, behandelt in katholischer Sicht nach durchweg besten Quellen wichtige Fragen: Technik, Industrie, Kapital, Boden, Entwicklung, Kommunismus, Nationalismus. Geld- und Industriekapitäne, Nationalökonomen und Naturforscher kommen ebenso eindrucksvoll zu Wort wie Kulturkreislehrer, Philosophen des Hellenismus und der Gegenwart. Die Sprache ist aufrüttelnd, das Ergebnis ernste Selbstbesinnung.

Daß der Verfasser als Berg- und Hüttendiplomingenieur der Entwicklung der Technik mit ihren Vorzügen und Schattenseiten gerechter wird als der Abstammungslehre, ist verzeihlich. Wer wie Referent sich vierzig Jahre mit den Fragen der Vererbung und Abstammung befaßt hat, ist betroffen über den leider noch einseitig-polemischen Ton. Ist denn nicht die Entfaltung der Organismenwelt und ihre Einordnung in die Geschichte der leblosen Erde ein hohes Loblied auf die Weisheit und Macht des Schöpfers, auf die staunenswerte Potenz-Akt-Struktur erschaffener Urorganismen? Bedauerlich sind neben unvermeidlichen kleinen grobe Unrichtigkeiten: »nicht ein einziges Mal« sei Entstehung neuer erblicher Merkmale (S. 253) oder neuer systematischer Arten (S. 254) festgestellt; Pithecanthropus sei »nach dem einstimmigen Zeugnis der Forscher« ein Affe (S. 346)! Und dabei liegt er innerhalb der Variationsbreite des Sinanthropus, der 24 bislang bekannten Frühmenschen von Peking, die Adam näherstanden als wir. Gewandelt und differenziert hat sich die Erscheinungsform, nicht gewandelt die vernunftbegabte Wesensform. F. Rüschkamp S. J.

## Christliche Gestalten

Der deutsche Ritterstand. Sinn und Gestalt. Von Ludwig A. Winterswyl. 8° (100 S.) Potsdam 1937, Athenaion. Geb. M 3.–

Winterswyl will mit dieser Arbeit einen Blick in die Zeit deutscher kultureller Hochblüte öffnen. Entstehung, Leistung, Ideal und Lebensweise des Ritterstandes werden uns in ruhiger, sachlich klarer Weise vorgelegt. Die Verbindung der ritterlichen Haltung mit dem Christentum, die im deutschen Ritterorden ihren stärksten Ausdruck fand, gibt dem Verfasser die Möglichkeit, uns den christlichen und nationalen Menschen an geschichtlicher Wirklichkeit aufzuzeigen. H. Meisner S. J.

Die hl. Gertrud die Große von Helfta. Von Ansgar Volmer O. F. M. 8° (189 S.) Kevelaer 1937, Butzon & Bercker. M 3.20, geb. M 3.80.

Bisher hat man die Heiligen des deutschen Mittelalters fast nur mit kirchlichen Augen gesehen. Sie erschienen als die großen Heiligen der Kirche, nicht so sehr als Vertreter ihres Volkes. In unsern Tagen geht der Blick für dieses Andere auf, und man sieht die volle Größe des Heiligen darin, daß er beide Verwurzelungen zu einem harmonischen Ganzen vereinigt hat. Das Büchlein läßt in dieser Hinsicht manches missen. Man möchte etwas mehr hören von Gertruds Stellung und Verwurzelung in ihrer Zeit und vor allem in der deutschen Mystik. Bei der schwierigen Quellenlage allerdings keine leichte Sache. Der Verfasser ist zu sehr im Material des »Legatus divinus« hängen geblieben. Das Büchlein ist deshalb über ein bloßes Nacherzählen des innern mystischen Geschehens nicht hinausgekommen. Für den besinnlichen Menschen allerdings eine ergreifende Lesung. F. Strobel S. J.

P. Lippert zum Gedächtnis. Von Dr. Alois Wurm. 8° (200 S.) Regensburg 1937, Habbel. Kart. M 3.–, geb. M 4.–

Den vielen Freunden des am 18. Dezember 1936 heimgegangenen P. Lippert werden diese Gedenkblätter sicher willkommen sein. Dr. Wurm, der dem Verstorbenen seit Beginn seiner Münchener Tätigkeit wie kein anderer nahestand, hat sie liebevoll gesammelt und gesichtet. Das Letzte, was P. Lippert besonders in der Einzelführung zu geben hatte, wird wohl nie gesagt und in der Öffentlichkeit ausgebreitet werden können. Aber was hier geboten wird, läßt etwas ahnen von dem Reichtum und der Spannweite dieser Priesterpersönlichkeit und dem Charisma einer Einfühlungsmöglichkeit, die intuitiv und sicher schaute, wo und wie weit bei einem Menschen in seiner Begrenztheit Licht und Kraft für seinen Weg zu Gott lag. So war es P. Lippert gegeben, in allen Gott zu sehen und – wenn das Wort erlaubt ist – »zu entbinden«. Wie er dabei selber – wie Dr. Wurm fein ausführt – immer mehr »über die Menschen seinen Weg zu Gott nahm«, wird in der Vielfalt unmittelbarer Zeugnisse immer wieder sichtbar.

Th. Hoffmann S. J.

Das große Ja. Leben und Sterben eines kleinen Helden. Von Helene Haluschka. 8° (76 S.) Graz 1937, Styria. Kart. M 1.50.

Leben und Sterben eines zwölfjährigen Jungen, des kleinen Toni Gallenstein, wird uns hier durch eine bekannte Schriftstellerin aufgezeichnet. Gott liebt das Kleine, Unscheinbare, das sich seiner Gnade leichter öffnet. Darum ist auch ein Kind oft aufgeschlossener für die große Frage von Leid und Verzicht, und bedingungsloser gelingt ihm das Ja als dem Erwachsenen, in dem mancher Gnadenbronnen verschüttet ist. Wir möchten in der Lebensbeschreibung eines kleinen Jungen weniger den Preis »des Helden« finden als das Lob Gottes, des Urhebers und Schöpfers der ewigen Seele. Auch die ansprechendste Lebensbeschreibung eines Kindes, das kaum ins Leben getreten ist, wirkt leicht etwas aufdringlich und übertrieben. Helene Haluschka hat sich bewußt von diesem Fehler fernzuhalten gesucht; dennoch ist es ihr, in der Freude über diese kleine Menschenblume in Gottes Gnadensonne, nicht immer ganz gelungen.

W. Straßer S. J.

Les Ursulines. Von Marguerite Aron. (Collection «Les grands Ordres Monastiques et Instituts Religieux«.) 3. Aufl. 8° (260 S.) Paris 1937, Graffet. Fr. 18.–

Die Ursulinen zu Luzern. Geschichte, Leben und Werk des ersten Konvents 1659–1798. Von Hermann Albisser. 8° (336 S. u. 22 Tafeln) Stans 1937, P. v. Matt.

Eine liebenswürdige, geistvolle und feinfühlige Interpretation des Werkes St. Angelas von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ein fesselnder, reich dokumentierter Essai über die »Compagnia«, der als erster die »Vocation enseignante« eignet. Die mit Wärme und Verständigkeit erfaßte Persönlichkeit Angelas erscheint überall lebensvoll und formgebend gegenwärtig im Gang der Gesellschaft durch vier Jahrhunderte hindurch. Ihr Geist schafft in der Strenge einer weltabgewandten Pädagogik, wie sie in den Frauenklöstern des 17. Jahrhunderts herrschte, eine Revolution vom Herzen aus, die mit einer mütterlichen Geistesweite es wagt, die Zöglinge für das Leben in der Welt heranzubilden. Der Ehrfurcht vor der Wahrheit, der Wahrung des Wesentlichen und bewußten Pflege des Echten entspringt eine große Adaptionsmöglichkeit und -fähigkeit, die in Heimat und Mission (seit 1639) demütig und weitschauend der Katholizität dient (S. 182–218). Die Beziehung der Contemplatio zum Apostolat (Gebet St. Angelas S. 185–202) wie überhaupt zur Actio der Ursuline ist beständig spürbar und birgt die zeitenüberdauernde Lebenskraft des Ordens, die sprühende Lebendigkeit, die köstliche, meist glücklich gewählte Belege illustrieren. Der als Unio Romana 1903 (S. 219–249) geschaffene zentralistische Zusammenschluß begegnet dem Jahrhunderte währenden Vereinigungsstreben im Orden. Andere Lösungen sind der französischen Autorin unbekannt geblieben, so der »Verband selbständiger deutscher Ursulinenklöster« (1907), unbekannt auch dessen Veröffentlichungen (seit 1926), die vorliegender Arbeit manche gedankliche Ergänzungen bieten (u. a. Anteil der Augustinusregel an der Formung ursulinischen Lebens).

Auf die Frage nach der Ähnlichkeit der

flott gezeichneten, überraschend farbigen Porträtskizze (S. VIII) lautet die spontane Antwort: c'est bien elle! Dieser geschickt vermittelten Gesamtschau der Ursulinen fügt sich die sorgfältig gearbeitete, auf bestem Material fußende Monographie des Ursulinenkonvents von Luzern ein (1659 bis 1798). Eine überzeugende, ruhige Untersuchung, die Schritt vor Schritt umsichtig und sicher das Leben und Wirken des in der ganzen Schweiz hoch geachteten Lehrinstituts aus dem Dunkel hebt: Restauration, Aufklärung und Revolution bestimmen das Schicksal des Hauses, dessen schulische Einsichten, Praktiken und Leistungen eine anziehende und eingehende Darstellung finden. Die auch für die schweizerische Landesgeschichte wertvolle Studie muß deshalb als bedeutsamer Beitrag zur Geschichte der Mädchenerziehung gelten.

M. Ignatia Kayser O. S. U.

## Philosophische Kritik

Nietzsche, der »Atheist« und »Antichrist«. Von D. Dr. Georg Siegmund. 8° (103 S.) Paderborn 1937, Bonifacius-Druckerei. Kart M 1.60.

Die noch immer sich mehrenden Schriften über das Religiöse bei Nietzsche zeigen deutlich, daß die Frage seiner »Gottlosigkeit« noch ebenso brennend wie ungelöst ist. Gegenüber manchen rein äußerlichen Abweisungen der agitatorischen antireligiösen und antichristlichen Polemik Nietzsches, die von katholischer Seite erschienen, hat das Büchlein Siegmunds das unbestreitbare Verdienst, auf die Ebene der Psychologie durchzustoßen, von welcher her Nietzsche seine schärfsten Pfeile gezielt, und auf der ihm Siegmund seinen Selbstwiderspruch nachweist. Psychologie, genauer Individualpsychologie, ist die Methode, mit der die Macht-Lehre aus der femininen Umgebung der Jugend Nietzsches gedeutet wird, mit der sein Atheismus aus Ressentiment und sein Antichristentum aus einem hochmütigen Neinsagen zur überwältigenden Persönlichkeit Christi abgeleitet wird. Auf dieser Ebene leistete Siegmund ohne Zweifel das Beste, was bisher von katholischer Seite über Nietzsche geschrieben wurde: Festigkeit der Stellung verbindet sich mit einem zarten analytischen Einfühlungsvermögen.

Aber wenn Siegmund recht hat: Nietzsches »Sicht des Christentums ist propagandistisch vereinfacht« (S. 87), – so gilt ein Ähnliches doch auch von jeder Polemik gegen dieses vereinfachte Bild. Nietzsche nennt einmal seinen Atheismus »die populäre Position«, die heute »einzig an mir begriffen werden kann« (Briefe 4, 173). Wäre also nicht das eigentliche religiöse Problem erst *hinter* dieser populären Position verborgen? Siegmund hat recht: die Menschen konnten »von jeher vor dem Unpersönlichen des Schicksals nur Grauen, nicht Liebe empfinden« (59). Aber ist Nietzsche nicht aufrichtig gewesen, als er sein feierliches »Denn ich liebe dich, o Ewigkeit!« sprach? Siegmund hat ebenso recht, wenn er schreibt: «Über Nietzsches Leben muß somit ein Wort gestellt werden: Mysterium iniquitatis – Geheimnis menschlicher Bosheit« (65). Aber müßte man nicht vielleicht den Ton gerade hier auf *mysterium* legen und dadurch weniger unmittelbar über den »Hochmut« (56) Nietzsches richten? Dies würde vielleicht noch einleuchtender, wenn man auf alle jene positiv-religiösen Werte achtete, die sich in Nietzsche so überreich finden (etwa um die Mittelpunkte »Jenseits von Gut und Böse«, »Dionysos«, »Vornehmheit«, »Über-Held«, »Geopferte Existenz« gruppiert). Das alles deutet darauf, daß Nietzsche in einer religiösen Situation steht, die eben wirklich Geheimnis ist, und die ihn jedem Versuch, ihn zur *einen* oder zur *andern* Partei zu zählen, restlos entrückt.

H. v. Balthasar S. J.

Anti-Klages oder von der Würde des Menschen. Von Max Bense. 8° (46 S.) Berlin 1937, Widerstandsverlag. Kart. M 1.25.

Beste Fechtkunst, inhaltlich wie sprachlich. Die ästhetische Lebensverherrlichung Klages', an deren Rand doch der von ihm ausgeklammerte Geist gespensterhaft droht, wird von Kierkegaard und Heidegger aus schonungslos entlarvt. Klages weiß nicht, »daß es eine größte Leidenschaft des Lebendigen gibt, die in der Paradoxie von Geist und Leben besteht«. Der Widerspruch des Geistes zum Leben »ist keine Sünde wider das Leben, sondern die Größe des Lebens, die metaphysische Intimität, die metaphysische Würde des Menschen« (14). Aber Fechtkunst hat nicht die Aufgabe, dem Gegner Vorteile zu bieten: die positiven Seiten von Klages' kosmogonischem Eros müssen notwendig im Schatten bleiben, und viel-

leicht ist auch die Blickrichtung von Heidegger her nicht geeignet, dieses Positive überhaupt sichtbar werden zu lassen.

H. v. Balthasar S. J.

Die Psychologie und die Wandlungen im deutschen Idealismus. Von Erich Jaensch. 8° (V u. 24 S.) Jena 1937, Fischer. M 1.50.

Das Heftchen enthält einen Vortrag, den Jaensch anläßlich des 15. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Psychologie im Juli 1937 in Jena hielt. In seiner frischen Art spricht der Redner von den Wandlungen, die sich in der geistigen Haltung psychologischer Forschung vollzogen haben. Sie war einmal dem Bann positivistischen und rationalistischen Denkens verfallen, dem Kult des Unorganischen, dem Atomismus und Mechanismus verhaftet, oder sie suchte ungenügende Überkompensierung in wirklichkeitsfernem Neuidealismus. Anregungen der Romantik aufnehmend, hat sie sich zu neuem Sinn für das Lebendig-Eine, Organisch-Ganzheitliche des menschlichen Seins gefunden. Sie wurde dabei der zentralen Stellung des gesamten menschlichen Seins, auch seiner individuellen Artung, für den Ausbau von Kultur und Weltbild bewußter, aber ohne daß gesunder »Perspektivismus« zum denkträgen »Relativismus« werden mußte. Abschließend fordert der Redner Gesundhaltung des Seelenlebens und der Seelenkultur, Harmonie zwischen seelischer Struktur und ihrer Sonderkultur, jugendlich-organisches Denken und religiöse Haltung.

A. Willwoll S. J.

## Neuausgaben

Das geistliche Leben. Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts. Von Heinrich Seuse Denifle O. P. Hrsg. und eingeleitet von P. Albert Auer O. S. B. Salzburg 1936, Pustet. Geb. M 5.80.

Endlich ist P. Denifles »Geistliches Leben« wieder in seiner ursprünglichen wertvollen Gestalt erschienen, mit den am Rande beigefügten Quellenangaben, wodurch die mit einzigartiger Kenntnis zusammengestellten Texte erst rechtes Leben gewinnen. »Der gewaltige Meister bricht Stein um Stein und wälzt Block auf Block herbei – Gedankenblöcke, keinen Triebsand, schichtet er, nicht um ein Museum zu bauen, sondern ein Wohnhaus Gottes in der Menschenseele.« Treffend charakterisiert P. Albert Auer O. S. B. damit das Werk, das er ganz im Geiste des Verfassers, glücklicherweise auch mit dessen Vorwort, neu herausgegeben hat. Für die wohl bald notwendige Neuauflage sei der Wunsch ausgesprochen, daß auch die Einleitung zu der Ausgabe von 1879 wieder abgedruckt wird, weil dort die aszetische Richtung der großen Dominikaner des 14. Jahrhunderts dargestellt ist. So heißt es dort S. VIII: »Jeder wird sich in diesem Buche leicht überzeugen, daß die deutschen Mystiker unter dem gewöhnlichen Wege keineswegs, wie es nicht selten behauptet wird, den mystischen Weg verstanden hätten, der etwas Außerordentliches ist, was nur Gott geben kann.« Wie in den ersten Auflagen spricht jetzt wieder bald Tauler, bald Meister Eckhart, bald Seuse zu dem Leser, oder ein anderer deutscher Mystiker, wodurch die zusammengewebten Texte besonders reizvoll wirken. Die meisten Stellen hat wohl Tauler geliefert. Darum würde es sicher begrüßt werden, wenn eine Neuauflage die Darlegungen Denifles über die ganze Richtung Taulers aufnähme, wie es Referent in seiner Neuausgabe von Henrici Susonis »Horologium Sapientiae« (Turin 1929, Marietti) getan hat. Mit »magistraler Gelehrsamkeit« führt Denifle aus: »Tauler spricht vor allem den Grundsatz aus: Wir sind nicht alle zur Beschauung berufen. Wir dürfen wohl bitten, daß Gott uns eine wahre Verleugnung unserer selbst schenke und von jeder Kreatur, und daß wir uns ganz zu ihm wenden. Das ist eine nüchterne Lehre, die nicht einmal alle späteren Lehrer der Mystik in diesem Maße gehabt haben.« Geist der deutschen Mystiker ist es, wenn P. Albert Auer in seiner Einleitung betont: »Liturgie und Gemeinschaft werden zur hohlen Form, tritt nicht das Streben nach intensivem persönlichem Leben aus der Gnade helfend und unterbauend dazu.«

K. Richstaetter S. J.

Dokumente zu Hegels Entwicklung. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. 8° (476 S.) Stuttgart 1936, Fromman. Brosch. M 10.–, geb. M 12.–

Das Werk umfaßt Dokumente, die den Werdegang Hegels beleuchten. Chronologisch geordnet, beginnen sie beim Leben am Stuttgarter Gymnasium und gehen bis zur Jenaer Lehrzeit. Einige dieser Dokumente waren schon veröffentlicht oder von

ersten Biographen Hegels benützt worden, zumal von Rosenkranz; andere waren noch unveröffentlicht. Die ersten wurden verbessert und gelegentlich von Ungenauigkeiten gereinigt. Nicht zuletzt sind es die Anmerkungen J. Hoffmeisters, die dem Werk Interesse verleihen und den Leser instandsetzen, die Bildungswelten zu verfolgen, die Hegels Werdegang bestimmten.

G. Fessard S. J.

Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke. Hrsg. von Arthur Hübscher. 1. Bd.: Schriften zur Erkenntnislehre. Leipzig 1937, F. A. Brockhaus. M 6.70.

Die neue Ausgabe Hübschers leistet überaus reich alles, was man von einer kritischen Ausgabe erwartet. Sie erneuert den Weg Frauenstädts gegenüber Grisebach und ergänzt ihn durch sorgfältigen Rückgang auf die Manuskripte. Das Lebensbild, das Hübscher vorausschickt, zeichnet sich nicht nur durch seinen Tatsachenreichtum aus, sondern durch einen knappen, fast knorrigen Stil, wie er zum Bilde Schopenhauers nicht wenig paßt. Zwei Züge treten heraus, die Schopenhauer gut beleuchten. Das eine sind seine Anmerkungen zu Schleiermachers Ineinander von Philosophie und Religion. Schopenhauer bemerkt dazu: »Keiner, der religiös ist, gelangt zur Philosophie, er braucht sie nicht. Keiner, der wirklich philosophiert, ist religiös: er geht ohne Gängelband, gefährlich, aber frei« (57). Dieses »Gefährlich, aber frei« ist es dann, was Friedrich Hebbel im Mai 1857 zu ihm führt, der im letzten Ton seiner Kunst der grimmigen Entzauberung, wie Schopenhauer sie liebt, merkwürdig verwandt ist (119). Und doch verrät sich in der Art, wie Richard Wagner über Schopenhauer zum »Tristan« und »Parsifal« kam, während Nietzsche Schopenhauer abwerfen mußte, um zum »Heroischen Atheismus« zu gelangen, das Tiefere, was bei Schopenhauer wie bei Hebbel hinter ihrer »freien Grimmigkeit« liegt. Es spricht in einem Gedicht auf die »Sixtinische Madonna« von 1815:

»Sie trägt zur Welt ihn: und er schaut entsetzt
in ihrer Gräu'l chaotische Verwirrung.
– – – – – – – – – –
Entsetzt: doch strahlet Ruh und Zuversicht
und Siegesglanz sein Aug', verkündigend
schon der Erlösung ewige Gewißheit.« (71)

E. Przywara S. J.

## Kalendarisches

Das Geburts- und Todesjahr Christi. Eine wissenschaftliche Prüfung der überlieferten Unterlagen, insbesondere der Berichte über den Stern von Bethlehem und die Sonnenfinsternis am Todestage Jesu. Von Prof. Dr. Rich. Hennig. 12° (62 S.) Essen (Ruhr) 1936, Heinz Fürstenau. Kart M 1.75.

Die vorliegende Arbeit will nur eine Überprüfung der überlieferten Unterlagen für eine nähere Bestimmung der Chronologie des Lebens Jesu sein und bietet dementsprechend keine völlig neuen Gedankengänge. In der Erzählung vom geheimnisvollen Stern der Weisen im Matthäusevangelium sieht der Verfasser die einzige Angabe, die es etwa möglich macht, das Jahr der Geburt Christi genauer festzustellen, da nach ihm dieser Stern nur die außergewöhnliche Konjunktion von Jupiter und Saturn im Sternbild der Fische sein kann, die nach astronomischer Berechnung im Jahre 7 v. Chr. sich dreimal wiederholt hat. Aber der biblische Bericht, in dem von einem Stern die Rede ist, der vor den Weisen herzog und über dem Ort, wo das Kind war, stillstand, läßt sich schwerlich mit dieser Auffassung vereinigen, wenn auch das Jahr 7 oder 8 v. Chr. sehr wahrscheinlich als Geburtsjahr Jesu in Betracht kommt. Mit Unrecht glaubt der Verfasser den Bericht des Lukas über die Schätzung des Quirinius zur Zeit der Geburt Christi als geschichtlich unhaltbar abtun zu müssen; denn eine frühere Statthalterschaft des Quirinius in Syrien und eine damals stattgefundene Schätzung erscheint im Lichte der neuern archäologischen Funde (Inschrift mit dem Namen des Sulp. Quirinius aus Antiochien in Pisidien: Angaben ägyptischer Papyri über eine regelmäßig alle 14 Jahre wiederkehrende Schätzung in einigen Provinzen) nicht nur möglich, sondern sogar wahrscheinlich, wie neuestens noch U. Holzmeister S. J. in seiner »Chronologia Vitae Christi« (Rom 1933) zusammenfassend gezeigt hat. Als Todestag Christi nimmt Hennig aus guten Gründen den 3. April 33 an. Freilich läßt es sich auch hier schwerlich mit der geschichtlichen Glaubwürdigkeit der Evangelien vereinen, wenn er in der von den Synoptikern berichteten Sonnenfinsternis eine Verwechslung mit der für den 3. April abends berechneten Mondfinsternis sehen will.

B. Brinkmann S. J.

## Kalender

1. Athenaion-Kalender »Kultur und Natur« 1938. Potsdam, Akademische Verlagsgesellschaft. M 1.95.
2. Meyers Historisch-Geographischer Kalender 1938. 41. Jahrg. Leipzig, Bibliographisches Institut A. G. M 4.80.
3. Atlantis-Kalender 1938. Atlantis-Verlag. M 1.80.
4. Kalender des Rassenpolitischen Amtes der NSDAP. 1938. Rassenpolitisches Amt der NSDAP., Berlin.
5. Alpenjahrweiser 1938. Reichenau, Rudolf Schneider Verlag. M 2.20.
6. Spemanns Kunst-Kalender 1938. Stuttgart, W. Spemann. M 2.40.
7. Spemanns Musik-Kalender 1938. Stuttgart, W. Spemann. M 2.40.
8. Spemanns Literatur-Kalender 1938. Stuttgart, W. Spemann. M 2.40.
9. Spemanns Bühne- und Film-Kalender 1938. Stuttgart, W. Spemann. M 2.40.
10. Pipers Kunst-Kalender 1938. München, Piper. M 1.90.
11. Wiechmann-Kalender Deutscher Künstler. München, H. A. Wiechmann. M 2.60.
12. Ackermanns Kalender klassischer Kunst 1938. München, F. A. Ackermanns Kunstverlag. M 2.50.
13. Kunst und Leben 1938. 30. Jahrg. Berlin-Zehlendorf, Fritz Heyder. M 2.80.
14. Werke der Meister zum Jahre des Herrn 1938. 10 Vierfarbendrucktafeln und 15 Tafeln in Kupfertiefdruck nach hervorragenden Gemälden, Bildwerken und Handzeichnungen vorwiegend deutscher Meister des 11.–20. Jahrh. Ausgewählt und erklärt von Dr. Heinrich Getzeny. Stuttgart, Emil Fink. M 2.50.

Aus der Fülle der Kalender für 1938, wie sie sich dem deutschen Haus anbieten, sollen hier nur einige der bedeutsameren hervorgehoben und kurz gekennzeichnet werden. Allen ist gemeinsam, die Tage nicht nur zu zählen, sondern jedem von ihnen einen besondern Gehalt zu geben. Geschah das früher mehr aus der Totalität des eigentlich Christlichen, so zeigt sich auch hier fortschreitende Säkularisation. Der weitaus größere Teil der uns vorliegenden Kalender vermeidet jede Annäherung an christliches Ideengut.

Typische Beispiele für eine beliebte Form von Kalendern sind 1–3 der oben angeführten. Meyer verbindet mit der Erwähnung wichtiger historischer Ereignisse des betreffenden Tages eine reiche Buntheit interessanter Bilder aus aller Welt. Der Athenaion-Kalender geht mehr auf allgemeine Belehrung aus, und zwar durch das Wort, dem das Bild sich unterordnet, während der Atlantis-Kalender, dem anerkannten Brauch seines Verlages folgend, durch das sorgfältig ausgewählte, scharf geprägte Bild wirkt.

Eine zweite Gruppe (4–9) faßt die Aufgabe von einem enger bestimmten Gesichtspunkt her an. Der eindrucksvoll bebilderte Kalender des Rassenpolitischen Amtes der NSDAP. will in jedes Haus die Verantwortung tragen für die Sorge und Pflege »blutbedingten und dem Boden verbundenen Volkstums«. Der Alpenjahrweiser erschließt die Größe der gewaltigen Natur unserer heimatlichen Bergwelt. Spemanns künstlerische Kalender umspannen in einer reichen Fülle bes. von heutigen Gestalten je die Gebiete deutscher Literatur, Bildender Kunst, Musik, Bühne und Film.

Eine dritte Gruppe (10–14) dient unmittelbar persönlicher Gestaltung des Heimes. Pipers Kunstkalender tut dies mit ausgewählten Bildern aus den verschiedenen Bereichen der Kunst. Wiechmann ist vorwiegend von dem Ideal halb romantisch halb moderner Sachlichkeit, der »Ackermann« mehr vom Geist biedermeierischer Bürgerlichkeit getragen. Der Kalender »Kunst und Leben« – wohl einer der am besten durchgeformten – zeichnet sich aus durch eine wohlgelungene Verbindung von »Gedichtetem in Wort und Griffelwerk«. Der im christlichen Haus mit Recht geschätzte Kalender »Werke der Meister« stellt sich wieder wie früher ausdrücklich in den Dienst der Verlebendigung des Kirchenjahres, das er im Anschluß an echte, z. T. noch unbekannte, vorwiegend deutsche Meisterwerke miterleben läßt.

Th. Hoffmann S. J.

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

*(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)*

Alexejew, N., u. andere, Totaler Staat und christliche Freiheit. gr. 8° (178 S.) Genf 1937, Forschungsabteilung des Ökumen. Rates für Prakt. Christentum.

— Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien. gr. 8° (400 S.) Genf 1937, Forschungsabteilung des Ökumen. Rates für Prakt. Christentum.

Ambolt, N., Karawanen. Im Auftrag Sven Hedins durch Innerasien. gr. 8° (192 S. u. 36 Tafeln) Leipzig 1937, F. A. Brockhaus. 7.30 M.; geb. 8 M.

Arnold, A., Der Ursprung des christlichen Abendmahls im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschung. gr. 8° (212 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. 6.50 M.

Athanasius, Die Menschwerdung Gottes. (Ausgewählt u. übertragen von L. A. Winterswyl.) kl. 8° (96 S.) Leipzig 1937, J. Hegner. Kart. 2.20 M.

Augsten, L., Der Einzelne, die Familie, das Volk und die Ordnungen der Kirche. kl. 8° (78 S.) Dülmen i. W. 1937, Laumann. Kart. 1 M.

Bachmann, L., Meister, Bürger und Rebell. Das Lebensbild Tilmann Riemenschneiders. 8° (405 S.) Paderborn 1937, F. Schöningh. Geb. 5.80 M.

Bangha, A., S. J., Welt und Überwelt. Das ewige Reich im Kampf der Zeit. 8° (208 S.) Innsbruck 1937, Fel. Rauch. Kart. 3 M. (5 S.)

Baur, B., O. S. B., Werde Licht! Liturgische Betrachtungen an den Sonn- und Wochentagen des Kirchenjahres. I. Teil: Advents- und Weihnachtszeit. 12° (XX u. 400 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. 2.20 M.; geb. 3.40 M.

Beeking, J., Glaubensfreude. Von Quellen christlicher Freude. kl. 8° (120 S.) Innsbruck 1937, F. Rauch. Kart. 1.80 M. (3 S.)

Beumelburg, W., Reich und Rom. Aus dem Zeitalter der Reformation. 8° (436 S.) Oldenburg 1937, G. Stalling. Geb. 7.60 M.

— Kaiser und Herzog. Kampf zweier Geschlechter um Deutschland. 8° (556 S.) Oldenburg 1937, G. Stalling. Geb. 8.50 M.

Braun, J., S. J., Liturgia Romana. Eine Darstellung des römischen Ritus in lexikalischer Gestalt. kl. 8° (246 S. u. 8 Tafeln) Hannover 1937, J. Giesel. Geb. 4 M.

Buchwald, R., Der junge Schiller. 8° (368 S. u. 5 Tafeln) Leipzig 1937, Insel-Verlag. Geb. 7 M.

Buß, B. W., De-Fu. Chinesisches — Allzuchinesisches. 8° (390 S. u. 13 Abb.) Essen 1937, Assindia-Verlag. Geb. 6.80 M.

Ceriani, G., L'ideologia Rosminiana nei rapporti con la gnoseologia Agostiniano-Tomistica. gr. 8° (396 S.) Mailand 1938, Vita e Pensiero. 25 L.

Cooper, D., Haig (General). Ein Mann und eine Epoche. (Aus dem Englischen von F. v. Bothmer.) 8° (483 S., 20 Bilder u. 6 Karten) Berlin 1937, Vorhut-Verlag. Kart. 8.50 M.

Dillersberger, J., Markus. Das Evangelium des heiligen Markus in theologisch und heilsgeschichtlich vertiefter Schau. 2. Bd. Am Meere. kl. 8° (190 S.) Salzburg 1937, O. Müller. Geb. 3.40 M.

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

Engert, J., Wege zu Gott. 8° (96 S.) Paderborn 1937, F. Schöningh. 1.70 M.; geb. 2.50 M.

Erkelenz, C., Vierzehn Nothelfer. Von Dichtern dargestellt. gr. 8° (326 S. mit 14 Bildern) Freiburg i. Br. 1937, Herder. 4.40 M.; geb. 5.60 M.

Eschenbach, W. v., Parzival. (Übertragen von W. Stapel.) 8° (486 S.) Hamburg 1937, Hanseatische Verlagsanstalt. Geb. 6.50 M.

Fahrner, R., Arndt. Geistiges und politisches Verhalten. gr. 8° (268 S.) Stuttgart 1937, W. Kohlhammer. 7.50 M.

Farbenfenster großer Kathedralen des 12. und 13. Jahrhunderts. [Sonderband der Irisbücherei.] 2° (18 S. u. 19 Farbentafeln) Leipzig 1937, C. Weller & Co. Kart. 7.50 M.

Fechter, R., Der Aussätzige. Pater Damian De Veuster auf Hawai. 12° (176 S. u. 4 Tafeln) Freiburg i. Br. 1937, Herder. Geb. 2.80 M.

Frey, P., u. R. Eberhard, Gottesdienst. [Theologische Existenz heute. Heft 51.] 8° (76 S.) München 1937, Chr. Kaiser. 1 M.

Ghéon, H., Die Spiele der Hölle und des Himmels. Roman. (Aus dem Französischen von Th. Happak-Metzler.) 8° (582 S.) Salzburg 1938, A. Pustet. 7 M.

Görres, I. Fr., Die siebenfache Flucht der Radegundis. kl. 8° (295 S.) Salzburg 1937, O. Müller. Geb. 4.50 M.

Hello, E., Abglanz der Liebe. Seltsame Geschichten. (Deutsch von H. Bockmann.) kl. 8° (285 S.) Salzburg 1937, A. Pustet. Geb. 4.80 M.

Hoffmann, R., Der deutsche Soldat. Briefe aus dem Weltkrieg. 8° (475 S.) München 1937, Langen & Müller. Geb. 4.80 M.

Huene, Fr. v., Ist der Werdegang der Menschheit eine Entwicklung? 8° (122 S.) Stuttgart 1937, F. Enke. 3.60 M.

Jellen, H., Legenden um Christi Kreuz. kl. 8° (145 S. mit 8 Abb.) Salzburg 1937, A. Pustet. Geb. 3.60 M.

Kasbauer, S., Ein Mensch unter Gottes Meißel. Arnold Janssen, Gründer des Steyler Missionswerkes. 8° (420 S. u. 9 Tafeln) Steyl (Rhld.) 1937, Verlag der Missionsdruckerei. Geb. 4 M.

Katkov, G., Untersuchungen zur Werttheorie und Theodizee. [Veröffentlichungen der Brentano-Gesellschaft. III. Bd.] gr. 8° (175 S.) Brünn 1937. R. M. Rohrer. 6 M.; geb. 7 M.

Kirschweng, J., Odilo und die Geheimnisse. Erzählung. kl. 8° (105 S.) Freiburg i. Br., Herder. Geb. 2 M.

Klare, R., Homosexualität und Strafrecht. gr. 8° (172 S.) Hamburg 1937, Hanseatische Verlagsanstalt. 7 M.; geb. 8.50 M.

Klepper, J., Der Vater. Ein Roman des Soldatenkönigs. 8° (600 u. 445 S.) Stuttgart 1937, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. 9.60 M. (In 2 Bdn 12 M.)

Klöckner, A., Das Grundrecht der Religionsfreiheit im nationalsozialistischen Staat. gr. 8° (60 S.) Hamburg 1937, P. Evert. Kart. 3.30 M.

Koch, A., S. J., Homiletisches Handbuch. I. Abt. Homilet. Quellenwerk. 1. Bd. Die Lehre von Gott und vom Gottmensch Jesus Christus. gr. 8° (502 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. 9.20 M.; geb. 11.40 M. Bei Subskription 7.80 M.; geb. 9.60 M.

Köhler, O., Eichendorff und seine Freunde. Ideen um die deutsche Nation. 8° (108 S. u. 8 Bilder) Freiburg i. Br. 1937, Herder. Geb. 2.40 M.

Kramp, J., S. J., Introitus. Die Eingangspsalmen zu den Messen der Sonntage und Herrenfeste neu übersetzt und erklärt. kl. 8° (342 S.) Münster i. W. 1937, Regensberg. Geb. 4.80 M.

Kraus, O., Die Werttheorien. [Veröffentlichungen der Brentano-Gesellschaft. II. Bd.] Geschichte und Kritik. gr. 8° (533 S.) Brünn 1937, R. M. Rohrer. 16 M. Geb. 17 M.

Kuhn, A., Die polnische Kunst von 1800 bis zur Gegenwart. 8° (212 S. mit 135 Abb.) Berlin 1937, Klinkhardt & Biermann. Geb. 7.50 M.

Kühnel, J., Zitaten-Handbuch. Worte und Weisheit aus vier Jahrtausenden. gr. 8° (460 S.) Graz 1937, Styria. Kart. 8 M. (9.50 S.)

Lehner, J. B., Bischof Wittmann von Regensburg. [Deutsche Priestergestalten.] kl. 8° (262 S.) Kevelaer 1937, Butzon & Bercker. Kart. 3.20 M.; geb. 3.80 M.

Lemp, E., Schillers Welt- und Lebensanschauung. 8° (248 S.) Weimar 1937, Böhlaus Nachf. Geb. 2.20 M.

Liek, E., Gedanken eines Arztes. Aus 30 Jahren Praxis. 2. Aufl. 8° (254 S.) Dresden 1937, C. Reißner. 4.30 M.

Linzen, K., Glühen und Sterben. Geschichte des Buchhändlers J. Palm. kl. 8° (176 S.) Salzburg 1937, O. Müller. Geb. 3.60 M.

Lippert, P., S. J., Von Seele zu Seele. Briefe an gute Menschen. 33. u. 34. Aufl. kl. 8° (270 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. 1.80 M.; geb. 3 M.

Löscher, H., Alles Getrennte findet sich wieder. Ein Buch vom wahren Leben. 8° (464 S.) Tübingen 1937, R. Wunderlich. Geb. 8 M.

Lübbert-Griese, K., Der Teufel in Münster. Eine Erzählung aus dem Jahre 1535. 8° (250 S.) Berlin 1937, G. Grote. 4.60 M.

Madelin, L., Royalismus und Revolution. Die dramatische Geschichte der französischen Gegenrevolution. gr. 8° (350 S. u. 8 Tafeln) Basel 1938, B. Schwabe & Co. Geb. 7.50 M.

Mattiesen, E., Das persönliche Überleben des Todes. Eine Darstellung der Erfahrungsbeweise. 2 Bände. gr. 8 (476 u. 442 S.) Berlin 1936, W. de Gruyter & Co. Jeder Bd. geb. 9.80 M.

Mettin, H., Der politische Schiller. gr. 8° (66 S.) Berlin 1937, Theaterverlag. Kart. 2.40 M.

Michel, E., Lebensverantwortung aus katholischem Glauben. 8° (214 S.) Berlin 1937, L. Schneider. Geb. 4 M.

Mulert, H., Konfessionskunde, Die christlichen Kirchen und Sekten heute. 2. Aufl. gr. 8° (477 S.) Berlin 1937, A. Töpelmann. 10.75 M.

Ortega y Gasset, J., Stern und Unstern. Gedanken über Spaniens Landschaft und Geschichte. kl. 8° (248 S.) Stuttgart 1937. Deutsche Verlagsanstalt. Geb. 5.25 M.

Picard, M., Die Grenzen der Physiognomik. 8° (190 S. u. 30 Tafeln) Zürich 1937, E. Rentsch. 5.10 M.; geb. 6.50 M.

Pidal, R. M., Das Spanien des Cid. II. Bd. gr. 8° (410 S. mit Abb.) München 1937, M. Hueber. Geb. 12.40 M.

Plank, M., Religion und Naturwissenschaft. Vortrag. 8° (32 S.) Leipzig 1937, J. A. Barth.

Popp, K., Stimmen in der Nacht. Ein Jakob Böhme-Roman. 8° (226 S.) Berlin 1937, Dom-Verlag. Geb. 3 M.

Queling, H., Im Land der schwarzen Gletscher. Eine Forscherfahrt nach Tibet. 8° (290 S. u. 48 Abb.) Frankfurt a. M. 1937. Societäts-Verlag. Geb. 6.80 M.

Raabe, P., Deutsche Meister der Musik. (Reden.) kl. 8° (92 S. u. 2 Tafeln) Regensburg 1937, G. Bosse. —.90 M.

Rachmanowa, A., Tragödie einer Liebe. Roman der Ehe Leo Tolstojs. (Deutsch von A. v. Hoyer.) 8° (576 S.) Salzburg 1937, O. Müller. 6.20 M.; geb. 7.20 M.

Rose, H., Klassik als künstlerische Denkform des Abendlandes. gr. 8° (177 S. u. 16 Tafeln) München 1937, C. H. Beck. 6 M.; geb. 8 M.

Sackville-West, v., Jeanne d'Arc. Die Jungfrau von Orléans. (Deutsch von H. Wagenseil.) 8° (462 S. u. 8 Tafeln) Hamburg 1937, Chr. Wegner. Geb. 8.50 M.

Schmidt-Pauli, E. v., Elemente und Naturalien in der Kirche. 8° (220 S.) Paderborn 1937, Bonifacius-Druckerei. Kart. 3.30 M.; geb. 4.20 M.

— Die zwölf Apostel, wie sie mit Jesus wandern und Seinen Auftrag erfüllen. 8° (266 S. u. 7 Tafeln) Freiburg i. Br. 1937, Herder. 3.20 M.; geb. 4.40 M.

Schneider, R., Das Inselreich. Gesetz und Größe der britischen Macht. 3. Aufl. 8° (574 S.) Leipzig 1936, Insel-Verlag. Geb. 8.50 M.

— Kaiser Lothars Krone. Leben und Herrschaft Lothars von Supplinburg. 8° (212 S.) Leipzig 1937, Insel-Verlag. Geb. 5 M.

Schopenhauer, A., Sämtliche Werke. I. Bd. Schriften zur Erkenntnislehre. (Hrsg. von A. Hübscher.) 8° (470 S.) Leipzig 1937, F. A. Brockhaus. 5.90 M.; geb. 6.70 M.

Schreiber, G., Volk und Volkstum. III. Bd. Jahrbuch für Volkskunde. gr. 8° (400 S. u. 16 Tafeln) München 1937. Kösel & Pustet. Kart. 7.50 M.

Schwarz, H., Du und Deutschland. Gedichte. 8° (96 S.) Breslau 1937. W. G. Korn. Geb. 3 M.

— Götter und Deutsche. Gedichte. 8° (112 S.) Breslau 1937, W. G. Korn. Geb. 3.50 M.

Simpson, W. v., Die Barrings. Roman. 8° (792 S.) Potsdam 1937, Rütten & Loening. 8.80 M.; geb. 10.80 M.

Singer, F., Der Münsterturm am Horizont. Roman aus der Ortenau. kl. 8° (406 S.) Freiburg i. Br., 1937, Herder. Geb. 4.80 M.

Soiron, Th., O. F. M., Die Predigt heute. kl. 8° (125 S.) Paderborn 1937, F. Schöningh. Geb. 2.70 M.

Stakemeier, E., Der Kampf um Augustin. 8° (280 S.) Paderborn 1937, Bonifacius-Druckerei. Kart. 6.60 M.

— Verborgene Gottheit. Begegnung von Gott und Seele. kl. 8° (120 S.) Paderborn 1937, Bonifacius-Druckerei. Kart. 1.60 M.

Steinhoff, P., Der Schatten Gottes. kl. 8° (276 S.) Berlin 1937, F. A. Herbig. Geb. 5.50 M.

Thalhammer, D., S. J., Jenseitige Menschen. Eine Sinndeutung des Ordensstandes. kl. 8° (106 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. 1.20 M.; geb. 2 M.

Utsch, St., Unter roten Wölfen. Pedro, der Bolschewik. kl. 8° (224 S.) Dülmen i. W. 1937, Laumann. Kart. 3 M.

Weisbach, W., Geschichtliche Voraussetzungen der Entstehung einer christlichen Kunst. 8° (32 S.) Basel 1937, Haus zum Falken-Verlag. 2 Fr.

Wirklichkeit und Wahrheit. Einblick in die Arbeit des Verlags Jakob Hegner. kl. 8° (131 S. mit 16 Bildern) Leipzig 1937, J. Hegner. Kart. 1 M.

Ziegler, L., Apollons letzte Epiphanie. gr. 8° (260 S.) Leipzig 1937. J. Hegner. Geb. 8.50 M.

— Vom Tod. Essay. 8° (56 S.) Leipzig 1937, P. List. Kasch. —.75 M.

Zinn, A., Meister Mathis genannt Grünewald. Ein Leben unter Gott. 8° (264 S. u. 8 Tafeln) Berlin 1937, G. Grote. 5.60 M.

**Wenn Du dem Sammler Dein WHW.-Opfer gibst, gibst Du es dem Deutschen Volk und damit Dir selbst.**



Stimmen der Zeit, hrsg. von Theo Hoffmann S. J. in Verbindung mit E. Kirschbaum S. J., A. Koch S. J., J. Kreitmaier S. J. Schriftwaltung: Theo Hoffmann S. J., München 2 NO, Veterinärstr. 9. — Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg i. Br. — DA. 4. Vj. 1937: 6813 Stück. Zur Zeit gilt Preisliste Nr. 3. — Druck u. Verlag: Herder & Co. G.m.b.H., Freiburg i. Br.

# «Bilder vom östlichen Christentum»

## Das Wesen der russischen Frömmigkeit

Von P. Iwan v. Kologriwof S. J.

Obwohl das moderne Denken es fast voraussetzt, ist die Kirche weder eine nur-nationale noch internationale Gemeinschaft. Sie stellt die mystische Fortsetzung des Lebens Christi selbst dar, und deshalb ist sie, wie der Heiland selbst – das menschgewordene Wort Gottes – übernational und ökumenisch, d. h. allumfassend. Infolgedessen prägt ein jedes Volk im lebendigen Leben die durch die Kirche verkündeten Wahrheiten in der seinem besondern Volkstum eigenen Form aus. Das russische Volk so gut wie die andern. Im Folgenden werde ich über die dogmatischen Unterschiede, die unglücklicherweise die russische orthodoxe Kirche von der katholischen trennen, nicht sprechen. Ich werde mich bemühen, den gesamten Geist darzustellen, der die russische Frömmigkeit belebt, sowohl bei Katholiken wie bei Orthodoxen, wenn sie nur Russen ihrer Kultur oder Rasse sind.

Zweifellos hat ein jedes große Volk sein Gesicht und seinen historischen Weg, wobei neben Blut und Rasse auch der Charakter des von diesem Volke bewohnten Erdbodens eine Hauptrolle spielt. »Es ist« – sagt Professor Berdjajew – »kein zufälliges Verhältnis zwischen der Geographie der Seele und der Geographie des Erdbodens.«

Die unendlichen Ebenen, die sich grenzenlos ausbreiten, und die schrankenlose Weite der Natur formen unsere Seele und bestimmen ihre geistige Struktur. Die russische Seele ist schrankenlos wie ihre heimatlichen Fernen. Der Sinn der Form, auf welche die Lateiner so stolz sind, ist ihr fremd. Grenz- und Gleichgewichtslosigkeit, die scharfen Gegensätze, die dem Schwanken unseres Klimas ähnlich sind, sind ihr wesentlich. Die Windstöße schütteln sie wie ihre mütterlichen Steppen. Deshalb unterscheidet sich russische Frömmigkeit von der westlichen nicht weniger als von der byzantinischen.

Während in diesen Ländern das Christentum mit dem griechisch-römischen Humanismus und der Zivilisation in gegenseitige Verbindung gekommen war, begegnete in Rußland die mönchische Aszese nicht der griechisch-römischen Kultur, sondern einem urtümlichen Heidentum und einem eigenartigen russischen Dionysmus mit seiner pantheistischen Religion der Erde, die sich im Kultus des mütterlichen Prinzips äußerte. Daraus entstehen die Sakralisierung, die Verheiligung des Lebens, und der Eschatologismus, zwei charakteristische Züge der russischen Frömmigkeit.

»Das Wort ist Fleisch geworden.... Wir haben Seine Herrlichkeit geschauet.

Das Leben ist erschienen, und wir künden euch als Augenzeugen das Leben, das beim Vater war und sich uns geoffenbart hat, ... dies ist der Sieg, der die Welt überwunden hat, unser Glaube....«

Diese Worte des hl. Johannes sind allgemein christlich, ja gerade darin besteht das Christentum; nichtsdestoweniger ist es wahr, daß wir Russen auf diese Worte den Hauptakzent unserer Frömmigkeit und unseres Kultus legen. Wir können unsere Augen von diesen Paradoxien, dieser steten Gegenüberstellung nicht abwenden: Gott wird Mensch, »der Sohn Gottes wird Sohn der Jungfrau.... O Wunder! Wie vermag den Tod zu kosten das Leben des Alls? - Nur weil Er die Welt verklären wollte!...«

»Das Irdische wird verklärt und geadelt durch die Menschwerdung, durch den Kreuzestod, besonders aber durch die Krone und Vollendung der Heilsgeschichte - die Auferstehung Christi, denn sie ist übermächtige Offenbarung, siegreicher Durchbruch des ewigen Lebens.... Von ihr her ergießen sich Ströme der Freude ... über die ganze Menschheit, die ganze Schöpfung; es ist dadurch schon jetzt ein Keim der Unsterblichkeit, des ewigen Lebens eingesenkt worden in die menschliche Natur und in die Welt, bis endlich eintreten wird die vollkommene Offenbarung, die künftige Herrlichkeit des Reiches Gottes« (N. v. Arseniew, Die Kirche des Morgenlandes - Sammlung Göschen - S. 10-11).

Die jubelnden Töne dieses Eingehens des Göttlichen in das Menschliche, in den Kosmos, in die Geschichte und die Verklärung der Kreatur sind schon während der Feier von Mariä Geburt kraftvoll angeschlagen.... »Es frohlocke der Himmel, und es juble die Erde«, singt die Liturgie des Tages, »Gottes Himmel ist auf Erden geboren.«

Sie klingen uns noch stärker entgegen an einem der feierlichsten Feste Rußlands - Mariä Verkündigung: »Heute ist der Anfang unseres Heiles und die Offenbarung des ewigen Geheimnisses: der Sohn Gottes wird Sohn der Jungfrau....« »Heute ist die Freude der Verkündigung ... das Irdische verbindet sich mit dem Himmlischen ... unser schattenhaftes Wesen wird durch den, der die menschliche Natur angenommen hat, vergöttlicht, die Welt ward vom alten Fluch befreit, es frohlocke die Schöpfung!...«

Das Verkündigungsfest wurde im alten Rußland sehr gefeiert. »Der Vogel baut an diesem Tage sein Nest nicht«, lautete ein Volksspruch. Um diese Solidarität des Menschen mit der ganzen Schöpfung zu unterstreichen, um diese Freude über den eintretenden Frühling - nicht so sehr über den irdischen wie über den geistigen Frühling -, die Erneuerung und Vergöttlichung der ganzen Natur zu feiern, gibt es eine schöne symbolische Sitte: an diesem Tage wird ein Vogel aus dem Käfig ins Freie gelassen.

Dann Weihnachten. Freilich haben die russischen Weihnachtsfeiern nicht dieselbe Stimmung wie die deutschen. Wir kennen weder die mitternächtliche Messe noch die freundlichen Krippen; wir singen dem »süßen Jesulein« keine zärtlichen Wiegenlieder. Unsere Freude ist ernster, ich möchte sagen mystischer, aber deswegen sind unsere Weihnachtslieder nicht weniger ergreifend.

»Die Jungfrau gebiert heute den Überwesentlichen, und die Erde wölbt dem Unnahbaren eine Höhle....«

»Heute ist Gott auf die Erde heruntergestiegen, und der Mensch ist zum Himmel emporgestiegen....«

»Du bist wie wir arm geworden und hast den Erdgeborenen durch Deine Vereinigung mit ihm vergöttlicht ... die ganze Kreatur hast Du verklärt....«

Darum »jubeln die Engel, es freuen sich die Menschen, es frohlockt die ganze Kreatur wegen der Geburt des Heilandes und Herrn in Bethlehem....«

Der ganze Lebenslauf des fleischgewordenen Wortes ist eine Heiligung der Menschheit und der Schöpfung.

Den 6. Januar, am Dreikönigsfest, an welchem auch in Rußland die Taufe des Herrn gefeiert wird, werden Kreuze in Brunnen eingesenkt – das Wasser wird dadurch geheiligt –, um in die Felder während des Frühjahrspflügens eingegraben zu werden; am Verklärungsfest werden Samen zur Herbstsaat, das erste Obst, Bienen und Honig, zu Pfingsten werden Blumen geweiht.

Das ganze Leben des Russen wird von diesem Geiste durchdrungen; wie eine Pflanze ernährt er sich unbemerkbar von allem, was die Kirche durchlebt; ihre Trauer ist seine Trauer, ihre Freude ist seine Freude.

»Der religiöse Geist ist für ihn keine mühsam getragene Last, nicht nur eine formelle und äußerliche Beobachtung, welche die individuelle Freiheit zerstört und das innere Leben erstickt, sondern im Gegenteil ein Ausdruck des persönlichen und familiären Lebens, natürlich und froh, geliebt und hochgeschätzt, voller Ideen und Bewegung, ohne die das Leben leer und langweilig gewesen wäre« (S. Tschetwerikow, Orthodoxe Frömmigkeit: West-Östlicher Weg 1929, Heft 5 u. 6, S. 152).

Durch ein langes Fasten von mehr als vierzig Tagen, das strenger ist als die andern drei jährlichen Fasten – vor St. Peter, Mariä Himmelfahrt und Advent, von denen im Westen nur eine Spur, die Vigilientage, vorhanden ist –, bereitet sich der Russe zur Feier des Kreuzestodes und der Auferstehung vor. Während dieser Zeit ist eine Enthaltung nicht nur von Fleisch, Milch und Eiern, sondern auch von jedem Fett und sogar Fischen verordnet; und zwar fastet man nicht nur in Klöstern, sondern jeder Christ, Städter oder Dorfeinwohner, erfüllt diese Pflicht.

In diesen Tagen der völligen, äußersten Herablassung Gottes, des Sieges des ewigen Lebens, des Durchbruches einer neuen Realität, des Anfanges eines neuen, erlösten Menschentums erreicht die russische Frömmigkeit ihre höchste Spannung. Nicht ohne Grund haben die russische Frömmigkeit den Namen Osterfrömmigkeit und der russische Glaube den Namen Osterglaube erhalten.

Hier findet sich tatsächlich der innerste Kern, das alles durchströmende Lebensprinzip, der Inbegriff unseres Glaubens und Trachtens, die ganze Sehnsucht unserer Weltanschauung.

Die »Auferstehung« heißt auf russisch »Wosskressenije«. Wie tief wird durch

dieses einzige Wort das für uns unzugängliche Geheimnis des Aktes der Auferstehung wiedergegeben!

Indem das griechische »anastasis«, das lateinische »resurrectio« und das deutsche »Auferstehung« alle nur die Idee des »Erwachens«, »Aufstehens« wiedergeben, enthält etymologisch das Wort »Wosskressenije«, das aus den Wurzeln »Kr« und »Iss« besteht, den Gedanken von Feuer und Licht; gleichwie der Schlag des Stahles – »kressalo« genannt – auf einen Kieselstein einen Funken (Isskra) hervorruft, und zwar mit den Begleitvorstellungen des Unerwarteten und Schnellen, die für das Licht charakteristisch sind, so leuchtet aus einem versiegelten steinernen Grab – Behälter des Todes – das Leben auf, so erblitzt der göttliche Funke, der das nicht untergehende Licht des ewigen Reiches der Gnade und Herrlichkeit entzündet hat.

Diese Botschaft von dem Auferstandenen ist aber in unzertrennlicher Weise mit der Botschaft vom Kreuze und der Marter des Heilandes verbunden – denn »durch den Tod hat Er den Tod überwunden und denen, die in den Gräbern waren, ewiges Leben gespendet....«

Darum wird keinen Augenblick die Majestät, das Göttliche, das auch im Leiden zum Ausdruck kommt, vergessen. Wir schauen seine Herrlichkeit am Karfreitag, sie leuchtet uns durch Leid und Tod.

»Im Leiden«, singt die Kirche, »sehen wir das Unfaßliche, das Unglaubliche: die Herrlichkeit.«

»Heute hängt am Kreuze der, der die Erde auf den Wassern befestigt hat. Mit einer Dornenkrone wird der König der Engel gekrönt. Mit einem Spottpurpur wird der bekleidet, der den Himmel mit Wolken bekleidet. Der Bräutigam der Kirche wird mit Nägeln angenagelt; der Sohn der Jungfrau wird mit der Lanze durchbohrt. Wir verehren Deine Leiden, o Christus: Zeige uns auch Deine ruhmreiche Auferstehung!...« Man könnte sogar sagen: Der Hintergrund dieser Kontemplation ist metaphysisch, die letzten Realitäten – die Wirklichkeit Gottes wird geschaut, ungeachtet der Erniedrigung, und die Gegenüberstellung: Herrlichkeit und freiwillige Erniedrigung, wird mit besonderer Wucht zum Ausdruck gebracht« (N. v. Arseniew, West-Östlicher Weg 1928, Heft 7, S. 130).

Ich weise hier auf eine gewisse Verwandtschaft dieser Stimmungen mit den Stimmungen des hl. Ignatius von Loyola hin. Bittet er nicht während der Kontemplationen der dritten Woche seiner geistigen Übungen, man solle betrachten: »Wie die Gottheit sich verbirgt, wie sie ihre Feinde vernichten konnte und dies dennoch nicht tut, wie sie die heilige Menschheit so überaus Grausames leiden läßt.«

Und nun folgt das Schauen der Herrlichkeit des menschgewordenen Wortes im Osterfest, in den unvergleichlich schönen und wunderbaren Osterliedern der Osterliturgie. »Denn durch Seine Auferstehung ist Seinem ganzen Werke der Sieg aufgedrückt, Seiner Menschwerdung, der Erlösung, die Er vollbracht hat«, noch mehr, darin besteht ja der Sinn Seines Kommens: »Das ewige Leben hat sich geoffenbart, und die Macht des Todes ist gebrochen.«

Um die volle Osterfreude zu begreifen, um zu verstehen, wie dieselbe das ganze geistige Leben des Russen ernährt, sollte man dem Osterfeste im früheren Rußland, im heiligen Rußland beigewohnt haben.

»Das heilige Rußland«! – man denke aber nicht, daß ich mit diesen Worten »heiliges Rußland« eine besondere Heiligkeit Rußlands beanspruche. Durchaus nicht. Es gibt vielleicht kein anderes Volk auf Erden als das russische, das von seiner Kleinheit und Unwürdigkeit vor Gott so überzeugt ist. Wenn wir also vom »heiligen Rußland« reden, wollen wir etwas ganz anderes sagen, nämlich: Rußland wird darum heilig genannt, weil in ihm ein unerschöpfliches und infolge der Sündigkeit des Menschen nie gestilltes Streben nach Heiligkeit lebt: der Glaube an die Verwirklichung der vollen Gotteswahrheit auf Erden und der Traum, dieser Wahrheit näherzutreten und seelisch vor ihr zu knieen, sich mit ihr zu identifizieren, ihr schwacher Widerschein zu werden. Mit andern Worten: Für das russische Volk, das an und für sich nicht heilig ist, stellt das Ideal der Heiligkeit den größten Wert dar, und nirgends offenbarte sich ihm diese Heiligkeit mehr als in der Osternachtsfreude.

Selten, sehr selten blieb jemand in der Osternacht zu Hause. Viele von denen, die ihr Leben so eingerichtet hatten, als ob Gott nicht existiere, gingen dennoch in die Kirche. Es schickte sich nicht, in dieser Nacht zu Hause zu bleiben, und derjenige, der nicht in die Kirche gegangen war, fühlte sich verstoßen und einem Hohen und Hellen entrissen.

So geht es jetzt noch im unterjochten Rußland, wo viele, die sich aus Furcht vor Verfolgungen von der Kirche getrennt haben, in der Osternacht diese Furcht überwinden und zur Kirche kommen; da zeigt sich, daß es für den Russen, trotz der fast zwanzigjährigen Verfolgungen und allen Spottes, noch nicht gleichgültig geworden ist, ob Christus Gottes Sohn und deshalb der Erlöser gewesen ist oder nicht.

Und die Kirche empfängt alle Kommenden mit Liebe, denn sie weiß, daß, wenn auch in manchem keine Flamme des Glaubens ist, noch so etwas wie ein letzter Funke glüht; sie weiß, daß der Samen der Lehre Christi unverwüstlich ist und daß, wer nur einmal ihm nahegetreten ist, nicht imstande ist, ihn ganz zu zertreten, wie laut er auch Gott lästern mag.

Die Auferstehungsfeier beginnt um Mitternacht. Beim Gesang des Stichirion »Deine Auferstehung, Christus, Erlöser, besingen die Engel in dem Himmel, würdige auch uns auf Erden, mit reinem Herzen Dich zu loben«... wird mit Kreuz, Evangelienbuch Kirchenfahnen und dem heiligen Bilde der Auferstehung Christi ein dreimaliger Umzug um die Kirche gehalten.

An den westlichen geschlossenen Türen bleibt der Zug stehen, und der Priester, der in den Händen das heilige Kreuz und einen dreiarmigen Handleuchter trägt, ruft mit dem Troparion:

»Christus ist auferstanden von den Toten, nachdem Er den Tod durch den Tod überwunden und denen, die in Gräbern waren, ewiges Leben gespendet hat!«

Die Pforte wird aber nicht sofort geöffnet – dadurch wird der Unglaube der

Jünger symbolisiert. Endlich macht der Priester das Zeichen des Kreuzes auf die Pforte, und sie öffnet sich. Dann beginnt der feierliche Eingang aus der äußern Finsternis in das innere Licht der Kirche, wie der Zug Christi von der Erde zum Himmel, der durch sein Kreuz geöffnet wurde.

Die Kirche wird vom Lichte unzähliger Kerzen beleuchtet. Der Chor singt die feierliche und jubelnde Hymne des Johannes von Damaskus.

»Es ist der Tag der Auferstehung, lasset uns erleuchtet werden, o Menschen! Pascha, des Herrn Pascha! denn von dem Tode zum Leben und von der Erde zum Himmel hat uns Christus, unser Gott, herübergeleitet, die wir das Siegeslied singen!...«

Jetzt schon ist die kommende Auferstehung gefeiert. In heiliger Freude und innigstem Empfinden der Zusammengehörigkeit zu der großen Gottesfamilie umarmen sich frohlockend die Gläubigen. Man tauscht Eier gegeneinander aus - Symbol des neuen Lebens, und küßt sich dreimal mit den Worten: »Christos Wosskress - Wo istinu wosskress«, d. h. »Christus ist auferstanden - Er ist in Wahrheit auferstanden!...«

Aber noch mehr: Ostern ist das Fest der ganzen Schöpfung, denn die Befreiung des Menschen von den Fesseln des Todes und der Hölle bestätigt die ganze Kreatur darin, daß sie »von der Knechtschaft der Vergänglichkeit in die Herrlichkeit der Kinder Gottes versetzt werden wird« (Röm. 8, 21).

Das ist das christliche Osterhoffen, dem im Ostergeheimnis die Erfüllung schon keimhaft geschenkt ist.

»Des Todes Tötung feiern wir, die Zerstörung der Hölle, eines andern Leben, des ewigen Anbruchs.... Jetzt ist alles von Licht belebt, Himmel und Erde und Unterwelt«, so klingen die Hymnen. »Es feiere die ganze Kreatur die Auferstehung Christi und blühe auf wie eine Lilie....«

Mit unerhörter Gewalt ergreifen diese Worte den gläubigen Russen. Welch ein Nachdruck wird darauf gelegt! »Die ganze Schöpfung!« Welch eine Naturverbundenheit! Nicht bloß ein kindlich-frommes, naturfrohes Empfinden und Liebe zu der schönen Natur als dem Werke der Allmacht Gottes; auch nicht bloß Mitleid - sondern etwas anderes und viel Größeres. Wie eine große Einheit erscheint ihm die Schöpfung, und er selbst fühlt sich wie »ein Stück« von ihr. Mensch und Natur gleichsam von innen heraus erlöst und befreit, alle verwandt und unbeschreiblich glücklich, denn die Stunde des gemeinsamen Heiles hat geschlagen.

Die Freude über den eingetretenen Frühling und das Erwachen der ganzen Natur nach einem langen Winter klingen verstärkend in diese Stimmungen hinein.

Die beiden großen Bücher Gottes: die Natur und das Evangelium, verkündigen uns in diesen Tagen freudig dasselbe: »Christus ist auferstanden; und ihr werdet auferstehen!«

Ja, Ostern ist das Fest der Feste und die Feierlichkeit der Feierlichkeiten.

Die Osterfreude ist aber keine einseitige Freude, kein süßliches Christentum.

Wir müssen nicht vergessen, daß diese Freude von der Mitwirkung an der Heldentat Christi abhängt, von der Kreuzigung mit Ihm, denn nur vom Kreuz kommt der Sieg. Freude und Heldentat, Selbstentsagung – Selbsttötung. Deshalb ist für die russische Weltanschauung das Ideal des christlichen Lebens gleichzeitig freudig und aszetisch, und nur deshalb freudig, weil es aus dem Kreuze, aus dem Tode Christi geboren ist, um mit Ihm in einem erneuerten Leben zu leben.

Ich möchte besonders unterstreichen, daß es sich nicht um eine juristische Genugtuung, sondern um ein qualvolles, langwieriges, organisches Einwachsen durch Heldentat und Kreuz in das reichsprudelnde Leben Christi handelte.

Jede Art juridischen Geistes, insbesondere auch jeder Geist des Semipelagianismus und um so mehr des Pelagianismus stehen in tausendmeiliger Entfernung von der russischen Seele.

Sie hat für sich nur ihre Armut, nur Sünde und Nacktheit.

»Ich glaube und bekenne, daß Du wirklich Christus bist, Du Sohn des lebendigen Gottes, der in die Welt gekommen ist, um die Sünder zu retten, von denen ich der erste bin....«

Ohne Gottes Gnade, ohne Gottes Hilfe kann der Mensch sich selbst aus dem Abgrunde nicht aufrichten, er kann nicht gereinigt werden....

Daher die unendliche Wichtigkeit des Gebetes, das unaufhörliche Schreien zu Gott empor, der unabläßige innere Anruf des Namens Jesu. Das ist für das ganze geistige Leben zentrale Lehre von dem »innern Tun«, von dem »geistigen Gebet«.

Es sind weder Passivität noch Weichheit und sentimentale Frömmigkeit – nur Ignoranten können uns das vorwerfen –, sondern strenge Nüchternheit, unaufhörliches Wachen und Mut, aber vereint mit dem Wissen um die eigene Gebrechlichkeit.

Demütig steht der Russe vor seinem Gott und Heiland, demütigt liebt er in Ihm, daß Er selbst milde und demütig ist, demütig fühlt er in einer jeden Äußerung des Übels in der Welt seine Mitwirkung an dem allgemeinen menschlichen Verbrechen und glaubt, daß nur durch Kampf und Mühe das Leben umgearbeitet wird und daß es, wie Dostojewsky sagt: »von seiner eigenen unaufhörlichen Buße und Selbstvervollkommnung abhängt«.

Ein anderer Zug unserer russischen Religiosität ist der Eschatologismus. Was ist unter diesem Fremdwort zu verstehen? Ich glaube, daß es am richtigsten durch Streben gen Himmel zu übersetzen ist; denn Seligkeit ist nur im künftigen Leben möglich. Daher unsere besondere Liebe zur Liturgie mit ihrem ekstatisch-mystischen Charakter. Sie ist das Urbild des Reiches Gottes in seiner ganzen Pracht, und durch sie gelangen wir mit Ihm in unmittelbare Verbindung.

In der Kirche sieht sich der Russe von den Bewohnern des Himmels umgeben. Sie ist voll Ikonen; alle Wände sind mit Freskogemälden der Heiligen bedeckt. Hierin macht sich nicht so sehr die Liebe zur Verschönerung der Kirche, als eben dieser glühende Wunsch nach lebendiger und wirklicher Vereinigung mit Gott und der ganzen himmlischen Welt kund. Alles dies sind sehbare Antlitze der

unsichtbaren Welt. Dieser Zug unserer Religiosität hat zweifellos eine gewisse Schattenseite.

Man hört oft den Vorwurf, daß, indem wir von einem absoluten und endgültigen Gottesreiche träumten, wir alles Relative und Mittlere dem Reiche des Teufels überließen; daß, indem wir im Absoluten einen heiligen Staat suchen, wir bereit wären, im Relativen uns mit jeder, auch der unmenschlichsten Staatsform abzufinden; daß, indem wir im absoluten Leben zur Heiligkeit strebten, wir uns im relativen Leben mit jedem Schmutz und jeder Niederträchtigkeit versöhnten (vgl. N. Berdjajew, Das Schicksal Rußlands S. 3–26). Aber anderseits kann der Blick in das Jenseits auch andere Erscheinungen auslösen: ein Sichvergessen in einer ernsten Arbeit in der Welt und im Dienste am Nächsten, in wissenschaftlicher und künstlerischer Betätigung. Dieser glühende Glaube an das Jenseitsleben, dieses Überweltlichkeitsmotiv befreien die russische Seele von Alltagskleinlichkeit und Bürgerlichkeit und dienen als Grundlage der russischen Breite, dieser breiten Natur, die alle bei uns anerkennen.

Der Klang der Ewigkeit vertieft unsere Weltanschauung, verleiht dem Leben etwas Feierliches, Festes, Ruhiges, Freudiges und Betrachtendes. Hier kann der Westen wirklich etwas von Rußland lernen.

Was kann man über die philosophische Bedeutung dieser Gesinnung, deren fromme und liturgische Äußerungen wir gesehen haben, sagen? Meiner Ansicht nach ist sie sehr groß. Wir haben gesehen, der Russe setzt praktisch die Vergöttlichung alles Seienden, das vervollkommnet und verklärt über das Sein, das Werden und Nichtsein erhöht werden muß, mit andern Worten: die absolute Verwirklichung des Absoluten, voraus. Theoretisch entspricht es nichts anderem als der absoluten wahren und vollen Erkenntnis des Absoluten. »Also, keinesfalls verneint die russische Idee«, schreibt Professor Karsawin, »das Empirische und Relative, sie trennt es auch nicht von dem Überempirischen, sie betrachtet es aber als etwas Werdendes, sich Vervollkommnendes und Vergöttlichendes, nichtsdestoweniger in seinem Sosein, in seiner Begrenztheit selbst Ewiges. Das Begrenzte muß vervollkommnet werden und ist nur als ein sich Vervollkommnendes, als ein ‚Moment' seiner eigenen Fülle begreiflich und wirklich, aber es hat auch an sich einen absoluten Wert« (Gral 1925, Heft 8, S. 351).

Weil die Grenze zwischen Empirie und Metaempirie scheinbar schwindet, beginnt man zu begreifen, daß man in einer einzigen wirklichen Welt lebt, die aus einer empirischen und notwendigen zu einer überempirischen und göttlich freien wird, d. h. zu einer Welt der wahren Realitäten, die über den Unterschied zwischen Notwendigkeit und Freiheit hinaus gewachsen ist.

»Wir verstehen unsere Welt nicht«, behauptet der Russe, »denn das Himmelreich ist nahe und wächst schon in unsern Herzen und verbreitet sich in der Welt, die aus Nichts entstand. Alles ist Wunder in der Welt, was nichts anderes ist als ein Übergang zum Reiche Gottes, als dessen Werden. Nichts geht verloren, nichts wird vernichtet, wenn auch alles durch den Tod des Lebens das

ewige Leben erwirbt, das ungreifbar und unnennbar durch die Worte Leben und Tod nicht ausdrückbar ist....« (Gral 1925, Heft 8, S. 351).

Es erübrigt sich zu sagen, daß solche Ideen für die »sogenannte« Wissenschaft ein Ärgernis sind und für ihre Ohren wie Ammenmärchen klingen.

Daß die russische Weltanschauung durch den Glauben begründet ist, daß der Glaube selbst ein vollkommenes und unzweifelhaftes Wissen samt dem ganzen Prozeß seiner Entfaltung und noch dazu etwas anderes ist, das alles überschreitet das Gehirn dieser Wissenschaft.

Besonders aber versteht diese Wissenschaft nicht, daß die absolute, die alleinheitliche Wahrheit nicht nur auf theoretischem Wege erwiesen werden kann, daß sie, um all-einheitlich zu sein, auch ethisch und praktisch begründet sein muß. Der lebendige, d. h. wirkliche Glaube verwirklicht sich notwendig in guten Taten – und ohne Taten stirbt er. Darum nimmt der Russe eine rein theoretische Wahrheit nicht an, und sobald er eine solche überhaupt anerkennt, so strebt er danach, sie in seinem Leben zu verwirklichen.

Viel wesentlicher ist die Beschuldigung des Pantheismus, die mit Unrecht gegen die russische religiöse Weltanschauung erhoben wird. Ich kann aber hier diese Frage nicht gründlich erörtern, es würde uns zu weit führen. Sei es mir nur erlaubt, an eine goldene Regel des hl. Ignatius von Loyola zu erinnern, nämlich, daß ein jeder gute Christ mehr »geneigt sein soll, die Behauptung seines Nächsten in einem guten Sinne zu verstehen, als dieselbe zu verurteilen«.

Außerdem, wie es sehr richtig der Berichterstatter beim Vatikanischen Konzil für einen analogen Fall bemerkt, geschieht es oft, daß die Wahrheit vom Irrtum nur haarbreit getrennt ist, ohne aber aufzuhören, deswegen eine Wahrheit zu sein[1]. Alles ist gerettet, wenn diese Haargrenze gehalten wird. Nirgends wird dieses Gesetz besser geprüft als in dem Fall des Pantheismus. Denn diese intime Vereinigung der Kreatur mit Gott, die die ganze christliche Tradition anerkennt, ist schwer, wenn überhaupt, ausdrückbar. Hier sei bloß das gesagt, daß man den Pantheismus nur dadurch überwinden kann, daß man das Höchste ersehnt, d. h. Gott, der Sein und Nichtsein, Leben und Tod unbegreiflich überschreitet.

Ich bin davon überzeugt, daß der Russe allein schon durch seine Auffassung des Todes und des Leidens, im Erkennen ihres absoluten Wertes – denn der Gottessohn Jesus Christus ist wirklich gestorben und auferstanden – der verderblichen Gefahr des Pantheismus entgeht. Ferner verschlingt die Einheit jeden einzelnen nicht, sondern sie erhebt ihn. Die Verschiedenheit der Persönlichkeiten ihrerseits befestigt nur die Einheit: es entsteht eine Vereinigung, nicht aber eine Verschmelzung. Darüber sind wir mit J. Tauler ganz einig: »Selbst in der allerhöchsten, innigsten, tiefsten Einigung mit Gott ist göttliche Natur und

[1] Acta Lacensia Col. 153. De Emendationibus cap. 2 schematis de Fide cath. Relatio R. P. D. Gasser, ep. Brixinensis.

göttliches Wesen hoch und über alle Höhen hoch, das geht in einen göttlichen Abgrund hinein, und das wird niemals eine Kreatur, keine einzige ...« (Predigten I S. 129; Jena 1923).

## Die Familie als «Kirche im kleinen»

Von Dr. Maria Schlüter-Hermkes

Nach dem Gottesdienst wollen wir in unsern Häusern zwei Tische decken, einen für die Nahrung des Körpers und einen mit den Gerichten aus der Heiligen Schrift, einen für die Früchte der Erde und einen für die Früchte des Heiligen Geistes. Gebet und Unterricht in der Kirche genügen nicht, sie müssen begleitet sein von Gebet und Lesung zu Hause; denn das Haus ist eine kleine Kirche (ἡ οἰκία γὰρ Ἐκκλησία ἐστι μικρά), – eine ecclesia domestica. Das sind Worte des Kirchenvaters, den man den Apostel der Laien genant hat, des hl. Johannes Chrysostomus[1].

Das Haus, die Familie – Kirche, das klingt vielen auf dem Forum unserer Zeit wie eine fremde Sprache. Aber es ist die wesentliche Sprache, die heute wieder verstanden werden muß. Wenn wir uns auf die Familie besinnen, so wissen wir, daß es dabei um die Grundlage der christlichen Existenz in der Welt überhaupt geht. Die Familie ist im Wandel, stellenweise in der Auflösung begriffen. Es ist nicht möglich, die matriarchalische oder die patriarchalische Ordnung der Familie, so wie sie in früheren Jahrhunderten war, im europäischen Raum zu erhalten. Um so notwendiger ist die Wiedergewinnung ihres ewigen Sinnes, des immer gültigen christlichen Kerns. Dieser christliche Kern war schon in früheren Generationen sehr zusammengeschrumpft; man lebte aus katholischer Tradition, ohne zu bemerken, daß von der Substanz oft nicht mehr übrig geblieben war als »der Duft einer leeren Vase«.

»Die Familie ist eine kleine Kirche.« Daraus ergibt sich, daß die Familie Christus in seiner Beziehung zu den Menschen in einer besondern Weise darstellt und verwirklicht und daß sie zur Gesamtkirche in einer besondern Beziehung steht. Dies wird schon durch die erstaunliche Tatsache ausgedrückt, daß das Ehesakrament, das die Familie grundlegt, das einzige Sakrament ist, das die Empfänger sich selbst spenden, daß es ferner als einziges Sakrament überhaupt nicht vom Priester gespendet werden kann, sondern ausschließlich von Laien, während alle übrigen Sakramente in der Regel nur vom Priester gespendet werden können. Die andern Sakramente, mit Ausnahme der Priesterweihe, sind Gnadenvermittlung zunächst an die einzelne Seele. Ehe und Priesterweihe aber sind die in besonderer Weise sozialen Sakramente. Sie vermitteln Gnade für eine Gemeinschaft: das Ehesakrament für die Gemeinschaft der Gatten und der Familie, die Priesterweihe für alle Glieder der Kirche. Die

[1] In Gen. serm. VI, 2, VII, 1; In Eph. hom. XX, 6; In Matth. hom. XXXII, 7.

Gnade des Ehesakramentes ist Gnade zu einem heiligen Leben der Gatten und Gottgeweihtheit der aus der Gnade dieses Sakramentes geborenen Kinder. Dieses Sakrament allein, das die Empfänger sich selbst spenden, wird von Paulus das »große Sakrament« genannt, und zwar »wegen seiner geheimnisvollen Beziehung zu Christus und zu seiner Kirche«. Diese geheimnisvolle Beziehung besteht darin, daß das Sakrament der Ehe für die Gatten und ihre Kinder *das* ist, was Christus für seine Kirche ist, und es so ist, wie Christus es für seine Kirche ist: Erlöser, Heiliger, Vollender. Durch das Sakrament wird die Ehe und Familie zu einer *gnadenspendenden Gemeinschaft*. So kann man sagen: Kirche und Ehe sind die einzigen *gnadenspendenden Gemeinschaften*. Dieser Segen der Ehe – die Kirche sagt es im Ehesegen in der Brautmesse – ist »allein weder durch den Fluch der Erbsünde noch durch das Strafurteil der Sündflut aufgehoben worden«. Es gibt nach dem Wort der betenden Kirche überhaupt keinen Segen, der so ungebrochen wirkkräftig ist wie der Ehesegen. Durch die Gnade des Ehesakramentes sind die Gatten Heilsträger und Heilsvermittler einer für den andern und beide für die Kinder. Nachdem die Brautleute sich das Ehesakrament gespendet haben, ist keiner mehr von ihnen allein für sich verantwortlich. Die Eheleute sind vor Gott eine Einheit, und zwar eine so feste Einheit, daß der eine schwer gerettet werden kann ohne den andern. In der Verwirklichung dieser ihrer religiösen Existenz ist die Ehe Kirche.

Wie die Kirche einen Schatz von Gnaden aus den Verdiensten der Heiligen hütet, so umschließt auch die Familie einen Schatz stellvertretender Liebe, stellvertretenden Glaubens, stellvertretenden Leidens, so daß die Schwächen und Fehler der einen durch das Bemühen der andern wieder gutgemacht werden können. Es ist ein großer Trost, daß unter Umständen nur *ein* Familienmitglied zu erfassen braucht, worum es geht, um eine ganze Familie zu retten. Für die Eltern ist es besonders tröstlich, daß es nicht nur eine Erbschuld und eine Erblast gibt, sondern auch ein Erbgut. Der Belastung kann man nur innerhalb gewisser Grenzen entgegenwirken. Aber das Erbgut kann man durch jeden guten Gedanken, jedes geduldige Standhalten fast ins Unendliche vermehren. Wir spüren es ja alle, daß wir vielfach aus der Kraft, aus dem Opfer, aus dem Glauben unserer Vorfahren leben.

Geheimnisvoll steht die Ehe wie die Kirche *unter dem Kreuz*, unter dem Zeichen der Erlösung[2]. Die Kirche und in ihr die Familie sind die beiden christlichen *Opfergemeinschaften*.

Woher der sterbende und oft sogar schon erstorbene Wille zum Kind? Weil die Ehe nicht verstanden und nicht gewollt wird als ein Mitgekreuzigtsein und also Miterlöstsein mit Christus. Für christliche Gatten heißt Krisis der Ehe: Entscheidung über ein Mitaufgerichtetsein am Kreuz oder ein Fernsein von der Ge-

[2] Sacramentum est signum passionis Christi, gratiae, et gloriae. Ideo est commemoratio praeteriti, demonstratio praesentis, et prognosticum futuri. S. Th. 3, q. 60, 5.

meinschaft derer, die zu Christus und seiner Kirche stehen. Unkirchlich ist nicht die berechtigte Kritik an menschlichen Erscheinungen in der Kirche – solche Kritik ist der Lebenskampf vieler Heiligen gewesen, von Paulus über Katharina von Siena bis zum heutigen Tag –, unkirchlich aber ist das Unverständnis, daß die Kirche nur da ist, wo eine Lebens- und Blutsgemeinschaft mit Christus, dem gekreuzigten Erlöser, anerkannt und verwirklicht wird. Christliche Ehe ist deswegen nicht auf sich selbst, auf das Glück des Individuums gerichtet, sondern auf die Treue in der Gemeinsamkeit und auf ihr Werk, das Kind. Unsere Kirche ist nicht eine Kirche bequemer Äußerlichkeiten, wobei es mit einem sonntäglichen Kirchgang getan ist, sondern sie ist eine streitende Kirche, eine Kirche der Kämpfer. Ausdruck dessen ist nicht nur das am Kreuz Aufgerichtetsein, sondern die Tatsache, daß die Gatten über der Gemeinde das Kreuz aufrichten, d. h. daß sie in ihrem Sein den Kampf um den geistigen und geistlichen Menschen an der entscheidenden Stelle vorbildlich darleben. Gerade dann, wenn ein besonderer Segen von der Familie ausgehen soll, gerade dann, wenn nichts so fehlt in einer großen Gemeinschaft wie Familiengeist, gerade dann muß die Familie unter dem Kreuz stehen, gerade dann muß sie mit Christus und seiner Kirche gekreuzigt sein; denn nur so kann sie ihren Dienst an der Erlösung vollziehen. Mehr noch: erst da, wo die Ehe als eine schwere Verantwortung, als ein religiöses Wagnis empfunden, wo sie in ihrem erschütternden Ernst verstanden wird, ist sie wahrhaft ein Bild der Liebe Christi zu der Kirche. Das Leid über die in ihr besonders zu Tage tretende Gefährdung der religiösen Existenz der Menschen, das Leid über die ungeheuren Schwierigkeiten einer vollkommenen Gottesliebe in einer vollkommenen Gattenliebe und das unablässige, täglich neu anhebende Streben danach ist ihr Dienst an der Erlösung, ist ihr Weg zur Vollendung der Erlösung und zum Vollalter Christi. Um ihrer Teilnahme an der Erlösung willen wird die Ehe in der heiligen Messe geschlossen, also grundgelegt bei der Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers. Nur als Opfergemeinschaft repräsentiert die Familie die große Opfergemeinschaft der Menschheit, die heilige Kirche. Die Krisis der Familie ist also kein Einwand gegen das Christlichsein der Familie, sie ist vielmehr die Bestätigung der Sendung der christlichen Familie in die Zeit. Denn eben dadurch, daß sie unter der Torheit des Kreuzes steht, hat sie die Sendung und die Gnade, die Not zu wenden.

Die Kirche ist die sich stets erneuernde Liebes- und Glaubensgemeinschaft der durch Christus Erlösten: Genau dies ist auch die Familie. Sie ist nicht ein abstraktes Gebilde. Sie ist nicht eine Organisation, eine Riesenorganisation, die in einer großen Kartothek in Diözesen, Pfarren, Familien, Einzelmitglieder untergeteilt ist. Sie ist nicht eine Organisation, deren Teile an Bedeutung verlieren, je weiter sie von der Spitze entfernt sind. Die Kirche ist ein Organismus, der aufgebaut ist und sich bildet wie ein lebendiger Körper. Sie baut sich auf aus Familien, Pfarren, Diözesen. Christliche Familie wäre möglich ohne Kirche, aber Kirche ist nicht möglich ohne Familie. Das Vorbild und Urbild der christlichen Familie war vor der Kirche da, in Nazareth. Aus Familien werden

Pfarren, aus Pfarren Diözesen, und die Gesamtheit der Diözesen ist die Kirche. Das hat Ignaz Döllinger, vielleicht in Erinnerung an das oben angeführte Wort des hl. Joh. Chrysostomus, so ausgedrückt: »So ist die Ehe selbst wieder eine Kirche im kleinen, sie bildet den Keim, um welchen herum zuerst die Hauskirche sich gestaltet, und aus den einzelnen Hauskirchen erbaut sich die Gemeinde, aus den Gemeinden der große Bau der christlichen Gesamtkirche, der Braut, des Leibes Christi.«[3]

Die Familie ist die Voraussetzung des Fortbestandes der Kirche im äußern Sinn, indem sie ihr Kinder schenkt, im innern Sinn, indem sie die Kinder im Geiste der Kirche erzieht. Die Familie ist der Mutter- und Nährboden für jede Form des übernatürlichen Lebens überhaupt.

Daher sprechen die Heilige Schrift und die Liturgie immer wieder die Sprache der Familie. Von nichts ist so viel die Rede als Gleichnis übernatürlichen Lebens als von der Brautschaft, der Vaterschaft, der Mutterschaft, der Kindschaft. Das Mönchs- und Ordenswesen hat sich nach dem Vorbilde der Familie gebildet: Nach der Regel des hl. Benedikt hat der Vater Abt kein höheres Ziel, als für die Mönche das zu sein, was der Vater für die Familie ist. Vater, Mutter, Bruder, Schwester, so bezeichnen wir die Mönche und Nonnen und die Mitglieder der Laienkongregationen. So rufen wir ihnen immer wieder das Vorbild der Familie ins Gedächtnis. Viel mehr aber als dies alles besagt für die grundlegende Bedeutung der Familie im christlichen Leben die große Tatsache, daß der menschgewordene Gott, dessen Nachfolge das einzige Ziel jeden christlichen Vollkommenheitsstrebens ist, dreißig Jahre lang in der Familie gelebt hat und daß er der Erfüllung der Messiasaufgabe höchstens ein Zehntel dieser Zeit gewidmet hat.

Die Familie ist die Grundform für die Durchdringung der Welt mit Kirche. Sie ist die klassische Form, in der Christus, der in der Kirche fortlebende, in die Zeit tritt und die Zeit zu Gott führt. Sie ist die klassische Form, weil sie die Fülle des Lebens jede Gestalt und alle möglichen Zustände der Gemeinschaft in sich schließt: Mann und Weib, Alter und Jugend, Werden und Vergehen, Wachstum und Abnahme, Gesundheit und Krankheit, und weil dieses Leben in stets wechselnde Beziehungen der Familienmitglieder untereinander und mit der Außenwelt tritt. In der Familie ist Christus eingebaut in den Wechsel der Generationen als der wahre Eckstein der Geschichte; denn in der gesegneten Aufeinanderfolge der Generationen wirkt Christus unmittelbar hinein in den Verlauf des Geschehens. So will Christus durch die Ehe das ligamentum caritatis und das vinculum pacis für die ganze erlöste Menschheit sein, das Band der Liebe zwischen den vergangenen und künftigen Geschlechtern, das Band des Friedens zwischen allen Gliedern einer Familie, eines Stammes, einer Volksgemeinschaft, der Völkergemeinschaft, zwischen allen, die Menschenantlitz tragen. In Christus wird die ganze Menschheit zur familia Dei, zur Familie Gottes.

---

[3] Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung[2] (1868) S. 385.

Die Kirche baut sich also auf aus den Familien. Die Familie ihrerseits wird in ihrem wesentlichen Bestand garantiert durch die Kirche, aus deren Gnadenschatz der Segen des Ehesakramentes, der stärkste und reinste aller kirchlichen Segen, genommen wird. Nur als unmittelbar von der Gesamtkirche Beauftragte, Bevollmächtigte und Begnadigte ist die Kirche im kleinen, Mann und Frau und Kinder, fähig zur Erfüllung ihrer großen Aufgabe: wie die Kirche gnadenspendende Gemeinschaft, Opfergemeinschaft, Liebes- und Glaubensgemeinschaft der von Christus Erlösten zu sein.

Wenn wir uns dies vergegenwärtigen, stehen wir sogleich vor der großen Frage: Hat die Familie diese Aufgabe erfüllt? Ein Blick in die Welt in uns und um uns, und wir wissen die Antwort. Wenn die Familie gewesen wäre, was sie sein sollte und könnte, Gemeinschaft der Gnade, der Liebe, des Glaubens, des Opfers, wie wäre dann ein so unheilvoller Zustand in der Welt möglich? Wie wäre ein solcher Zustand gerade in dem Teil der Welt, in dem das Christentum fast zwei Jahrtausende lang seine Kräfte hat entfalten können, möglich? Kaum, nach jahrhundertelangem Ringen mit dem natürlichen Heidentum des gefallenen Menschen, erhebt sich über den abendländischen Völkern das Morgenrot einer christlichen Existenz – es ist dies die Stunde, da der Gregorianische Choral Volksgesang ist, die Kathedralen den hohen Sinn der Bürger verewigen, da ein hl. Franz den Sonnengesang singt und ein Dante den Weg durch die Hölle über den Läuterungsberg zum Paradies geht, da senken sich schon die Abendschatten der Säkularisierung, der Verweltlichung, der Verbürgerlichung über unsere Welt. Wie konnte das geschehen? Einer der entscheidenden Gründe dieser Tragik der abendländischen Geschichte – ich sage ausdrücklich einer, es ist nicht der einzige, aber es ist derjenige, der noch kaum beachtet worden ist –, liegt ohne Zweifel darin, daß die Familie nicht in gleicher Weise vom Christentum geformt worden ist wie andere Bereiche, wie etwa das Ordensleben. Die Lehre der Kirche über Ehe und Familie ist immer die gleiche gewesen, aber sie ist nicht mit ihrer ganzen schöpferischen Kraft in das christliche Gesamtbewußtsein eingedrungen. Der Familienstand hat nie eine Hochblüte erlebt und nie eine reformatio, eine Neuformung, wie etwa der Ordensstand im 12. Jahrhundert. In diesem 12. Jahrhundert wirken gleichzeitig an der Vertiefung und Erneuerung des Ordenswesens so gewaltige christliche Gestalten wie Bruno von Köln, der Begründer der Kartäuser, Bernhard von Clairvaux, der Meister der Zisterzienser, Norbert von Xanten, der Gründer der Prämonstratenser, Hildegard von Bingen, die Meisterin des Benediktinerordens. Und das sind nur wenige aus Hunderten eines einzigen Jahrhunderts. Wie erschütternd gering ist daneben die Zahl der kanonisierten Heiligen in allen christlichen Jahrhunderten, deren Heiligkeit geprägt ist von der christlichen Lebensform der Gatten, des Vaters, der Mutter! Ich weiß nicht, ob es überhaupt eine kanonisierte Heilige gibt, die weder Jungfrau, noch Martyrin, noch Witwe war.

So hat das Christentum nach dem herrlichen Morgenrot keinen hohen Mittag der Weltdurchdringung gesehen. Die Verdüsterung, die deformatio des christ-

lichen Geistes, die Entchristlichung hat früh begonnen. Nun ist die dunkle kalte Nacht angebrochen, Nacht über dem Osten, Nacht über dem Westen, Nacht über Rußland, Nacht über Spanien. Ob wohl seit der Epiphanie des Herrn je eine Generation Zeuge solcher Greuel an heiliger Stätte gewesen ist wie die unsrige? Sicherlich nicht. Was Jahrhunderte ausgedrückt haben, und was dann Jahrhunderte hindurch Zeugnis des Glaubens gewesen ist, *unsere* Generation hat es vernichtet. Weit schlimmer aber als daß Gebäude in die Luft gesprengt werden, daß Menschen um des Glaubens willen der Freiheit, der Heimat, des Lebens beraubt werden, weit schlimmer ist es, daß Unwahrhaftigkeit, Ungerechtigkeit, Auflehnung, nicht Gottes, sondern Satans Geist in die Herzen der Kinder gesät wird. Wo ist die Wurzel dieses Todesbaumes, der seine Zweige über uns breitet, von Rußland bis Spanien? Wir sagen, die Christenheit hat versagt. Ja, aber es wird heute sicher ebensoviel und innig gebetet und geopfert und um Gotteinigung gerungen, und wer weiß, ob nicht mehr als in irgend einer andern christlichen Epoche. Wenn es aber richtig ist, daß die Familie die Grundform für die Durchdringung der Welt mit Kirche ist, dann hat die Familie versagt. Was heute offenbar wird, ist die Tatsache, daß wir seit vielen Generationen die Quelle *aller* christlichen Lebensströme nicht mit der Sorglichkeit und vor allem nicht mit der *Ehrfurcht* umfriedet haben, wie es unsere Pflicht gewesen wäre. Dunkle kalte Nacht hat sich über uns gesenkt, und die Schatten des Todes bedecken uns, weil das Licht des Glaubens in unsern Häusern nur noch glimmt und oft schon erloschen ist, weil das Herdfeuer der Liebe erkaltet ist, und weil wir der Sonne des Lebens den Zugang verwehrt haben. Die Familie ist in der Schuld. Sie hat ihre Aufgabe nicht erfüllt. Sie hat der Gnade nicht entsprochen. Sie hat, mit menschlichen Maßen geurteilt, versagen müssen, weil sie sich in ihrer schweren Sendung nicht getragen fühlte von dem christlichen Gesamtbewußtsein der Gemeinde, weil wir so oft kein Verständnis und keine Liebe gehabt haben für die schwer ringenden Väter und Mütter, weil wir alle nicht genug für sie gebetet haben. Viele Priester haben die Familie nicht groß genug gesehen. Und wir selbst haben ihren heiligen Raum so vollgepfropft mit den Freuden und Sorgen dieser Welt, daß oftmals kein Plätzlein mehr übrig blieb für die ewige Lampe, für das in ihr von Christus entzündete Feuer der Liebe, für das Licht des Glaubens. So konnten aus ihr nur geringe oder gar keine Kräfte der *Liebe* und des *Glaubens* in die Welt strömen, von ihr, die doch das große Reservoir dieser Kräfte ist. Also Bekehrung, Wiederverchristlichung der Familie ist notwendig. Das heißt aber nicht etwa, daß bestimmte Frömmigkeitsübungen wieder aufgenommen werden sollen, so wie sie in unsern elterlichen und großelterlichen Familien Brauch waren, z. B. das gemeinsame Rosenkranzgebet an den Abenden der Fastenzeit. Das sind schöne Gebräuche, aber sie sind nicht wesentlich. Wir dürfen nichts fordern, was mit dem Rhythmus unserer übrigen Pflichten unvereinbar ist. Nur zum Wesentlichen hin muß die Umkehr erfolgen. Das Wesentliche aber muß unter allen Umständen gewahrt und gepflegt werden. Das Wesentliche ist zunächst das *Verständnis*,

was christliche Familie im Kern ist, das Bewußtsein ihrer hohen Würde als Selbstbewußtsein und als Gesamtbewußtsein in der christlichen Gemeinde, und dann vor allem die Verwirklichung ihrer Substanz nicht durch vielerlei Tun und Reden, sondern durch das christliche Dasein, das in der Gestalt des Gatten, der Gattin, des Vaters, der Mutter, des Kindes gegeben ist.

Das christliche Dasein der Gatten ist bestimmt vom Sinn ihrer sakramentalen Gemeinschaft, d. h. also nach dem Vorhergegangenen, daß sie als Einheit von Mann und Frau so zu Christus stehen sollen, wie die Kirche zu Ihm steht. Diese Einheit wird gelebt in der Gattenliebe.

Die christliche Gattenliebe hat zum Ziel die Einheit von Mann und Frau in Gott. Auch eine nichtchristliche Ehe kann Vervollkommnung der Gatten und Fruchtbarkeit im Geistigen und Körperlichen verwirklichen. Die Einheit aber zweier endlicher Personen in der einen unendlichen Person unterscheidet die christliche Ehe von jeder nichtchristlichen. Wie Christus und die Kirche den einen mystischen Christus bilden, so sollen die Gatten in der Vollkommenheit des Einsseins Christus bilden – nicht nur einssein in Christus, sondern diese Einheit soll Christus darstellen. So ist die Beziehung der Ehe und Familie zur Kirche mehr als Gleichnis und Sinnbild. Das Sakrament ist nicht nur Zeichen, sondern Gnade. Es macht ewiges Leben nicht nur kund, sondern es teilt ewiges Leben mit. Die Gemeinschaft von Mann und Frau deutet also nicht nur hin auf die Gemeinschaft von Gott und Mensch, sondern sie führt in diese Gemeinschaft hinein. Die Ehe verbindet die Gatten nicht nur miteinander, sondern als Gatten, als Vater und Mutter mit Gott. Daher verstehen wir, warum die höchste Blüte des religiösen Lebens, die mystische Gotteinigung der Seele, immer wieder verglichen wird mit der Ehe. Diese Einigung zur Heiligung von Mann und Frau, von Eltern und Kindern ist der tiefste Sinn der Ehe und der Familie.

Die Ehe ist also kein Kompromiß mit der Welt. Sie ist kein Ausweg für die, die sich nicht zur Vollkommenheit des christlichen Lebens berufen glauben. Im Gegenteil, sie ist vielfach der mühsamere, schwierigere Weg zur gleichen Höhe, der oft größere Kräfte zur Vergeistigung und Durchformung der Materie voraussetzt als der unmittelbare Weg des jungfräulichen Menschen. Das ist ein Punkt, wo unsere Erziehung vollkommen versagt hat. Die Ehe rückt an den Rand, an die Außenbezirke des christlichen Lebens. Sie wird fast zum Stand der Unvollkommenheit, zum Gefäß für die menschliche Schwachheit. Wo sollen da junge Menschen den Mut, den Heldenmut hernehmen, ihre Ehe und Familie unter das Kreuz zu pflanzen? Wir müssen es klar in unserem Bewußtsein haben und durch unsere ganze Haltung verkörpern, daß es keine Christen erster und zweiter Klasse gibt, daß Eheleute keine »Halbchristen« sind, eine Auffassung, mit der sich vielleicht niemand so deutlich auseinandergesetzt hat wie der hl. Joh. Chrysostomus[4]. Die Forderung: Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, gilt ebenso unbedingt und ist daher ebenso verpflichtend und ebenso

[4] Adv. Iudaeos I, 14.

durchführbar für die verheirateten wie für die jungfräulichen Christen. Der Grad der Vollkommenheit des Christen ist unabhängig von dem Stand, in dem er lebt. Die beiden Grundformen des christlichen Lebens, Jungfräulichkeit und Ehe, sind die einzigen Möglichkeiten, uns an unserem tiefsten Schicksal, Mann oder Weib zu sein, nach Gottes Willen durch Liebe zu vollenden. Beide Grundformen des christlichen Lebens, Ehe und Jungfräulichkeit, tragen und bedingen einander so, daß ohne heilige Jungfräulichkeit kein heiliges Ehe- und Familienleben möglich ist, und daß anderseits ohne den Mutterboden christlicher Familie keine jungfräulichen Seelen geweckt werden. Eine religiöse Gestaltung der Ehe wird gefördert und in mancher Hinsicht erst ermöglicht durch die jungfräulichen Menschen, die als Verkörperung der Herrschaft des Geistes über die Materie die stützenden Balken der christlichen Ehe und Familie sind. Je schwerer es ist, ein christliches Familienleben zu führen, um so notwendiger ist demütige Jungfräulichkeit.

Heilige Liebe ist der Sinn beider Lebensformen. Es gibt nicht zwei verschiedene Lieben, es gibt nur eine Liebe. Dies ist eine der wichtigsten Erkenntnisse für das innere Leben. Das eben ist die Wirkung des »ungebrochenen Ehesegens«, die Gnade zur vollkommenen Gottesliebe durch die vollkommene Gattenliebe, die Einswerdung mit Gott durch die Einswerdung in Gott von Mann und Frau in der ehelichen Liebe. Hier liegt die Lösung der schweren Frage jedes Christen: Wie ist es möglich, Gott aus ganzer Seele zu lieben und zugleich ein Geschöpf so zu lieben, wie es bräutlicher und ehelicher Liebe gemäß ist? Das ist – in der Ordnung, in der wir leben – unmöglich ohne das Sakrament, ohne daß die Ehe in einer unmittelbaren Beziehung zu Christus steht. Durch diese Beziehung bildet sich aus der menschlichen Schwachheit eine Kraft, die die Erfüllung dieser im eigentlichen Sinne fundamentalen menschlichen Aufgabe ermöglicht, einer Aufgabe, bei der sich wie kaum irgendwo sonst der Glaube an Christus, den Gekreuzigten, zu bewähren hat. Der Hochzeitstag, der Tag, von dem so oft eine religiöse Verlandung ausgeht, soll der Beginn eines neuen religiösen Lebens sein. »Nunc fac eos plenius benedicere te«, singt die Kirche im Eingangslied der Brautmesse: Nun laß sie dich mit volleren Akkorden preisen, von heute ab mehr noch als bisher. Von heute ab gilt: Wo zwei oder drei in Meinem Namen versammelt sind, bin Ich mitten unter ihnen. Von nun ab opfern die Gatten beim Offertorium jeder Messe ihre Ehe, ihre Familie, endlich die Witwenschaft dem himmlischen Vater als ein gesegnetes, ein gültiges, ein geistiges, ein wohlgefälliges Opfer.

Jemand hat die Frage, ob die Forderungen des täglichen Lebens, die Belastung durch das Vielerlei des Alltags nicht eine Beeinträchtigung der Gottverbundenheit mit sich brächten, so beantwortet: »In alten Zeiten schulten sich die Menschen für gewisse Wettläufe durch den Versuch, in Fesseln zu laufen. Sie kamen so weder leicht noch schnell vorwärts, aber als am Tage des Wettlaufs die Fesseln abgelegt wurden, spürten sie, wieviel schneller sie laufen konnten wegen der Kraft, die sich während des Fesellaufs in ihnen entwickelt hatte.«

Ja, die Ehe ist ein Fesselauf, aber er entwickelt Kräfte, die selbst in einer solchen Gottferne, wie wir sie erleben und wie sie im christlichen Abendland noch zu keiner Zeit erlebt worden ist, die Kirche in der Familie sichert.

Das rechte Zueinander von Mann und Frau ist die Tugend der Liebe. Die Grundtugend des Mannes in Bezug auf das Kind ist Väterlichkeit, die der Frau Mütterlichkeit. Väterlichkeit ist Liebe, Mütterlichkeit Glauben. Natürlich hat auch der Vater die Tugend des Glaubens und die Mutter die Tugend der Liebe. Aber charakterisiert wird das Vatersein durch die Liebe, das Muttersein durch den Glauben. Wenige Worte haben eine größere Würde als Vater. Der Gottmensch hat es geweiht, indem er uns den Gott der Christen als Vater geschenkt, indem er uns das Vaterunser beten gelehrt hat. Fast in jeder Rede des Herrn kommt das Wort Vater vor, und kein anderes hat einen so tiefen, leuchtenden Klang im Neuen Testament. Alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden hat von der göttlichen Vaterschaft ihren Namen, d. h. ihre Würde und ihre Verantwortung. Als Sinnbild, als lebendiger Spiegel des himmlischen Vaters, als Teilhaber am Schöpferwerk ist der Vater das Haupt der Familie. Die meisten Väter ahnen, auch in katholischen Familien, nichts von der Erhabenheit ihres Standes. Niemand mehr als sie würden sich wundern, wenn ein Bischof heute eine Männerpredigt mit den Worten begänne: »Meine Herrn Brüder und Mitbischöfe!« »Domini fratres et coëpiscopi mei«, so beginnt Augustinus die Predigt, in der er von den Pflichten des Hausvaters handelt. Episcopus, so sagt er, ist der Hausvater, weil er das Haus überwacht und so überwacht wie einer, der Verantwortung trägt. »Ein jeder von euch«, sagt Augustinus zu den Vätern seiner Gemeinde, »hat in seinem Haus ein episcopatus officium, ein bischöfliches Amt, damit weder die Gattin, noch der Sohn, noch die Tochter, noch selbst der Knecht von der Wahrheit abweiche; denn sie sind um einen teuren Preis erkauft.«[5] Was der Bischof für die Diözese, das ist der Vater für die Familie, derjenige, der gesendet ist, damit er Sorge trage für die Seelen, damit er Seelsorger sei. Die Frauen müssen dieses Bild des Vaters als dessen, der das Amt hat, für die Seelen der Seinigen zu sorgen, in ihre Herzen und in die Herzen der Kinder pflanzen und es so dem Vater selbst wieder zum Bewußtsein bringen. Es ist die mütterliche Frau, die der Welt den väterlichen Mann schenkt, die das Siegel löst von der starken Quelle der Vaterliebe. An der Wirklichkeit des Vaters, an seiner stets sich schenkenden Güte, an seiner milden Stärke, an seiner geduldigen Führung, an seinem großmütigen Schutz, an seiner wachen Sorge lernen die Kinder Gott als Vater lieben. Wie manche Gottlosigkeit, sei es in ihrer am meisten verbreiteten Form, daß Gott nie als Wirklichkeit ins Bewußtsein getreten ist, sei es, daß das Licht Gottes verdunkelt oder ausgelöscht worden ist, geht darauf zurück, daß dem Menschen in seiner Jugend das Vaterbild nicht oder nur verzerrt oder befleckt vorgestellt worden ist.

Das Wesen der Mütterlichkeit ist Glaube, die feste Hoffnung auf die

---

[5] Sermo XCIV: Migne 38, 580–581.

künftige Möglichkeit alles Guten. Wer Mutter sagt, sagt Zukunft, Leben. Wer stets bereit ist, dem Tod ins Auge zu sehen, um Leben zu schenken, ist voll der Hoffnung. Wie schön ist doch die Redeweise: Die Frau ist in Hoffnung – sie ist voll der unbegreiflich großen Kraft des Glaubens. Ja, wie die Kirche das depositum fidei, den Schatz des Glaubens, für die Menschheit hütet, so bewahrt ihn die Mutter für die Familie. Der Vater ist das Gleichnis des himmlischen Vaters, die Mutter ist das Bild der Kirche, der mater ecclesia, oder vielmehr, die Vorstellung von der Kirche als Mutter hat sich gebildet und bildet sich an dieser ergreifendsten aller menschlichen Gestalten. Das Bild der Mutter ist vielfach mit süßen Farben übermalt worden, die Vorstellung von ihr ist verniedlicht und versentimentalisiert worden. Glauben kann man nur mit mächtiger Seele, mit einer Seele, die mächtiger ist als die Mächtigkeit des Unglaubens. Der Mann wird bei der Frau immer die Sicherheit, die Unbeirrbarkeit suchen, die dem gegeben ist, der mit dem Auge des Herzens den graden Weg erkennt. An uns ist es, die Gestalt der Mutter wieder zu erfassen mit all dem Starken, Ehrfürchtigen, Geheimnisvollen, ja Seherischen, was in ihr wesentlich enthalten ist. Als Bewahrerin des Glaubens, als Hüterin der Überlieferung, als Trägerin der Hoffnung ist die Mutter das Herz der Familie. In Hildesheim ist über der Tür des Priesterseminars ein Relief aus der Zeit der Hochgotik: ein Korb, mitten drin eine stehende Frau, rechts und links eine brennende Kerze. Das ist die Kirche – ein Garten der Lichter; das ist die Familie – ein Garten der Lichter; das ist die Mutter – ein Garten der Lichter, ein umfriedeter Raum, in dem das Licht des Glaubens gehütet wird und aus dem es in die Welt leuchtet. Kirche – Familie – Mutter.

Die Kirche betet in dem Segen über die werdende Mutter zu Gott: »Gib ihnen – der Mutter und dem Kind – das ewige Licht.« Das ist das erste Gebet der Kirche für das werdende Kindlein, die Bitte um Licht. Sie ist die letzte Bitte, die die Mutter Kirche am offenen Grabe spricht. Ewiges Licht wird in einem Gebet erfleht für Mutter und Kind. Denn das Licht des Glaubens in der Seele des Kindes zu entzünden, zu nähren, zu hüten, ist die große mütterliche Aufgabe. Der hl. Augustinus hat einmal zu seiner Mutter Folgendes gesagt: »Ich glaube ohne Zweifel und ich bekenne es, daß mir Gott durch dein Gebet einen Geist beschert hat, der nichts über das Streben nach Wahrheit setzt, der nichts will, nichts denkt, nichts liebt als die Wahrheit. Und ich glaube, daß ich die ewigen Güter, nach denen ich verlange und zu denen du mich erweckt hast, auf deine Bitten empfangen werde.«[6] Schöner kann man nicht ausdrücken, daß die Mutter mit dem natürlichen Leben im Kind den Keim des übernatürlichen Lebens erweckt und nährt. H. Bremond hat bei seiner Aufnahme in die Französische Akademie darauf hingewiesen, was die Väter der griechischen Theologie ihren Müttern, einer Nonna, einer Makrina der Älteren, einer Anthusa, an Glaubenserkenntnis verdanken. Schon vor der Geburt bereitet die Mutter die Seele des

[6] De ord. II, c. 20: Migne 32, 1019.

Kindes durch ihr Gebet, durch ihre dann besonders wache Gottverbundenheit für die Saat des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe. Dann übergibt sie das Kind voll der Freude der Mutter Kirche, damit sie es aus ihrem Mutterschoß, dem Taufbecken, wiedergebäre. Das Kind irdischer Eltern kehrt zurück auf die Arme der Mutter als Kind Gottes. Und in diesem seligsten Augenblick ihres Lebens erfährt die Mutter vielleicht zum ersten Mal, was Wunder, was Gnade, was Erlösung ist.

Als Kind Gottes soll das Kind erzogen werden. Das ist schon an sich eine ungeheure Aufgabe. Aber heute ist sie so gewaltig wie noch nie, da sie fast allein auf den oft so schwachen, oft so wenig vorbereiteten Schultern der Eltern ruht. Doppelt schwer ist sie da, wo keine Umwelt, keine Kathedrale, kein Bildstock am Weg die Mühe der Eltern unterstützt. Wie warm muß die Liebe des Vaters, wie hell der Glaube der Mutter sein, daß in den wenigen Jahren, in denen die Familie die Kinder wirklich umfaßt, sie so durchwärmt und durchleuchtet werden, daß trotz der Kälte und der Dunkelheit der Welt sie nie mehr aus der Liebe und aus dem Glauben fallen, ja daß sie christliche Liebe und christlichen Glauben in ihrem Berufs- und Erwerbsleben, in ihren mannigfachen kameradschaftlichen Beziehungen weitergeben und daß sie, was das Wesentliche ist, auf dem eigenen Herd dieses Feuer neu entzünden können.

Auf die Kinder wirken nicht Worte, seien sie noch so richtig und schön und noch so oft wiederholt. Worte sind Stroh, Samenkorn ist nur die Tat, das Sein. Am christlichen Dasein des Vaters und der Mutter lernen die Kinder verstehen, was es heißt, Gott zum Vater und die Kirche zur Mutter zu haben. Das ist der Kern der religiösen Erziehung. Nur Liebe weckt Liebe, nur Glaube entzündet Glauben. Das ist es, was Christus mit dem Beten ohne Unterlaß meint, nicht daß wir anhaltend in Worten beten, sondern daß unsere Haltung die eines Menschen ist, der in Gottes Gegenwart lebt. Da braucht es nicht vieler gemeinsamer Gebete in der Familie. Für die Gatten sollten die gemeinsamen Gebete selbstverständlich sein und auch für die kleineren Kinder. Bei größeren Kindern, die selbst zu den Mahlzeiten unregelmäßig kommen, so daß noch nicht einmal das Tischgebet gemeinsam ist, sollte nach Möglichkeit der Besuch der Sonntagsmesse und der Empfang der heiligen Eucharistie mit nachfolgendem Frühstück gemeinsam sein. Das ist, abgesehen von den äußern Umständen, in unsern Pfarren deswegen nicht einfach durchzuführen, weil die Familie für die heilige Kommunion in der Regel aufgespaltet wird in Schulkinder, Jungfrauen, Jungmänner, Mütter (merkwürdigerweise seltener Väter). Wir müssen unsern Pfarrern durch gemeinsames Erscheinen der ganzen Familie bei der Sonntagsmesse und am Tisch des Herrn helfen, die Pfarre in ihrer natürlichen Gestalt, die sich aus Familien aufbaut, wiederherzustellen.

Söhne und Töchter lassen sich heute nicht mehr in die Lebensform ihrer Eltern aufnehmen, aber sie lassen sich in ihrem Andersein vor der seelischen Kraft, von der religiösen Verwirklichung ihrer Eltern umfassen, und sie wollen davon umfaßt werden, wenn dieses Leben wirklich echt und stark ist. Und ob es das

ist, dafür haben sie ein feines Gefühl. Sie wollen nicht, daß ihre Eltern sich in das Lager der Jugend begeben und in ihren Reihen mitmarschieren, aber sie wollen unbedingt, daß ihre Eltern das selbst tun, was sie lehren, daß sie sind, was sie von ihren Kindern fordern. Und daß sie es tun und sind aus eigener Entscheidung und mit dem Schwergewicht derer, die die Stärke der Gegenkraft erprobt haben. Hier ist das königliche Priestertum der Eltern, ihr Hirten- und ihr Lehramt. Hier ist Autorität in ihrem ursprünglichen Sinn, wie sie den Eltern und der Kirche zukommt. Solche wesenhafte Autorität, auctoritas, Urheberschaft geistiger und geistlicher Existenz, kann es sich leisten, nicht auf jede Frage eine fertige Antwort zu haben. An ihrem Sein entzündet sich Kindesliebe, die mit der zunehmenden Reife des jungen Menschen und mit Kenntnissen, die oft die der Eltern übertreffen, nicht abnimmt, sondern immer schöner wächst.

Neben der sehr geminderten Christenheit bauen sich andere Welten geschlossen und stolz auf. Es ist in der Regel für die Eltern nicht möglich, aus dieser unchristlichen Welt einen Stein nach dem andern zu lösen und durch Beweise und Schlußfolgerungen deren Glaubhaftigkeit in den jungen Seelen zu erschüttern. Das würde nicht nur theologische Kenntnisse, und sehr umfangreiche, sondern auch philosophisches, geschichtliches, rechtswissenschaftliches und vielerlei anderes Wissen voraussetzen. Der wesentliche Inhalt des Glaubens muß den Kindern natürlich von den Eltern übermittelt werden, aber verstandesmäßig sind die großen Wahrheiten schnell aufgenommen. Unsere ganze Dogmatik hat nach dem Wort eines bekannten Theologen auf einem Daumennagel Platz. Mitteilung von Wissen aber genügt nicht. Worauf es ankommt - und das ist es, woran auch die Eltern wunderbar reifen -, ist, die christliche Welt überzeugend, wenn auch ganz schlicht, vorzuleben: gelebte Liebe, gelebter Glaube. Wenn der junge Mann in seinen Zweifeln, in seinem Unglauben, in seiner Herzenskälte weiß, daß seine Eltern stark sind im Glauben und in der Liebe, daß seine Unruhe in ihre betende Haltung gebettet ist, so ist das oft das Entscheidende, und es genügt in Zeiten der Krise meist. Wie schön es ist, wenn in einem Kind, das in die Gottferne geraten ist, dies eine Gebet noch lebt: »Hilf meinem Unglauben und sieh auf den Glauben meiner Mutter«, wie wir ja alle zu Gott beten, daß Er nicht auf unsern Unglauben, sondern auf den Glauben unserer Mutter, der Kirche, sehen möge. Ein solches Kind wird sich außerhalb der Familie in der Fremde fühlen, und es behält stets eine feste Wurzel in der Liebe des Vaters, im Glauben der Mutter.

Wir stehen mit sehr geminderter Substanz außergewöhnlichen Anforderungen gegenüber. Auch unsere Eltern, unsere Großeltern, ja Urgroßeltern haben schon vom Kapital gezehrt. Das Zeitalter des Barock war die letzte schöpferische christliche Zeit. Wir wissen es alle, daß gerade auf dem Gebiet der Ehe und der Familie vieles nicht in Ordnung ist. Aber wir dürfen hoffen; denn heute werden wieder Ehen aus dem Geiste der Kirche geschlossen. Heute werden Familien auf dem Felsen Christus gegründet. Heute gibt es wieder Familien, in denen Gott von allen und über alles geliebt wird.

Die verschiedenen christlichen Epochen haben je nach ihrem besondern Bedürfnis bestimmte Typen des heiligen Lebens in den Vordergrund gestellt: so die ersten christlichen Jahrhunderte, in denen es vor allem um den Glauben ging, die heiligen Gestalten der Bekenner und Martyrer; so in der Ungebundenheit und Maßlosigkeit mittelalterlicher Lebensfülle den jungfräulichen Menschen in seiner Abgelöstheit und Aszese. Die Not unserer dunklen und kalten Zeit ruft nach dem Heiligen, dessen heroische Tugend geprägt ist durch das Ehesakrament, durch das Familienleben. Wir brauchen als Gatten, als Väter und als Mütter, die wir eine fast untragbare Verantwortung für uns selbst und für unsere Kinder haben, das Vorbild und die Fürbitte heiliger Gatten, heiliger Väter, heiliger Mütter. Wir müssen dem Anruf der Allerheiligenlitanei: Alle heiligen Priester und Leviten, alle heiligen Mönche und Einsiedler, bittet für uns, hinzufügen können: Alle heiligen Gatten und Väter, bittet für uns; und dem Anruf: Alle heiligen Jungfrauen und Witwen, bittet für uns, möchten wir hinzufügen dürfen: Alle heiligen Gattinnen und Mütter, bittet für uns. Wie nie eine Generation vor uns bedürfen wir dieses Vorbildes und dieser Fürbitte; denn in unsern Familien, als Gatten, als Väter, als Mütter sollen wir ja die Kirche Christi sichern. Von der Familie hängt es heute ab, ob die Kirche in einem Lande gesichert ist oder ob sie zerstört wird. Die Kirche als Ganzes hat allerdings die Verheißung, daß sie nicht untergehen wird bis ans Ende der Zeiten. Aber diese Verheißung hat nicht jede Provinz der Kirche. Ob die Kirche in einem Lande besteht, hängt nicht von äußern Dingen ab, auch nicht davon, ob Kirchengebäude und Klöster zerstört werden, es hängt im letzten auch nicht von der kirchlichen Hierarchie ab, sondern davon, daß die Männer und Frauen, die sich das Ehesakrament gespendet haben, aus der Gnade dieses Sakramentes ihre Familie zur Kirche im kleinen gestalten. Das ist in dieser Stunde das eine Notwendige – nicht mehr, nicht weniger.

## Werde, der du bist!

Von Ivo Zeiger S. J.

Alle Auseinandersetzung um Sittlichkeit und Sittenlehre wird letzten Endes zurückkehren müssen zur schicksalhaften Menschheitsfrage nach dem echten, hohen Menschenbild. Seine Züge zu finden und in klaren Linien leuchtend zu zeichnen, ist Aufgabe der Sittenlehre; solch hohes Menschenbild zu werden und zu leben, ist die unabdingbare Forderung der Sittlichkeit. Alle Dynamik menschlicher Moral liegt zwischen diesen Polen gespannt; der Wille der einzelnen und der Völker hat immer wieder den Marsch angetreten von Bilderkenntnis zu Bildverwirklichung, bald ernst und gesetzt, bald heiter und stürmend, bald demütig schlicht, bald herrisch und stolz. Das sittliche Gesetz zum Hochziel des Lebens geworden, bedeutet die große Forderung schlechthin. Wenn die Menschheit überhaupt ein Werk zu vollenden hat, dann ist es dieses: zu

werden, was sie nach dem gebieterischen Willen des moralischen Gesetzes sein soll, zu werden, was sie in ihrem Idealbild schon ist: Werde, der du bist! Jedoch schon hier, hart neben dem stolzesten Auftrag, steht auch die beschämendste Tatsache: Das Richtbild sittlicher Menschenhöhe blieb bis heute unverwirklicht. Sollen und Sein klaffen auseinander, ja streben auseinander. Denn »wenn ich das Gute tun will, so liegt mir das Böse nahe. Dem innern Menschen nach habe ich zwar Freude am Gesetze Gottes; aber ich nehme in meinen Gliedern ein anderes Gesetz wahr, das dem Gesetze meines Geistes widerstreitet« (Röm. 7, 21–23). In der menschlichen Natur ruht zwar eine gewisse sittliche Veranlagung, aber es fehlen Stetigkeit und Lust, den mühsamen Bergpfad zum Hochziel sittlicher Vollendung nun auch mannhaft zu beschreiten. Im Gegenteil sind es der Kräfte, die nach unten ziehen und talwärts drängen, nur allzu viele, und es kostet eine nicht alltägliche Kraft, den widerstrebenden Willen und die widerspenstige Trägheit unserer Natur neu zur Höhe zu zwingen. Dabei wird der Krafteinsatz um so größer sein, je höher das ideale Menschenbild die Talsohle der Natur überragt; die Kühnheit sittlichen Wollens bemißt sich wesentlich nach der Gipfelhöhe, die man zu erklimmen unternimmt. Wert und Gewicht des Gebotes: Werde, der du bist! werden also gar nicht so sehr nach dem »Werde«, dem formalen Imperativ, zu wägen sein, sondern nach dem »der du bist«, nach Inhalt und Höhe des sittlichen Menschenbildes, das erstrebt werden soll.

## I

Nun kann es sein, daß dieser Satz nur einen Schein-Imperativ aussagt. Man verkürzt den Abstand zwischen Ausgangspunkt und sittlichem Ziel auf Null, legt Natur und Ideal, Sein und Sollen in eins zusammen. Der Mensch mag – auch im sittlichen Bereich – so handeln und leben, wie die Stimmen seiner Natur ihn lehren. Das sittliche Bild soll nichts anderes sein als die möglichst geradlinige und wesensgemäße Wiedergabe der ungeschwächten, von keinen Vorurteilen und Hemmungen beengten oder verbogenen Triebwelt. Freilich ist das nicht mehr freigewollte Verwirklichung einer moralischen Ordnung, sondern höchstens der frei bejahte Ablauf physischer Naturgesetze. Der Satz müßte folgerichtig nicht lauten: Werde, was du (im idealen Menschenbild) bist! sondern: Sei, was du doch schon bist! Nur sei es nun ganz, ohne Schranken, ohne Angst! Wenn du dabei überhaupt noch eine Aufgabe hast, wenn dir noch ein »Werden« aufgegeben ist, so sei es einzig dieses: dich freizumachen von allen Bindungen, in die eine falsche Morallehre und unnatürliche Erziehung dich einzwängten, abzuschütteln alle Vorwürfe eines »verbildeten« Gewissens, die Kruften zu zerbrechen, die von »fremden« Dogmen und Gesetzen über deine Seele geschichtet wurden, den Atem sittlicher Freiheit dir raubend, das helle Auge reiner Natur verwüstend. Dies sei dein «Werde«, daß du bewußt und gewollt seiest, der du schon bist: Nur-Mensch!

Was dieser moralische Imperativ verlangt, ist wohl auch ein Kampf, aber nicht

um die Gipfel menschlichen Seelenadels, sondern zur Erdrosselung alles echt sittlichen Strebens. Denn solches beruht ja wesentlich auf »naturfremden« Lehren, die einen Abstand, einen Gegensatz behaupten zwischen sittlichem Menschenbild und natürlicher, allzumenschlicher Triebwelt. Gerade darin besteht die sittliche Aufgabe des Menschen: zu verwirklichen, was noch nicht ist; das Hochbild edlen Menschentums zu schaffen auf dem Grunde und mit den Kräften jener Natur, die dazu wohl befähigt, aber nicht gewillt ist. Wer also die Menschen lehrt, sich freizumachen von solchen »Lehren und Ideologien«, zerbricht ihr wahres moralisches Wollen, zertrümmert das sittliche Menschenbild selbst. Denn was er als solches bezeichnet, ist nicht Zielhöhe, sondern Ausgangspunkt, ist Natur, Triebhaftigkeit, Sinnenfreiheit, Zügellosigkei, kurz, all das, was nun erst der Bändigung und Adelung bedarf. Ein echtes, hohes Menschenbild hat er nicht; sein »Imperativ sittlicher Tat« ist nur ein Wort, ist Schein. Solche Lehre verdient nicht einmal den Namen eines wertechten Moralsystems, weil sie im Grunde unmännlicher Eudaimonismus, seichter Hedonismus, lendenlahmes Genießertum ist, also die Signatur eines Zeitalters, das in unserem Volke überwunden sein sollte.

## II

Darum stellt denn auch der kategorische Imperativ: Werde, der du bist! wie er gewöhnlich verstanden wird, ein neues, erst zu verwirklichendes Menschenbild auf, geschaffen aus den Erkenntnissen einer autonomen Naturmoral. Sie trifft sich mit dem vorigen System im Kampf gegen alle Überfremdung des sittlichen Empfindens, in der Ablehnung aller von außen herangetragenen »Moralideologien«, in dem Bestreben, nur die echte Natur nach dem sittlichen Sollen zu befragen. Sie unterscheidet sich jedoch von ihr wesentlich darin, daß sie eben ein Menschenbild zeichnet, hoch, adelig, rein, das fordernd vor die Feigheit und Schwäche der Seele tritt und verwirklicht, erreicht werden will. Ihr Imperativ »Werde« ist ein echter Befehl; hier ist wirklich ein Weg zurückzulegen, ein Aufstieg zu leisten, ein Ziel zu verwirklichen, das zunächst nur gedacht »ist«, das Hochziel einer neuen Moral.

Es ist das Bild des hohen Menschentums reiner Natur, der Tapferkeit, Ritterlichkeit und Treue, lauterer Ehre und adeliger Geradheit, heldischen Stolzes und hochherziger Opferkraft; der Mensch, der alle Feigheit und Gemeinheit, alle Ichsucht und Knechtseligkeit in sich erdrosselt, »der seinen innern Triebsklaven bändigt und erschauert beim Anblick des Adels einer sittlichen Tat«, dem die Ehre und das Wohl seines Volkes mehr gelten als Genuß und Wohlleben, der die Erde liebt und den Leib und wahrheitsmutig alles Morsche bekämpft, wo immer es fault.

Das ist die Offenbarung des neuen Menschenbildes. Wer es uns offenbart, ist die Natur, und sie allein. Alle Fremdoffenbarung soll abgelehnt und verbannt bleiben. Denn die Stimme unseres Wesens, unseres Blutes und unserer Art sprechen deutlich und klar; ihr Wort soll nie getrübt werden durch fremde

Lehre und Lehrer. Eine andere »Gottesoffenbarung« braucht es nicht, ist nicht zuständig, wo es die Formung des neuen Sittlichkeitsideals gilt.

Wenn man abstrakte Begriffe zur Hand nimmt, besonders soweit sie dem weltanschaulichen Bereich entstammen, sollte man immer mit dem Bedeutungswandel rechnen, den sie unter Umständen durchgemacht haben können. Sie werden in langem Gebrauch nicht nur wie Münzen abgegriffen, verlieren ihre scharfe Prägung und eindeutige Klarheit, sondern es scheint aller geistigen Entwicklung geradezu die Neigung innezuwohnen, die durch Gebrauch geheiligten Begriffe zum Schmuck von manchmal ganz anderem zu verwenden und auf diese Weise langsam ihrer Einmaligkeit und Kraft zu berauben. Das dürfte auch mit dem Wort Offenbarung geschehen sein. Ursprünglich bedeutet es ein Eröffnen dessen, was nicht offen war; in der Offenbarung wird Verborgenes enthüllt, der Schleier weggenommen vom Geheimnis (re=velare), das Tor zu Wahrheiten und Gegebenheiten geöffnet, zu denen wir sonst keinen Zugang hätten. Man wollte mit Offenbarung durchaus nicht jede Erfahrung und jedes Erlebnis bezeichnen.

Da die Welt dieser Natur grundsätzlich den Sinnen und der Vernunft zugänglich ist, sprach man nur dann von Offenbarung, wenn eine »andere Welt« jenseits unserer Erfahrungsgrenzen uns eröffnet wurde, die schlechthin unerfahrbare Welt Gottes. Den Zugang zu ihr kann aber nur Gott selber freigeben; der einzige, der uns wirklich ganz Neues sagen kann, das wir aus eigener Kraft nie erforschen oder ergrübeln könnten, ist Gott. Offenbarung ist also wesenhaft ein Sprechen Gottes. Das bedeutet freilich auch die bewußte Bejahung eines persönlichen Gottes, das besagt ein Hereinragen der andern Welt in den Ablauf menschlicher Geschichte, eine »einseitige Leistung vom Jenseits her«, eine wahre und echte Transzendenz, den Einbruch göttlicher, mitteilender Weisheit in den umgrenzten Erfahrungsraum der Menschheit.

Dem menschlichen Geist, der zu allen Zeiten, in seinem Forschen und Fragen, gerade in seinen Größten, auf die Stimme des offenbarenden Gottes zu lauschen sich mühte, spricht die Gottheit zunächst und vor allem in der Schöpfung. Das Buch, das der Schöpfer in der Natur uns aufgeschlagen hat, ist allen leserlich geschrieben, den Weisen und den Einfältigen dieser Erde. Der Sternenhimmel in seinem wunderbaren Glanz ist für die Völker das erste und eindringlichste Zeugnis der Schöpferherrlichkeit Gottes geworden, und die modernsten astronomischen und physikalischen Naturerkenntnisse können doch nur das uralte Wort bestätigen: »Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes; vom Werk seiner Hände kündet das Himmelsgewölbe (Ps. 19, 1). Dabei ist der tiefer forschende Mensch, wie aus einem innern Trieb heraus, sehr bald dazu übergegangen, in der Schöpfung nicht nur das Werk des Meisters anzuerkennen, sondern aus dem Wesen dieses Werkes auf die Wesenseigenschaften des Schaffenden zu schließen. Wenn die Offenbarungsbücher des Alten Testamentes sagen: »Toren von Natur waren alle Menschen, denen die Erkenntnis Gottes fehlte und die nicht imstande waren, aus den sichtbaren Gütern auf den Seienden zu

schließen.... Wenn sie schon, hingerissen von deren Schönheit, sie für Götter hielten, so hätten sie billig erkennen sollen, wieviel herrlicher deren Gebieter, wieviel mächtiger ihr Schöpfer ist« (Weish. 13, 1 ff.), so gehört es gewiß zum Ruhmestitel der Griechen, durch alle Verzerrungen eines entarteten Götzenkultes die Philosophie einer gesunden Natur-Offenbarung Gottes geschaffen zu haben. Der scharfe und kämpferisch ringende Geist ihrer großen Denker hat die Hülle der Dinge zu durchbohren versucht, um zu den innern Seinszusammenhängen, den Wesenheiten, der metaphysischen Struktur und Sinngebung der Geschöpfe vorzudringen. Der Gedanke, daß in allen Dingen eine tiefe Zielsetzung liege, eine ἐντελέχεια, gleichsam ein fortdauernd wirksamer Schöpfergedanke ausgesprochen sei, gehört zu den fruchtbarsten Anregungen menschlicher Welterkenntnis. Denn damit war es in zweifacher Weise möglich geworden, aus der äußern, toten Natur einen Zugang in das innere Leben der Gottheit zu gewinnen.

Zunächst einmal dadurch, daß nun die Eigenschaften der Geschöpfe zu ebensovielen Spiegelbildern des Schöpfers wurden, die, wie Teilstückchen in einer höheren geistigen Einheit verbunden, ein irgendwie abgerundetes Bild Gottes uns erahnen lassen. Weiterhin aber mußte die Erkenntnis, daß in alles Sein, auch das unbedeutendste und kleinste, eine Zielordnung, ein Wollen Gottes eingebaut ist, den Gedanken zur Gewißheit werden lassen, daß die Natur des Menschen ebenfalls nach einem Wollen des Ewigen ausgerichtet sei. Die ontologischen Gegebenheiten menschlichen Seins spiegeln sich wider in der moralischen Ordnung. Der Mensch ist verpflichtet, das zu leben, was sein Wesen und seine Seinsordnung ihm anzeigen. Denn hierin spricht sich im tiefsten das Wollen des Schöpfers selber aus, die Lex aeterna. So werden die allgemeingültigen Baugesetze der menschlichen Natur zur gottgegebenen Erkenntnisquelle der grundlegenden Rechte und Pflichten natürlicher Sittlichkeit; in diesem Sinne ist die Natur des Menschen sein Naturgesetz, gilt der Satz: Werde, der du bist!

Doch darf man dann Natur nicht einseitig verstehen als das Bloß-Natürliche, Triebhafte, Leibliche, Sinnenstarke, sondern als die Menschennatur in ihrer geordneten Ganzheit und innern Zielrichtung. In ihrer geordneten Ganzheit, d. h. mit allem, was in ihr an Eigenschaften, Kräften, Grenzen und Beziehungen metaphysisch und physisch gegeben ist. Jede einseitige Betrachtungsweise, jedes Unterschlagen auch nur der kleinsten Bausteine muß notwendig die Geschlossenheit des Sittengesetzes gefährden. Auch hier darf es kein »Wegnehmen«, kein »Auslassen« geben; es wäre nicht weniger Häresie als auf dem Felde der Dogmatik. Leider ist die menschliche Erkenntnis und Urteilskraft begrenzt und verengt, neigt zu Einseitigkeiten, Übersteigerungen des einen auf Kosten des andern und daher zu bedenklichen Irrgängen des Urteils. Alles menschliche Planen und Werten ist begleitet von der großen Tragik: daß es sich nicht in der ruhigen Ausgeglichenheit allseitiger Betrachtung und Wahrheitserfassung vollzieht, sondern in unruhevollen, weitausholenden Pendelschlägen vorwärtsschwankt, von These zu Antithese, von Satz zu Gegensatz, von

Bejahung zu Verneinung. So wird es immerfort spannend und fesselnd, täglich neu bewegt, aber auch jedesmal mit Irrtum behaftet sein. Auch in der Sittenlehre gab und gibt es fehlerhafte Einseitigkeiten, »Häresien«; nur daß sie sich hier um so folgenschwerer auswirken, je mehr die Sätze und Gesetze des Moralsystems dem praktischen Leben zugeordnet sind. Während z. B. die ganzheitliche Betrachtung der menschlichen Sexualethik alle Rücksichten einbeziehen und gelten lassen wird: Leib und Geist, Sinnenlust und Menschenwürde, Individuum und Gemeinschaft, persönliche Freiheit und Verantwortung vor dem kommenden Geschlecht, haben im Laufe der Jahrhunderte die verschiedensten Richtungen immer nur bald das eine, bald das andere herausgestellt, die eine Größe multipliziert, die andere aus der Rechnung gestrichen. Daß das Ergebnis dann nicht stimmte, dürfte nicht verwundern. Alle diese Manichäer, Katharer, Libertiner, Aufklärer, Individualisten, Materialisten, Psychoanalytiker, und wie sie sonst heißen mögen, sagten immer nur: Entweder – oder, wo die echte, ganze Ethik sagen muß: sowohl als auch; und so in fast allen bedeutenderen Fragen des Sittenlebens. Man fragt sich nun unwillkürlich, ob es denn jemals eine Ganzheitsethik mit dem Siegel voller Wahrheit gegeben habe. Ist nicht die Geschichte, ebensosehr der menschlichen Sittlichkeit wie der philosophischen Sittenlehre, ein stetes Auf und Nieder, eine ununterbrochene Folge von Versuchen und Systemen, die wohl der Wahrheit sich mehr oder minder näherten, ohne sie jedoch je zu erreichen oder gar zu verwirklichen.

Damit ist auch schon das Urteil gesprochen über alle nur *autonome Moral*. Man versteht darunter eine Sittenordnung, die nach Inhalt und Verbindlichkeit dem Menschen nicht von außen gegeben ist, etwa von einem offenbarenden Gott, einer religiösen Dogmatik oder kirchlichen Obrigkeit, sondern deren Gesetz im Menschen ruht. Aber wie soll es möglich sein, die menschliche Wesenheit und Natur zum einzigen *Gesetzgeber* des sittlichen Lebens zu erheben, wenn es erfahrungsgemäß nicht einmal möglich ist, sie als einzige, sichere *Erkenntnisquelle* des gottgegebenen Naturgesetzes zu erachten? Die Moral ist gewiß autonom, insofern der einzelne stets handelt, auch nur handeln kann nach seinem ureigenen *Gewissen*; es ist die ihm einwohnende Stimme des objektiv gegebenen Gesetzes, ein machtvoller Erweis der sittlichen Veranlagung aller Menschen, ein überwältigendes Zeugnis von der Tatsächlichkeit göttlichen Gesetzeswillens. Es steht mit seinen Erkenntnissen und Forderungen wie ein anderer Sternenhimmel leuchtend über unserer Seele; seine Sterne mögen zeitweilig verdunkelt werden, untergehen können sie nie. Wenn alle Gesetzestafeln zerbrochen wären – die Schrift, die Gottes Finger mit Allmacht in die Herzen schrieb, wird nie zu tilgen sein. Autonom ist also unsere Moral, weil und sofern der Mensch jeweils nur seinem Gewissen zu folgen hat, nur in persönlicher Freiheit und Verantwortlichkeit handeln soll. Aber sie ist heteronom, fremdgesetzlich, weil das Einzelgewissen nach dem objektiven Gesetz sich ausrichten muß. Immanent ist unsere Moral, da die ersten und naturgegebenen Erkenntnisquellen für das sittliche Tun in unserer eigenen Natur liegen. Aber damit diese Quelle dem

Menschen, der nun einmal irrtumsfähig, zu Einseitigkeiten und Verstiegenheiten geneigt ist, auch wirklich die ganze Wahrheit, ohne Abstriche, ohne Beimischung von Fehlschlüssen, sicher zugänglich mache, dazu braucht der autonome Mensch eine Hilfe von außen, die Verankerung seiner Erkenntnis in einer höheren Intelligenz, die immanente Ethik hat notwendig eine transzendente Tendenz: Die natürliche Moral fordert eine Offenbarungsmoral[1]. Eine derartige Schlußfolgerung mag befremdlich klingen; aber sie bleibt bestehen. Auch unangenehme Wahrheiten sind wahr. Man kann vor ihnen die Augen verschließen, aber man kann sie nicht beseitigen. Die ethische Betrachtung der Menschennatur in ihrer geordneten Ganzheit verlangt über der bloß natürlichen »Offenbarung« eine höhere, sie ergänzende Gesetzgebung Gottes in religiöser Offenbarung.

## III

Zum gleichen Ergebnis führt die Analyse unserer innern Zielrichtung, der leib-seelischen Entelechie unseres Wesens. Es ist ein erhabenes Hochziel sittlicher Leistung, dem alle einzelnen menschlichen Kräfte und Eigenschaften zugeordnet sind; man kann die Glut seherischer Denker verstehen, die aus solcher Betrachtung ein adeliges Bild hohen Menschentums erschauten und vor die Seele uns zauberten, und man wird mit Entrüstung ablehnen, was Nietzsche einst bitter geschrieben: »Ehemals suchte man zum Gefühl der Herrlichkeit des Menschen zu kommen, indem man auf seine göttliche Abkunft hinzeigte: dies ist jetzt ein verbotener Weg geworden; denn an seiner Tür steht der Affe, nebst anderem greulichem Getier, und fletscht verständnisvoll die Zähne, wie um zu sagen: nicht weiter in dieser Richtung! So versucht man es jetzt in der entgegengesetzten Richtung: der Weg, wohin die Menschheit geht, soll zum Beweise ihrer Herrlichkeit und Gottverwandtschaft dienen. Ach, auch damit ist es nichts! Am Ende dieses Weges steht die Graburne des letzten Menschen und Totengräbers. Wie hoch die Menschheit sich entwickelt haben möge - und vielleicht wird sie am Ende gar tiefer als am Anfang stehen! -, es gibt für sie keinen Übergang in eine höhere Ordnung, sowenig die Ameise und der Ohrwurm am Ende ihrer ‚Erdenbahn' zur Gottverwandtschaft und Ewigkeit emporsteigen« (Morgenröte I 9). Also sprach der Künder des »Übermenschen«, aber unsere bessere Überzeugung wehrt sich gegen solchen Pessimismus. Wir wissen, daß alle Anlagen der Menschen hinaufweisen zu einer sittlichen Veredelung, zur Herausarbeitung eines viel wertvolleren, vornehmeren Menschenbildes, als die bloß animalische, triebhafte Allzumenschlichkeit es darzustellen vermag.

Aber - und darin hat Nietzsche recht - »es gibt für sie keinen Übergang in

---

[1] Darum sagt das Vaticanum von der Notwendigkeit der Offenbarung: »Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint« (Vat. sess. III, c. 2).

eine höhere Ordnung«; nämlich aus eigener Kraft. Die Zielrichtung liegt in uns, Anlagen und Kraftströme weisen dorthin, »das Wollen liegt uns wohl nahe, aber nicht das Vollbringen« (Röm. 7, 18). Die sittliche Natur des Menschen steht vor uns wie die großartigen Hallen eines halbvollendeten gotischen Domes: machtvoll wachsen die Pfeiler kerzengerade zum Himmel, nach allen Seiten hin strecken sie Arme und Bogen zur Gewölbebildung, aber sie finden sich nicht; die Kraft zum Gewölbe, zum krönenden Abschluß im Kreuzstein hat nicht mehr gereicht. Oder ist es etwa gar nicht ein Halbwerk, sondern ein zerstörtes Kunstwerk, klagevolles Restgemäuer? Erst wenn man das sittliche Menschenbild der göttlichen Offenbarung kennt, schließt sich das Ganze zur Vollendung. Erst im Lichte des höchsten Menschenwesens Christi Jesu werden alle unsere Anlagen und Zielsetzungen sinnerfüllt und geborgen. Ein edleres, wertvolleres Idealbild als der in der geschichtlichen Wirklichkeit Christi uns aufleuchtende Mensch wird von keiner Philosophie und Weltanschauung je erdacht werden.

Freilich, wer die sittliche Gestalt Jesu einzig mit den Denkformen des Materialisten oder Biologen zu fassen sucht, wird ohne inneres Verständnis vor ihr stehen, sie wahrscheinlich sogar verzeichnet und verzerrt finden. Aber darin beruht ja gerade das Neue, das »Ganz-andere« des übernatürlichen Gnadengesetzes, daß alle natürlichen Formen in einer höheren Ebene erst ihre Richtigstellung und Erfüllung finden.

In Christus ist der Mensch in den Lebenskreis des dreifaltigen Gottes gnadenvoll einbezogen, ein echtes Gotteskind, eine »nova creatura«, geworden. So darf es nicht wundern, wenn nun auch die »alte Schöpfung« in ihm neu ausgerichtet wird, nach neuen Gesetzen leben, handeln und schaffen soll, nicht dem eigenen Niedrigen verhaftet, sondern in steter, wenn auch zuweilen schmerzhafter Selbstbemeisterung sich zur Höhe ihres besseren Seins emporläutert: Werde, der du bist! Nun empfängt dieses »der du bist« einen ganz andern Inhalt und Klang. Das sittliche Menschenbild, das der Christ auszuprägen hat, ist nun nicht mehr restlos aus der Natur abzuleiten; der offenbarende Gott hat ihm wesentlich neue Züge eingegraben. Hier wird eine derartige Ausrichtung des leiblichen Lebens auf das Geistige, des Diesseits auf das Jenseits, der persönlichen Kraft auf die göttliche Gnade gefordert, daß sich das natürliche Schwergewicht menschlicher Tugenden verschieben muß. Der christliche Mensch gerät in all seinem sittlichen Streben in die polare Spannung zweier Äonen; er ist im vollen Sinn der Wanderer zwischen zwei Welten, denen er schon jetzt zugehört. Und ihr gesunder Ausgleich gehört vielleicht überhaupt zur schwersten Belastungsprobe katholischer Moral. Nicht umsonst ist die »Gabe der Unterscheidung«, das »donum discretionis«, und die Kardinaltugend der Klugheit von den großen Scholastikern jederzeit aufs stärkste betont worden. Man darf sich auch nicht wundern, wenn solcher Ausgleich den einzelnen Christen nicht immer gelingt, ja wenn im Schoße des Christentums und der Kirche größere Bewegungen längere Zeit sich zu erhalten oder durchzusetzen suchen, die eine ungesunde Ein-

seitigkeit zur allgemeingültigen Norm christlicher Moral machen wollen. Die kirchliche Lehrautorität hat sich auf diesem Gebiet schon gegen die merkwürdigsten Auswüchse wenden müssen; man wirft ihr oft vor, sie habe z. B. für die Forderungen einer gesunden Geschlechtlichkeit kein Verständnis, weil sie dem Triebleben der Sinne wachsam gegenübersteht und alle außereheliche Betätigung verwirft; aber diese gleiche Kirche hat einige Male in ihrer langen Geschichte in erbitterten Kämpfen sich schützend vor Ehe und Familie gestellt gegen Bewegungen, die nicht einmal die eheliche Betätigung erlauben wollten und so die Keimzelle der Völker bedrohten.

Es brauchte einen sprechenden Gott in der Offenbarung, um der Menschheit eine eindeutig sichere Kenntnis des natürlichen Sittengesetzes zu vermitteln und darüber hinaus jenes neue Menschenbild zu künden, das allein aller menschlichen Sehnsucht Erfüllung sein kann; es brauchte einen bindenden Gesetzeswillen Gottes, um auch jene Menschen noch zur Höhe aufzurufen, die in geistiger Schwerfälligkeit oder sinnengebundener Trägheit in den Niederungen sich sättigen; es brauchte ein lebendiges, mit geistiger Vollmacht ausgestattetes Lehramt der Kirche, daß es Hüter der Wahrheit und des Willens Gottes sei. Gewiß hat damit Gott ein Wagnis unternommen, ein wahrhaft göttlich-kühnes Wagnis; denn er mußte wissen, daß er seine Gnadengeschenke armen Menschen anvertraut, daß schwache Menschenhände, engstirniger Menschengeist, erbärmliche Menschenniedertracht seinen lauteren Reichtum besudeln und entwürdigen können. Er hat es doch gewagt, und es ist zwecklos, darüber mit ihm rechten zu wollen. Das gehört nun einmal zu den Grundgesetzen seines heiligen Offenbarungsreiches, daß es von Menschen gebaut, von Menschen bewacht und geleitet wird.

Schwerer ist schon die Frage, ob denn das geoffenbarte Sittengesetz nicht doch durch die kirchliche Lehrverkündigung und Auslegung seine lautere Art, seine reine Geradheit und göttliche Vollendung etwas verlor. Denn schließlich, so meint man, bleiben doch die amtlichen Vertreter der Kirche immer auch Kinder ihrer Zeit, denken und urteilen ganz unbewußt aus der Geisteshaltung ihres Jahrhunderts – oder gar noch des vergangenen. So hat z. B. offenbar das Heiligkeitsideal der katholischen Kirche ziemlich tiefgreifende Wandlungen durchgemacht. Die Heiligen der letzten Jahrhunderte tragen alle mehr oder minder das gleiche Gepräge. Ob die großen, knorrigen Heiligengestalten der ältesten oder frühmittelalterlichen Kirche, die nach ganz andern Grundrissen gebaut waren, heute noch so leicht kanonisiert würden? Ist also nicht doch ein Schwanken, eine Fortentwicklung in der kirchlichen Moralverkündigung möglich? Ja – soweit es nicht das Naturgesetz und das Offenbarungsgut berührt. Die Wahrheit jedoch und der unverrückbare Wille Gottes sind dem Irrtum und aller menschlichen Willkür entzogen. Keine noch so klug scheinende Überlegung, keine noch so machtvoll gestellte Forderung wird der Kirche ein Abrücken von dem Glaubensgut Christi abringen können. Sie bleibt fest, nicht weil sie den Völkern herrisch ihren eigenen Willen aufzwingen will, sondern weil sie dient,

Magd Gottes an der Menschheit ist und nichts mehr. Sie darf nun einmal gar nicht müde werden, die religiösen Wahrheiten der Offenbarung zu künden, von der unbegreiflichen Güte des ewigen Vaters zu erzählen. Und weil alle Wahrheit Gottes – der Natur ebenso wie der übernatürlichen Offenbarung – nicht nur in sich ruht, nicht nur statisch in sich steht, sondern sittliche Forderungen stellt, dynamische Wirkung auf den Menschen auslösen soll, darum ist die Aufgabe der Kirche, das religiöse Offenbarungsgut zu vermitteln, nicht zu trennen von ihrer heiligen Last, Wahrer und Hüter des göttlichen Gesetzes zu sein. Und das nicht nur vor jenen, die im Glauben sich Christus freiwillig beugen; als ob es einen Lebens- und Sittlichkeitsbereich gäbe für kirchentreue Christen und einen andern für jene, die sich mit einer natürlichen, kirchenfreien Moral begnügen möchten. Gottes Offenbarung, einmal gegeben, gilt allen Menschen; wenn der Herr gesprochen hat, müssen alle auf ihn hören; er duldet keinen Sonderwillen neben sich: »Gehet hin und lehret alle Völker, und lehrt sie alles halten, was ich euch geboten habe« (Matth. 28, 19). Darum ist die christliche Sittenlehre grundsätzlich für alle gegeben, so wie die Erlösung und gnadenvolle Erhebung zur nova creatura allen angeboten ist, ja in sich schon allen gehört. Die Gestalt Christi, der das »Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist, der Erstgeborene vor aller Schöpfung, auf dessen Antlitz uns die Herrlichkeit Gottes aufleuchtet« (Kol. 1, 15; 2 Kor. 4, 6), ist zum neuen sittlichen Menschenbild geworden, dem alle zugeordnet sind. Und darum gilt nun, in ungeahnt höherem Sinn, erst recht der sittliche Imperativ: Werde, der du bist!

# Utopische und apokalyptische Elemente der englischen Gegenwart

## Thomas Edward und David Herbert Lawrence.

Von Erich Müller.

England hat ein von Europa in vielem verschiedenes und besonderes politisches wie geistiges Schicksal erlebt. Die Höhepunkte seiner Imperiums- und seiner Geistesgeschichte fallen nicht immer mit Höhepunkten, sondern vielfach geradezu mit Tiefpunkten der europäischen Geschichte zusammen. Für Englands geistiges Schicksal gilt dies fast in noch höherem Grade als für sein politisches.

Gleichwohl ist das englische Geisteserbe von dem des übrigen Abendlandes nicht allzu verschieden. Mag der englische Geist andere Wege gegangen sein, so führt er doch zu den gleichen Ursprüngen und Quellen zurück. Er hat mit dem europäisch-abendländischen Geist die Elemente gemein – das wird eben heute deutlich, da wir in ein neues elementares Zeitalter einzutreten im Begriffe sind.

Die Elemente des europäischen Geistes aber sind von zweierlei Art. Utopie und Apokalypse sind ihre Namen. Es gibt in der abendländischen Geistes-

geschichte eine utopische und eine apokalyptische Überlieferung, die sich zueinander wie Pol und Gegenpol verhalten. Zwischen ihnen besteht eine ähnliche fruchtbar-schöpferische Spannung wie in der griechischen Geistesgeschichte zwischen apollinischer und dionysischer Tradition. Die utopische Traditionslinie führt auf die – bis zu Nietzsches Zeit ganz apollinisch verstandene – Antike zurück, die apokalyptische Linie dagegen auf das Erbe des Christentums. Man kann ebenso wie von utopischer und apokalyptischer oder von antiker und christlicher auch von einer Immanenz- und Transzendenzlinie der abendländischen Geistestraditionen sprechen.

Am deutlichsten wird vielleicht der Sachverhalt, um den es hier geht, wenn wir die beiden für das vergangene Jahrhundert repräsentativen großen Vertreter dieser Problemkreise einander gegenüberstellen: Nietzsche und Dostojewski, die zugleich die ersten Vorläufer und Verkünder des anbrechenden Elementarzeitalters waren. Nietzsches Immanenzphilosophie, die im Bewußten wie im Unbewußten die Überlieferungslinie der Griechen fortführte, gipfelte in dem utopischen Anspruch, den »Übermenschen« zu züchten. Der ganz im christlichen Transzendenzgedanken verwurzelte Dostojewski aber hat in seinen Dichtungen in wahrhaft erschütternden Bildern die Apokalypse unserer Zeit vorweggenommen. Und wenn wir den Spuren Dostojewskis weiter folgen, so stoßen wir unter seinen geistigen Nachfahren auf Denker von einer geradezu abgründigen Kühnheit: auf den apokalyptischen Utopiker Nicolai Feodorow mit seiner Philosophie der gemeinsamen Tat, auf den utopischen Apokalyptiker Wladimir Rosanow, der den Weg von Christus zum Widerchristentum ging, und schließlich auf den reinen Apokalyptiker Wladimir Solowjew, dessen Gespräch vom Antichrist eine »Aufdeckung« – auch so kann man das Wort Apokalypse übersetzen – von unheimlicher Aktualität ist.

Die tiefe geistige Krise, die in Europa mit den Namen Nietzsches und Dostojewskis verknüpft ist, hat in England kaum einen Widerhall gefunden, stand das Inselreich doch gerade zu jener Zeit in der höchsten Blüte seiner Macht. Erst heute, nachdem diese Macht selber in das Stadium der Krise geraten ist, gibt es neben dieser eine ihr vergleichbare geistige Krise, in der England die Erfahrungen, die Europa im Jahrhundert des großen deutschen Utopikers und des großen russischen Apokalyptikers gemacht hat, nicht allein nachholt, sondern zum Teil schon überholt.

So hat es – ein Zeichen für seine enorme geistige Vitalität – zwei für die innersten Strebungen unseres Zeitalters typische Gestalten herausgestellt, die – ein erstaunlicher Zufall – beide den gleichen Namen Lawrence tragen: den Soldaten und Politiker, Abenteurer und Techniker Thomas Edward Lawrence, dessen Leben eine moderne Odyssee genannt zu werden verdient, und den Dichter David Herbert Lawrence, dessen Schaffen in ein zugleich verschrobenes und sehr tiefes Buch über die Apokalypse gipfelte.

Beide, die bei aller grundlegenden Verschiedenheit nicht nur den Namen mit-

einander gemeinsam hatten, sind bereits tot, in der Blüte ihrer Mannesjahre – und doch wahrscheinlich bereits am Ende ihrer Bahn – aus dem Dasein gerissen. Im März 1930 wurde David Herbert Lawrence als Vierundvierzigjähriger ein Opfer der Schwindsucht. Im Mai 1935 starb der noch nicht siebenundvierzigjährige Thomas Edward Lawrence, dem der ganze gefahrvolle Arabienfeldzug nichts hatte anhaben können, an den Folgen eines Sturzes vom Motorrad. Und man ist versucht, auch ihren Tod noch symbolisch zu betrachten: der eine, der in einem heldischen Leben Erfüllung gesucht und nicht gefunden, starb an der Maschine, die er zuletzt als den »Schlüssel des Geheimnisses« betrachtete, der andere starb – am Nichts, dem er sein ganzes Leben hindurch mit den Gebilden seines Dichtertums Boden abzutrotzen gesucht.

Man mißversteht Thomas Edward Lawrence und tut ihm bitterstes Unrecht, wenn man ihn als einen jener frisch-fröhlichen Abenteurer betrachtet, die, von Gedanken unbelastet, die Welt zu erobern ausziehen, um als die Helden glühender Knabenphantasien fortzuleben. Gewiß war Lawrence neben vielem andern auch ein Abenteurer, der manchen Abenteurer von Profession in den Schatten zu stellen vermag, aber er war zugleich viel mehr: er bestand nicht allein die Gefahren der Wüste und des Krieges, auch die Abgründe der geistigen Existenz sah er mit offenen Augen und focht in seiner Seele Geisteskämpfe mit solcher Vehemenz und Leidenschaft aus, daß gegen sie der arabische Krieg fast nur als Episode erscheint.

Lawrence hat selber jenen epischen Bericht über seinen »Aufstand in der Wüste«, von dem sein Ruhm als einer der großen Abenteurer der Weltgeschichte ausging, »eine unehrliche Sache« genannt. Er haßte diesen Ruhm, denn er wußte, daß die Zeiten des Abenteurers im Sinne eines blinden Draufgängertums vorüber sind. Nicht um sein eigener Epiker oder Historiograph zu werden, machte er sich nach dem Kriege daran, seine Erlebnisse darzustellen. Er wollte mehr: um Erkenntnis ging es ihm, um den verborgenen Sinn des Ganzen; nur diesen zu enthüllen, schien ihm die angewandte Mühe wert. Darum führt sein eigentliches Werk, von dem »Revolt in the Desert« nur ein Auszug ist – »fabriziert, um mein überzogenes Konto auszugleichen« –, den seltsamen Titel »Seven Pillars of Wisdom« – »Sieben Säulen der Weisheit«, nach einem den Sprüchen Salomonis entnommenen Gleichnis. Aber es war eine bittere Weisheit, deren Säulen hier aufgerichtet wurden. Nicht Erkenntnis, sondern Verzweiflung stand am Ende des harten Mühens um den Sinn.

Jedoch die Verzweiflung konnte seinen Tatwillen nicht ersticken. Als er entdeckt hatte, daß sein Ziel, mit der Feder »unantastbare Dinge zu schaffen«, unerreichbar war, wandte er sich entschlossen der Praxis zu und tat jenen von der Mitwelt nie ganz verstandenen Schritt, der den geheimnisvollen Nimbus um seine Person entgegen aller Absicht nur noch verstärkte: er, der Oberst der englischen Armee, trat als einfacher Soldat in die Luftflotte ein und diente die dreizehn restlichen Jahre seines Lebens unter einem angenommenen Namen

als simpler Mechaniker. Es war eine Flucht in die Anonymität und in ein voraussetzungsloses Werkschaffen, die er hier vollzog. Die Fliegertruppe sollte für ihn nach seinen eigenen Worten dasselbe sein, was für die Menschen des Mittelalters das Kloster war. Nur daß in seinem Kloster an die Stelle des Gottesdienstes ein gänzlich anderer Dienst, der an der Maschine, getreten war. »Ich ging zu den Fliegern«, schrieb er in einem kurz vor seinem Tode verfaßten Lebensabriß, »um der Mechanik zu dienen, nicht als Führer, sondern als Teil der Maschine. Die Maschine – das ist der Schlüssel des Geheimnisses.... Einen Vorteil hat es, Teil der Maschine zu sein: man lernt, daß es nicht auf den einzelnen ankommt.«

Diese Sätze sind gleichsam Bruchstücke einer Philosophie der Technik, die bei näherem Zusehen überraschende Ähnlichkeit mit den Denkergebnissen eines Lawrence in vielen Zügen verwandten deutschen Aktivisten und Problematikers, Ernst Jüngers, aufweisen. Das ist kein Zufall, sondern Ausdruck eines typischen Vorgangs. Der handelnde Mensch, der das Diesseits durch seine Tat auszufüllen trachtet, ein geschichtlicher Typus, den die Antike zuerst geprägt und der an der Gestaltung des Abendlandes immer erneuten Anteil hatte, ist in unserer Zeit in der Gestalt des von der Maschine besessenen Menschen gewandelt wiedererstanden. Der Mensch als »Teil der Maschine« und »Diener der Mechanik«, das ist die letzte geschichtliche Konsequenz jener in der Antike geprägten Haltung und der ihr zugehörigen Immanenzphilosophie – eine Konsequenz, die allerdings in ihrer Ausweglosigkeit das Gehäuse dieser Philosophie selber bereits sprengt.

An den Fortschritt, der durch rationales menschliches Tun zu bewirken sei, hat David Herbert Lawrence nie geglaubt. Er war – trotz der allerdings ausgesprochen utopischen Züge seiner Erosphilosophie, die ihm den Ruf eines Erotomanen eingebracht hat – kein Utopist, sondern – und dies allerdings wieder in einem besondern Sinne, wie seine Beurteilung der biblischen Apokalypse zeigt – ein Apokalyptiker, sah den Ablauf der menschlichen Geschichte nicht als unendlich fortschreitenden Prozeß, sondern als dramatisches Schauspiel, an dem auch die Zerstörung ihren notwendigen Anteil hat. Sein Glaube war – im Widerspruch zu dem ihm anhaftenden Ruf eines Panerotikers –, »daß nur die kalte Kraft des Mannes, die das Schicksal als Zerstörung auf sich nimmt, den Strom der Menschheit zuerst durch das Chaos und dann zu neuen Wegen führt – aber zuerst Chaos und die lange Vernichtungswut«.

Apokalypse heißt Offenbarung, und das Christentum ist die große Offenbarungsreligion der Menschheit. Aber Lawrence war nicht Christ, sondern Antichrist und Heide. Während das Heidentum minderer Denker dem Christentum an geistigem Rang meist allzu sehr unterlegen ist, ist der Heide Lawrence ein ebenbürtiger Gegner der Christen. In seinem gleichsam apokalyptischen Heidentum, das mit Rosanows Widerchristentum manche Züge gemeinsam hat, offenbart sich ein tiefer Wesenszug unserer Zeit. Blitzartig erleuchtet

es die geistige Situation der Gegenwart: die metaphysische Substanz des Christentums, von der zwei Jahrtausende gelebt haben, erscheint vielen in den Schmelztiegeln der Zivilisation verbraucht und eingeschmolzen. Und unerbittlich ist die Frage: Liegen in diesem »verbrauchten« Christentum noch Kräfte verborgen, die einer neuen Offenbarung den Weg bereiten können, oder wird ein neues Heidentum, eine Religion der wilden und bösen Urmächte der Schöpfung, das verblassende Christentum ablösen?

Lawrence hat an keine Wiederkehr des Christentums geglaubt, er war geradezu besessen von einem starken Glauben an den Sieg des Heidentums. Seine Bücher legen davon Zeugnis ab, vor allem jenes über die Apokalypse, in dem er in einer Weise, die außerordentlich stark an den Abschnitt über das Ende der Zeiten in Rosanows »Apokalypse unserer Zeit« erinnert, zu beweisen sucht, die Offenbarung Johannis sei kein christliches, sondern ein jüdisch verfälschtes, ursprünglich heidnisches Buch, dessen uralte Weisheiten auch für uns noch Gültigkeit haben. Plastischer als in diesem Gedankenwerk wird das, was er will und meint, in seinen Dichtungen vor allem über Mexiko. Seine Liebe zu diesem exotischen Land, ein Gegenstück zu Thomas Edward Lawrences Liebe zu Arabien, ist alles andere als skurril. Sie zeugt von einem echten Instinkt für die vulkanischen Urkräfte von Rasse und Boden, die in der Tat in diesem Lande eine besonders merkwürdige Ausbruchstelle gefunden haben. Lawrence sah in den alten aztekischen und toltekischen Kulten Züge jenes Heidentums, das ihm in Europa von einer weit umfänglicheren Schicht von Zivilisationsschutt überdeckt schien. Und das Erwachen des Indianertums in den zwischen 1911 und 1924 gleich einer Reihe von Ungewittern aufeinanderfolgenden mexikanischen Revolutionen betrachtete er als einen der verheißungsvollsten Vorgänge der Gegenwartsgeschichte.

Wenn er in seiner Liebe zu Mexiko und der indianischen Rasse – sie ging so weit, daß er sich zeitweise in einer eigenen Ranch drüben ansiedelte – scheinbar seiner eigenen Rasse untreu wurde, so geschah dies in einer verzweifelten Enttäuschung darüber, daß, wie er glaubte, das Angelsachsentum selber der Sendung seines Blutes untreu geworden war. Daß England das zivilisatorische Erbe Roms, »des Urfeindes der germanischen Rasse«, übernommen und über den ganzen Erdball verbreitet hatte, schien ihm ein Widersinn der Geschichte, eine Anschauung, die auch »Lawrence von Arabien« hegte. Aber während dieser, den Traditionen der griechischen Antike huldigend – zu seinen literarischen Arbeiten zählt eine Übersetzung der Odyssee –, in der Vermählung germanischen und griechischen Wesens Genüge fand, strebte David Herbert Lawrence, der die Fragwürdigkeit dieser Lösung in unserer Zeit durchschaute, zu den Urkräften der Rasse zurück.

Wenige wissen, daß hier seine nie verborgene Neigung zu Deutschland, die ihm in den Kriegsjahren viele Mißhelligkeiten eintrug, ihre Wurzel hatte. Das deutsche Volk schien ihm durch die Zivilisation noch erheblich weniger als sein

eigenes Volk erschöpft. In ihm sah er daher den künftigen Vorkämpfer der germanischen und der weißen Rasse schlechthin.

In einer Novelle »Die Grenze« hat er diese Gedanken in überaus feiner und zugleich unerhört eindrucksvoller Weise gestaltet. Auf dem Hintergrund einer symbolhaften Handlung erscheint hier die Grenze zwischen Frankreich und Deutschland als die uralte Rasse- und Völkerscheide zwischen römischem Süden und germanischem Norden, städtisch-zivilisiertem Westen und bäuerlich-ungebrochenem Osten. Und wie eine Beschwörung steht inmitten dieser Handlung ein Bild von dem Deutschland der ersten Nachkriegszeit, wie es ähnlich ergreifend wohl von keinem andern Engländer geschaut werden konnte: »Da – jenseits der Grenze – warteten, trotzig zusammengehäuft, die Schwarzwaldberge, als hüteten sie das innere Deutschland. Runde, schwarze, von Wald schwarze Berge, nur die Felder als weiße Schneeflecken herausgeschnitten. Schwarz und weiß, so stand es drüben in trotziger Macht.... Es war das Deutschland der Tannenwälder. Die Erde selbst schien stark und frei. Schilf und Gebüsch starrte wie wildes Haar. Schweigen und Warten, und der alte wilde Unterton der weißen nordischen Rasse unter der dahinschwindenden Zivilisation. Der hörbare Oberton unserer Zivilisation schien schwächer zu werden. Das alte dumpfe Waldesrauschen und Brausen des ursprünglichen Nordens übertönt ihn.«

Im Mittelpunkt dieser Novelle steht die Gestalt einer Frau und nicht zufällig einer deutschen. Auch Lawrences eigene Frau, die ihm und der er zum Schicksal wurde, war eine Deutsche. In dieser Tatsache aber, daß ihm eine Frau zum Schicksal – zugleich allerdings auch zum Problem – werden konnte, spricht sich ein seinen geistigen Typus kennzeichnender Wesenszug aus.

In Thomas Edward Lawrences, seines »Antipoden«, ereignisreichem Leben haben Frauen nie eine Rolle gespielt. Die Welt dieses Soldaten und Mechanikers der königlich britischen Luftflotte war eine rein männliche Welt. Die Welt der Maschinen, in der er zuletzt eine Art Heimat gefunden hatte, ist – einzig der Welt der Antike vergleichbar – eine so gut wie ausschließliche Männerwelt. Ein Wort Lawrences, das am Schluß seines Lebensabrisses steht, kennzeichnet treffend den Sachverhalt: »Die Maschinen haben nichts Weibliches an sich, keine Maschine hat das.... Wenn man sich mit den Maschinen abgibt, entfernt man sich damit ganz von den Frauen.«

David Herbert Lawrence, der in seinen Dichtungen den »alten männlichen Stolz und Herrscherwillen« weit über die sentimentalen Gefühlswerte stellte, hat gleichwohl die Grenzen der mann-männlichen Welt, der antiken wie der der Maschinen, erkannt. Er wußte, daß es eine sterile Welt ist, die nur die Hälfte der Schöpfungswirklichkeit umfaßt. Denn das Dasein des Menschen, wie er erschaffen ist, kreist nicht allein um den männlichen, sondern zugleich um den weiblichen Pol. Der Mensch, als Kreatur begriffen, ist erst in der Einheit von Mann und Weib ein Ganzes. Daher hat alle hohe Kultur – nach einem Worte Gertrud von Le Forts – hochzeitlichen Charakter; ihr Rang beruht auf

ihrem zwiefachen Ursprung, in dem sich die tiefere Einheit der Schöpfung ausspricht.

Thomas Edward Lawrence konnte, nachdem er durch die seelische Aufregung bei der Niederschrift der »Sieben Säulen der Weisheit« gefährlich nahe an den Rand des Zusammenbruches getrieben war, seine Verzweiflung in der Männerwelt der Maschine ertöten. David Herbert Lawrence hat ein verzehrenderes Schicksal erlitten. Er wußte um die mann-weibliche Ganzheit der Schöpfung. Daher war die Begegnung mit der Welt der Frau für ihn ein abgründig-tiefes, vielleicht sein tiefstes Erlebnis. Aber zugleich mußte er die ganze Tragik unserer Zeit auskosten, die eine Zeit männlicher Einsamkeit ist. Die Liebe löste und erfüllte ihn, aber die Erlösung, die er vermessenen Wunsches von ihr erwartete, gab sie ihm nicht. Wo die Liebe in seinen Dichtungen eine Rolle spielt, da folgen in dem Verhältnis zwischen Mann und Weib auf Zeiten der Anziehung solche der Abstoßung und auf diese wieder Zeiten der verstärkten und vertieften Anziehung – wie in seiner eigenen Liebe und Ehe, die zu den merk- und denkwürdigsten Verhältnissen unter Menschen unseres Zeitalters gehört. Und am Ende steht das resignierte Wort: »Ganz unten und ganz oben, nein, da ist etwas anderes. Liebe ist da nicht.«

Er hat um das »andere«, um die Offenbarung, die Apokalypse, gekämpft und gelitten wie wenige. Aber das Jenseits war für ihn nur »nacktes Fürsichsein«. Außerhalb seiner selbst fand er nicht Gott, sondern das Nichts. Er, der von der irdischen Liebe vergeblich Erlösung gefordert, fand den Weg zur erbarmenden göttlichen Liebe, der allein Erlösung schenkenden, nicht. Nur eine kleine Spanne noch schien ihn von der christlichen Wahrheit zu trennen, aber sie wurde für ihn zu einem Abgrund, der unüberbrückbar blieb. So blieb er ein einsamer, heroischer und tragischer Kämpfer um Gott – ein Mahnmal für jene Christen unserer Zeit, die sich ihres Glaubensbesitzes gar zu sicher wähnen.

Liddell Hart, der Biograph des »arabischen« Lawrence, berichtet (noch zu dessen Lebzeiten), viele junge Menschen sprächen und viele junge Dichter schrieben von ihm wie von einem Erlöser, einem Manne, der, wenn er wolle, gleich einem Licht die irrende Menschheit aus allem Wirrsal führen könne.

Von David Herbert Lawrence wird ähnliches berichtet: als er schon sehr krank war, besuchte ihn ein junger englischer Schriftsteller, dem er eine seltsame Audienz gewährte; unfähig zu sprechen, ließ er ihn, um seine Hilfsbereitschaft zu zeigen, doch zu sich kommen und kurze Zeit stumm neben seinem Bett sitzen. Das Bild des wortlos Leidenden ergriff und erschütterte den jungen Mann so stark, daß er, als er das Lager des Kranken wieder verlassen hatte, nichts anderes zu sagen wußte als ein stammelndes: »He is our God.«

Es hat bei aller ganz offenbaren Paradoxie etwas seltsam Rührendes, dergestalt Menschen, die ihre sehr menschliche Verzweiflung, von der sie vor den Abgründen des Daseins gepackt wurden, nie verleugnet haben, gleichsam in der Sage oder Legende ihrer eigenen Zeit von einem Glorienschein umwoben und sie Göttern verglichen und als Erlöser ihrer Mitmenschheit betrachtet zu

sehen. So abwegig und ungeheuerlich dieser Anspruch erscheint, so wohnt ihm doch ein Quentchen Wahrheit inne, denn der Mensch, der sich dem Schicksal stellt und auf einsamem Vorposten Gefechte ficht, die der Menge erspart bleiben, ist in der Tat von einem göttlichen Hauch umwittert – auch wenn er den Weg zu Gott selber nicht gefunden hat.

## Katholische Kulturschau

Von Jakob Overmans S. J.

### I

Ein Amerikaner als Lama. Wenn eine Zeitung mit einer Zweimillionenauflage wie das Londoner »Daily Mail« (12. November 1937) den ersten Bericht eines Tibetreisenden über neue Beobachtungen in streng abgeschlossenen Lamaklöstern erhält, ist eine sensationelle Aufmachung berechtigt. Aber einer Verflachung des religiösen Empfindens muß dabei um so gewissenhafter vorgebeugt werden, als gerade in einer so breiten Lesermasse die tiefer blickenden Denker selten sind. Was ein junger amerikanischer Buddhist, Theo Bernard, früher kleinstädtischer Rechtsanwalt, über seine Erlebnisse als »erster weißer Lama« schrieb, hält sich nicht in diesen Grenzen. Vor seinem Eindringen in Tibet hatte er sich in Indien ein Jahr lang um das Verständnis der höheren Formen des Buddhismus und um die tibetische Sprache bemüht. Da Tibet bekanntlich unter englischem Einflusse steht, konnte Bernard mit Hilfe eines indischen Regierungsvertreters am 11. Mai 1937 nach Lhasa aufbrechen. Am 22. Oktober 1937 war er mit fünfzig Maultieren, die Hunderte von buddhistischen Büchern und Tausende von Photographien trugen, wieder auf indischem Boden in der bengalischen Stadt Kalimpong. »Die Tibetaner sagten mir«, schreibt er, »sie hielten mich für die Wiederverkörperung eines großen, heiligmäßigen Lamas, und das Schicksal habe mich in ihr Land geführt, damit ich hier Kenntnisse sammle und sie dem Westen vermittle.«

Was der recht selbstgewisse Reisende dann in seinem langen Aufsatz erzählt, ist großenteils weder neu noch wesentlich. Er macht viel Aufhebens von der längst bekannten Verwendung Tausender von Butterlampen in den Tempeln. Die goldene Pracht dieser Bethäuser ist ebensowenig eine Neuigkeit, und man wußte auch seit vielen Jahren, wie die Leichen der meisten Lamas nach der Totenfeier Vögeln und Hunden zum Fraße überlassen werden. Da Bernard mit gutem Grunde meint, ein von ihm beobachtetes, Orakel spendendes Medium sei nicht durch einen Geist vom Boden emporgerissen worden, sondern habe einen nervösen Luftsprung gemacht, ist es merkwürdig, daß er ohne Vorbehalt schreibt: »Einige Lamas vermögen ihre gesamte Lebenskraft derart in einem Teil ihres Körpers zu vereinigen, daß man diesen Teil vor Hitze nicht berühren kann, während der übrige Körper so kalt wird wie eine Leiche. Ich habe mich in der Zelle eines Einsiedlers aufgehalten, die 16000 Fuß hoch lag. Dieser Ein-

siedler hatte sich 22 Jahre nicht hingelegt, denn die geringe Ausdehnung der Zelle machte das unmöglich. Er lebt von einigen Gerstenkörnern und etwas Yakmilch und ist jetzt über 70 Jahre alt. Er konnte seinen Atem nach Belieben aussetzen, und ich habe gesehen, daß er mehrere Stunden lang nicht atmete.«

All das hat doch mit dem eigentlichen Sinn des Lamaismus wenig zu tun. Von den tiefen Gedanken, die auch dieser weit über Tibet hinaus verbreiteten Lebensauffassung zu Grunde liegen, sagt Bernard, obwohl er sich zum Lama weihen ließ, kein Wort, so daß beinahe der Eindruck entsteht, nicht Sehnsucht nach den letzten Dingen, sondern Abenteuerlust habe ihn aus den heimatlichen Steppen Arizonas gelockt und zum Buddhismus getrieben. Jedenfalls kann eine so äußerliche Schilderung eines religiösen Kultes, selbst eines falschen, die verheerend oberflächliche Weltbetrachtung eines sehr großen Teiles unserer Zeitgenossen, nicht am wenigsten unserer vermeintlich »gebildeten« Zeitgenossen, nur begünstigen. In der protestantischen Monatschrift »Zeitwende« (Dez. 1937, S. 165 f.) hat der mecklenburgische Studienrat Dr. Karl Kindt in anderem Zusammenhang diese Geistesverfassung von Leuten, die sich weder für atheistisch noch für unchristlich halten, treffend gekennzeichnet: »Die Geheimreligion des Durchschnittsgebildeten von heute«, schreibt er nach Beobachtungen in seinen Kreisen und nach der dort beliebten Literatur, »ist tatsächlich ein nackter und uneingeschränkter Materialismus, der nur nicht den Mut hat, sich offen zum Materialismus zu bekennen, und deswegen des ästhetischen und idealistischen und wohl auch christlichen Bildungsflitters bedarf, um damit seine Blöße zu decken.... Rede von allem, was den Menschen bewegt zwischen Himmel und Erde, sprich von der Kunst, vom Glauben, von der Liebe, von der Krankheit, vom Tode und vom Verbrechen,... mische getrost Melancholie und Sarkasmus, Arroganz und Mystizismus, grausigsten Realismus und wohligen romantischen Märchendämmer, nur eines, beschwöre ich dich, meide um jeden Preis: stelle bei alledem niemals die Wahrheitsfrage!... Nach diesem heimlichen Rezept schreiben in Europa, in dem alten christlichen Europa, heute Tausende und Abertausende von Dichtern und Schriftstellern dem ‚Gebildeten' zu Gefallen.« Man braucht nur ernst um sich zu blicken, um sofort zu empfinden, wie genau diese Schilderung auf einen beträchtlichen Teil der »Gebildeten« aller Länder zutrifft; aber sie darf nicht so verstanden werden, als ob es heute mit echtem Christentum fast aus wäre.

**Die Geltung des Christentums in Deutschland.** In der »Jungen Kirche«, einer Halbmonatschrift für »reformatorisches Christentum«, wurde (6. Nov. 1937, S. 922 f.) das Wort des Grafen Reventlow (»Reichswart«, 23. Okt. 1937), daß wahrscheinlich »diejenigen irren, welche in Deutschland dem Christentum ein nahes Ende voraussagen«, als unvoreingenommenes Urteil eines Nichtchristen über religiöse Tatsachen der Gegenwart »dankbar zur Kenntnis« genommen und durch kurze Mitteilungen über den deutschen Protestantismus ergänzt. »Die verschiedenen evangelischen Landeskirchen Deutschlands«, heißt es da, »haben gerade in diesen Tagen ihre statistischen Zahlen für die Jahre 1935

und 1936 vorgelegt. Man mußte diese Zahlen mit besonderem Interesse erwarten, weil in jenen Jahren die deutschgläubige Propaganda gegen die Kirche mit ihrem ganzen Einsatz wirksam wurde. Die Zahlen zeigen, daß zwar die Kirchenaustritte anwachsen, aber in einem Verhältnis, das in jeder Beziehung hinter den Erwartungen zurückbleibt. Die Prozentzahlen der Taufen, der kirchlichen Trauungen und kirchlichen Beerdigungen blieben sich im allgemeinen gleich. Die kirchliche Opferwilligkeit stieg trotz der mancherlei Schwierigkeiten sogar überall. Es hat nicht den Anschein, daß darin im Jahre 1937 ein entscheidender Wandel eingetreten ist.«

Über die entsprechenden Verhältnisse auf katholischer Seite erfahre ich von Herrn Dr. Mohnen, dem Leiter der Zentralstelle für kirchliche Statistik Deutschlands, daß die Katholiken in diesen letzten Jahren die Probe der Kirchentreue im ganzen gut bestanden haben. Die Zahl der Osterkommunionen ist überall gestiegen. Auf je 100 Katholiken betrug die Jahresziffer der Kirchenaustritte von 1931 bis 1936: 0,27, 0,25, 0,15, 0,12, 0,16, 0,21. Im Jahre 1931 traten 57 781 Katholiken aus ihrer Kirche aus, 26 376 im Jahre 1934, 34 347 im Jahre 1935 und 46 427 im Jahre 1936. Also noch nicht ein Viertelprozent und weit weniger als im Jahre 1931 beträgt die Summe der Kirchenaustritte, während man lesen konnte, sie belaufe sich auf 30–50 Prozent, gar noch, wie die »Tat« (November 1937, S. 568) sich ausdrückt, »nach Auslagen deutscher Bischöfe« und infolge der »Sittlichkeitsprozesse«! Daß man sich dafür auf die Pariser Jesuitenzeitschrift »Etudes« berufen hat, beweist im günstigsten Fall recht mangelhafte Kenntnis des Französischen. Denn dort steht ausdrücklich (5. Oktober 1937, S. 16 f.), die jetzige Verlustzahl könne wohl bei zunehmenden Schwierigkeiten steigen, nach einigen bis auf 30, nach andern bis auf 50 Prozent. Also eine ganz ungewisse Schätzung der Zukunft! Es ist aber selbstverständliche Ehrenpflicht jedes Katholiken, angesichts der drohenden Gefahr den heiligen Eifer für seine Kirche neu zu entflammen. Tabernakel und Kanzel müssen für ihn an Bedeutung gewinnen.

Warum wird gepredigt? Der Reklamefachmann und republikanische Politiker Bruce Barton erzählte in der freisinnigen Neuyorker Zeitschrift »Forum and Century« (Oktober 1937, S. 190 f.), an einem heißen Sonntag habe er, »Protestant von Protestanten«, seine katholischen Hausmädchen zur Sieben-Uhr-Messe gefahren und sich dann auch selber in eine Kirchenbank gesetzt. Unbekümmert um die Frage, ob nicht sein protestantischer Pfarrer heute mit Recht auf ihn zähle, gab er sich der Stimmungsgewalt des katholischen Gottesdienstes hin, die er nicht vorwiegend in der Predigt fand. An einem andern Sonntag fuhr er zur protestantischen Kirche. Die Predigt beherrschte, wie er es gewohnt war, die ganze Feier, und es war eine gute Predigt. Trotzdem kam ihm der Zweifel, ob Predigten heute am Platze seien. – »Aus Zeiten, wo die Menschen wenig geistige Anregung hatten und doch nach ihr verlangten, hat sich die Predigt in eine Zeit fortgesetzt, wo man zu viel geistige Anregung hat und eine tiefe Sehnsucht nach Frieden, Ruhe und Glauben fühlt. Glaube, Mut

und Frieden sind nicht Sache des Geistes, sie gehören dem Herzen. Sie wohnen im Sternenhimmel über uns und im Sittengesetz in uns. Durch Musik, durch Ruhe, durch Weihrauch, durch Kerzenschimmer, durch stilles Gebet oder durch einsame Betrachtung in einer schönen Kapelle schweben sie von dem Großen Wesen zu unserem innern Wesen. Sie kommen nicht durch Beweise. ‚Wenn ihr nicht werdet wie die Kindlein ...' Kinder beweisen nicht. Sie staunen und fühlen.«

Richtig, wenngleich dunkel, hat dieser Protestant empfunden, daß in der katholischen Messe andere Mächte viel stärker auf die gläubige Seele wirken als die Predigt; aber dennoch ist dem Katholiken auch die Predigt heute so notwendig wie nur je. Gerade weil so viele geistige Strömungen fremder Richtung ihn umbrausen, muß ihm die Einsicht in die unvergängliche Wahrheit und Kraft seines Glaubens gegenüber den Angriffen der Gegenwart immer wieder geklärt und in der Verbundenheit mit der Pfarrgemeinde zum Erlebnis gemacht werden. Echte Religion ist nicht ungestörte Stimmungsseligkeit, sondern Frieden in Gott um den Preis des Kampfes aus Überzeugung. Christus hat das Schwert gebracht, er hat allen, die ihm folgen wollen, das Kreuz der Selbstverleugnung auferlegt, und er hat seinen Jüngern befohlen, die Völker bis ans Ende der Zeiten alles zu lehren, was er gesagt hat. Die Predigt kann daher nicht untergehen, und wo die Kirchengemeinde sich von ihr nicht beleben läßt, verwelkt die Religion, wie es z. B. in Spanien und in Portugal von sehr zuständigen Beurteilern noch in den letzten Jahren beklagt worden ist. Dagegen bleibt lebendige Kenntnis der Religion auf die Dauer selbst unter äußerlich ungünstigen Bedingungen der fruchtbare Boden, aus dem der herrliche Opfermut des sittlichen Lebens wächst, den wir oft auch außerhalb der katholischen Kirche dank dem gemeinsamen christlichen Erbe heute mit Staunen beobachten.

Die russische Orthodoxie in Frankreich. Aus zehnjähriger Zusammenarbeit mit dem russischen Metropoliten Eulogios gab der anglikanische Geistliche und Soziologe P. E. T. Widdington in der »Winternummer« der in Chikago erscheinenden Vierteljahrschrift »Christendom« (Jahrg. 1937, Bd. II, S. 77 ff.) eine aufschlußreiche Darstellung des mühseligen kirchlichen Lebens der orthodoxen Flüchtlinge in Paris. Für die Wiedergeburt des russischen Christentums sei die freie Kirche der Verbannung wichtiger als die gefesselte Kirche der Heimat. Von den fast eine Million zählenden orthodoxen Flüchtlingen beherberge Frankreich zwischen 160- und 180000, und die Hälfte davon wohne in oder bei Paris. Besonders habe der größte Teil der höher gebildeten Russen, die seit der Revolution dem Glauben näher gekommen seien, sich nach Paris gewandt. Auf Einladung der französischen Regierung seien in den ersten Nachkriegsjahren auch zahlreiche Soldaten des alten russischen Heeres nach Frankreich gekommen, da man Arbeitskräfte brauchte. Aber durch den wirtschaftlichen Niedergang seien sie allmählich in derartiges Elend geraten, daß Verstöße gegen die strengen Arbeitsgesetze und Selbstmorde erschreckend zugenommen hätten.

Gegenüber dieser trostlosen Lage habe der schlichte und fromme Metropolit Eulogios, dem in Frankreich mehr als 40 und in elf andern Ländern noch ungefähr ebensoviele Pfarreien unterstünden, sich als einen Oberhirten von Weitblick und Tatkraft erwiesen. Schon vor zwölf Jahren hat er in Paris ein orthodoxes Priesterseminar gegründet, dessen Direktor Bulgakow ist, und an dem auch Berdjajew lehrt. Die Geldmittel zum Unterhalt werden hauptsächlich von englischen und amerikanischen Protestanten aufgebracht. Nahrung und Wohnung sind so einfach, daß sie junge Leute ohne ernsten Beruf abschrecken. Auch in der seelsorglichen Wirksamkeit bleibt das orthodoxe Priesterleben sehr hart. »In manchen der Pariser Außenpfarreien steht dem Geistlichen nichts zur Verfügung als das ärmlichste Unterkommen und das Essen, das er an den kärglichen Tischen seiner Gläubigen erhält. Es ist nichts Ungewöhnliches, daß er in einer Fabrik arbeitet und nach Feierabend und sonntags seiner Gemeinde dient.« Die kirchlichen Versammlungsräume sind meist aus alten Industriegebäuden umgestaltet, und sie müssen zugleich als Kliniken, Rechtsberatungsstellen, Arbeiterheime und Kinderhorte dienen. Namentlich durch eifrige Laien werden immer neue religiöse Mittelpunkte geschaffen. Eine Studentenvereinigung sorgt für Unterbringung zahlreicher lungenschwacher Kinder in südfranzösischen Ferienlagern, die alle ihren Arzt und ihren Priester bekommen.

Vor zwei Jahren hat Metropolit Eulogios auch eine »Action Orthodoxe« gegründet, die alle religiöse und soziale Laienarbeit der orthodoxen Kirche in Frankreich zusammenfassen soll. An ihrer Spitze steht eine hochbegabte Ordensstifterin, Mutter Maria, einst eine berühmte Führerin der russischen sogenannten Sozialrevolutionäre. Mit zehn Francs begann sie ihre klösterliche Tätigkeit in einem Hause der Rue de Lormel in Paris, das heute ein großes, sich selbst erhaltendes Wohlfahrtsheim für alle Arten leiblicher und geistiger Hilfe ist, nicht zuletzt auch für die oft nur mit heldenhafter Geduld mögliche Rettung russischer Männer, Frauen und Kinder aus der Pariser Unterwelt.

## II

**Die soziologische Reichweite christlicher Gedanken.** Professor K. S. Latourette von der nordamerikanischen Yale-Universität wies in seiner Untersuchung protestantischer Missionsmethoden des letzten Jahrhunderts (»The International Review of Missions«, Oktober 1937, S. 441 ff.) auf den gewaltigen Einfluß hin, den das Christentum seit dem Wiederaufleben der Heidenmission auch dort auf die Anschauungen der Völker gewonnen hat, wo es nur eine verhältnismäßig kleine Schar von Gläubigen zählt. »Millionen«, sagt er, »haben sich ethische und soziale Ziele zu eigen gemacht, die geschichtlich mit dem Christentum zusammenhängen, oder sie haben von ihren angestammten Idealen gerade die mit neuem Eifer angestrebt, die christlichen Forderungen entsprechen.... Wer das heutige Asien kennt, muß sich sofort an viele Beispiele solcher ‚Massenbekehrung' oder richtiger ‚Massenumwandlung' erinnern. Da ist der ungeheure Einfluß eines Sun Yat Sen auf China: vieles von dem, was er

war und wirkte, verdankte er den Missionaren, von denen er seine Bildung erhalten hatte. Oft ist von dem starken christlichen Einschlag der Nankingregierung gesprochen worden. Unparteiische und teilweise nichtchristliche Beobachter haben viele chinesische Reformen auf die christlichen Missionen zurückgeführt. Der japanische Buddhismus hat manche Arbeitsmethoden von den christlichen Kirchen übernommen. Gandhi und Tagore, beide Nichtchristen, verdanken dem Christentum viel, und sie haben damit Millionen Inder beeinflußt. Die asiatische Frauenbewegung beruht zu einem großen Teil auf der Tätigkeit der christlichen Missionen für die Frauen. Die Sonntagsfeier wird in Schulen und Regierungsämtern weithin beobachtet. In Japan ist Weihnachten ein volkstümliches Fest geworden.... Die Beispiele ließen sich fast ohne Ende vermehren.« Der Umfang dieser christlichen Einwirkungen auf die soziale Kultur hat, wie Latourette feststellt, »keine Parallele in der Geschichte irgend einer Religion oder eines Gedankensystems«. Immerhin ist einstweilen im volkreichen Asien der Einfluß des Christentums auf ethische Lebensformen der Gemeinschaft weiter fortgeschritten als der christliche Grundgedanke vom Werte der Einzelpersönlichkeit.

**Um die Persönlichkeit des Arbeiters.** In einem auf Beobachtungen in deutschen Musterbetrieben beruhenden Aufsatze der »Frankfurter Zeitung« (3. November 1937, Reichsausgabe) hieß es zum Schluß, noch so gute Einrichtungen seien unzureichend, »wenn hinter ihnen nicht zu einer richtigen Betriebskameradschaft gehörende Menschen stehen«. So urteile ein Betriebsführer, der 1500 von seinen 2000 Arbeitern in einer besondern »sozialpolitischen Kartei« verzeichnet habe. »Er kennt ihre großen und kleinen Nöte, und er kümmert sich auch um die einzelnen. In seinem Betrieb wird nicht verboten, sondern erlaubt (bis zum Schuppen können Fahrräder abgestellt werden – Du denkst daran, daß nur im Speisesaal geraucht werden darf). Er legt keine Bußen auf, sondern er belohnt. Seine Maschinen sind weiß gestrichen, und seine Maschinisten tragen weiße Kittel – das ist die beste Erziehung zur Sauberkeit. Wo es sein Betrieb erlaubt, dort ist ein Arbeiter nur für eine Maschine, nur für einen Dampfkessel wirklich verantwortlich, auch wenn er mehrere von ihnen in seiner Schicht bedienen muß; es ist seine Maschine, sein Dampfkessel. Und hierin steckt vielleicht ein wichtiger Teil des Geheimnisses sozialpolitisch erfolgreicher Betriebsführer: den Arbeiter zu der Erkenntnis zu führen, daß er nicht in irgend einem Betrieb arbeite, sondern daß er teilnehme an dem Schicksal seines Werkes, das sich dafür auch um sein Schicksal kümmert.«

Von Christentum ist hier ja nicht ausdrücklich die Rede, und selbstverständlich müßte ein christlicher Betriebsführer im Sinne des Evangeliums und nach leuchtenden Vorbildern der Sozialgeschichte des Christentums alle Sorge für das leibliche Wohl seiner Gefolgschaft unter den überragenden Gesichtspunkt ihrer religiös-sittlichen Festigung stellen. Aber selbst abgesehen von diesem höchsten Ziel ist nach christlicher Lehre, wie der Erzbischof von Westminster, Kardinal Hinsley, in seinem Adventshirtenbrief (Beilage zum Londoner »Tablet«,

Nr. 5091, 4. Dezember 1937) von neuem mahnte, der Zweck der Handarbeit solange nicht erreicht, als sie nicht auch die geistige Seite der Arbeiterpersönlichkeit fördert. »Deshalb darf kein Katholik«, sagt der Kardinal, »gleichgültig einem Zustand gegenüberstehen, in dem die Arbeit als Ware gilt und der Arbeiter bloß als Arbeitskraft und nicht als das, was er vor allem ist: ein Mensch mit einer unsterblichen Seele.« Auch da zeigt sich also wieder der unüberbrückbare Gegensatz zwischen christlicher und materialistisch-kommunistischer Arbeitswertung.

Kommunismus im nordwestlichen China. Die oft aufgeworfene Frage, wie der Kommunismus, der doch dem konservativen Familiensinn des Chinesen widerspreche, trotzdem in sehr weiten Gebieten des Riesenreiches habe Fuß fassen können, klärt ein Aufsatz der dem Studium der Randstaaten des Stillen Ozeans gewidmeten Vierteljahrschrift »Pacific Affairs« (Bd. X, S. 266 ff.). Er stammt von dem Zeitungsberichterstatter Edgar Snow, der 1936 die roten Gebiete Chinas vier Monate lang bereist hat. Mit religiösen Widerständen brauchte hier der Kommunismus wegen der sehr irdischen Denkweise des chinesischen Bauern kaum zu rechnen. Dagegen war die wirtschaftliche Notlage so ungeheuer, daß schon eine im ganzen geringe Erleichterung, die stellenweise durch gewaltsame Aufteilung des Landes reicher und meist abwesender Gutsbesitzer unter die Kleinbauern geschaffen wurde, wenigstens vorläufig günstig stimmen mußte. Trotzdem hatten die zahlreichen Bauern, mit denen Snow sprach, bereits nicht geringe Klagen über die neue Verwaltung, und die allgemeine Kulturlage fand er äußerst dürftig. Jedenfalls erwies sich überall ein so weitreichender Verzicht auf die dem chinesischen Familiensinn zuwiderlaufenden marxistischen Forderungen, daß die nordwestlichen Provinzen Chinas für ein Urteil über die Auswirkung eigentlich kommunistischer Grundsätze nicht ohne große Vorbehalte in Betracht gezogen werden können. Übrigens bestätigt im selben Bande der »Pacific Affairs« (S. 251 f.) der chinesische Soziologe Leonhard Hsü vom Industrieministerium in Nanking, daß der christliche Marschall Tschang Kai Schek, der zum Kampf gegen die Kommunisten ein Heer von 700 000 Mann aufbot, zugleich nach dem Grundsatze: »70 Prozent politische und 30 Prozent militärische Maßnahmen«, einen umfassenden Aufbau der Landwirtschaft in die Wege geleitet hat.

Die chinesischen Katholiken sind für eine gesunde Entwicklung der Verhältnisse zahlenmäßig von geringer Bedeutung, so rasch sie zufolge einer neuen statistischen Bestandsaufnahme (»The Month«, Dezember 1937, S. 501 ff.) wachsen. Im Jahre 1905 zählten sie rund 880 000, dagegen 1 751 000 im Jahre 1915, 2 337 882 im Jahre 1925, und 2 934 175 im Jahre 1936. Der Taufe Religionsmündiger geht ein Katechumenat von zwei bis drei Jahren voraus, in dem augenblicklich 526 673 Personen stehen. Aber wie klein sind diese stattlichen Zahlen gegenüber den 500 Millionen der Gesamtbevölkerung Chinas! Immerhin ist zu bedenken, daß es Katholiken in allen Provinzen gibt, und ihr Einfluß scheint den Japanern groß genug, daß sie, wie ich aus Privatnachrichten entnehme, einen

japanischen katholischen Priester abgesandt haben, um die katholischen Chinesen mit Japan zu versöhnen. Gewiß eine dornenvolle Aufgabe, aber selbst wenn sie nur teilweise gelingt, doch auch ein beachtlicher Beweis des Vertrauens auf die Friedensmission der katholischen Kirche.

III

Zum Palästinastreit. Auch der Deutsche Verein vom Heiligen Lande ist auf dem Wege zu seinem satzungsgemäß ersten Zweck, »das Land der Erlösung ... dem christlichen Glauben und der christlichen Kultur zurückzugewinnen«, durch die seit dem Weltkrieg sich folgenden weltpolitischen Wandlungen weit zurückgeworfen worden. Daß der immer wieder erörterte Plan einer Teilung Palästinas zwischen Arabern und Juden auch das Christentum in Mitleidenschaft zöge, bestätigte von neuem eine aus arabischer Quelle stammende Meldung der vom italienischen Istituto per l'Oriente herausgegebenen Zeitschrift »L'oriente moderno« (Jahrg. 17, S. 449). Vertreter aller christlichen Gemeinschaften Nordpalästinas hätten sich im Sommer 1937 beim Bischof Haggiar in Haifa versammelt und beschlossen, gemeinsam mit den Mohammedanern für die Unteilbarkeit Palästinas einzutreten.

Mancherlei zum genaueren Verständnis der religiösen Seite des außerordentlich schwierigen Streitfalles findet man in dem weit ausholenden Bericht der britischen Palästinakommission, die aus fünf Männern von öffentlichem Ansehen und großer Erfahrung zusammengesetzt war. Die jüdische Einwanderung, die sich 1930 auf 30327 bezifferte, betrug 1936 schon 61854; davon entfielen auf Deutschland nur 9 Prozent, auf Polen dagegen 53 Prozent. Die so entstandene Einengung der wirtschaftlichen Bewegungsfreiheit der Araber zerstört immer mehr die hauptsächlich in den protestantischen Missionsschulen gewonnene Vorliebe wohlhabender Araber für englisches Wesen und damit für die Mission selber. Daß der erste Hohe Kommissar nach dem Weltkriege der jüdische Baron Herbert Samuel war, mißfiel bei seinem sichtlichen Bemühen um Gerechtigkeit weniger den Arabern als den nicht unbeträchtlichen christlichen Gruppen der verschiedenen Bekenntnisse und Riten. Die von der britischen Kommission vorgeschlagene Teilung des Landes stützte sich zwar auf die augenblicklichen Siedlungsverhältnisse, hatte aber in den Augen der Araber neben andern Nachteilen auch den, daß sie ihnen einige der heiligsten Stätten des Islams entriß.

Wie der Anglikaner E. M. E. Blyth betonte (»The Quarterly Review«, Okt. 1937, S. 358), ist es jedoch in jedem Fall bedenklich, die Palästinafrage nur nach arabischen und jüdischen Gesichtspunkten zu beurteilen »und das starke christliche Element zu übersehen. Jerusalem ist die Hauptstadt des Christentums, und der verstorbene orthodoxe Patriarch war der 132. in der Reihe der Bischöfe nach Jakobus, dem Bruder des Herrn. Durch Jahrhunderte der Unterdrückung und Verfolgung haben die Ostkirchen den Glauben bewahrt, den wir im mehr gesicherten Westen ihnen verdanken. Sie erwarten nun von der Englischen Kirche manche Hilfe, besonders im Schulwesen, und nur in christlichen Schulen lassen

sich die Unterschiede der Abstammung, des Glaubens, der Partei zu einer umfassenden Kameradschaft für Klasse und Spielplatz verschmelzen. Jede Kirche ist in Jerusalem vertreten, und die anglikanischen Araber sind eine zwar kleine, aber einflußreiche Körperschaft.« – Von Rom her hatte schon im Mai 1922 Kardinalstaatssekretär Gasparri einen Vorschlag zur wirksamen Sicherung des Besuches der heiligen Stätten an den Völkerbund gerichtet, und im selben Sinne hat der Vatikan seitdem weitergearbeitet. Da England erst kürzlich wieder durch seinen Vertreter beim Völkerbund betont hat, die Christenheit könne nicht auf die heiligen Stätten verzichten, ist es begreiflich, daß in der katholischen Presse verschiedener Länder Klagen über die verhältnismäßig schwache Teilnahme der heutigen katholischen Weltöffentlichkeit für eine Sache laut wurden, die im Mittelalter das gesamte christliche Abendland in Bewegung setzte. Das eigentlich Katholische eines Kreuzzuges liegt ja nicht wesentlich in der Gewalt äußerer Waffen.

Spanisches Temperament. Viel hat man von der Fröhlichkeit katholischer Völker des Südens gehört, an der die Religion ebenso Anteil habe wie das heiße Blut und die strahlende Sonne. Irgendwie hängt damit zusammen, daß nicht selten die aus nördlichen Ländern gekommenen Beobachter der spanischen Kämpfe über eine gewisse Sorglosigkeit der zunächst Beteiligten fast entsetzt gewesen sind, während die Spanier selber dieser Seelenhaltung lieber eine gute Seite abgewinnen. Die verspätet aus Saragossa eingelaufene Heimatzeitschrift »Aragón« (Aug. 1937, S. 154) enthielt einen »An der Front« überschriebenen Beitrag mit einem Bild lachender Soldaten Francos, die sich um ein girlandengeschmücktes Kreuz gelagert hatten. So etwas geschieht ja auch anderswo, aber die Erklärung dazu ist echt spanisch. »Diese wundervollen jungen Spanier«, las man da, »die an der Front kämpfen, geben nicht nur edelmütig und tapfer ihr Blut hin, sondern sie tun das mit der Eleganz großer Herren und knüpfen so wieder an ein Gefühl der Ritterlichkeit an, das aus unserem Lande verschwunden schien, und das doch ein jahrhundertaltes Erbe ist und die unerschütterliche Grundlage unserer Rasse. Sie kämpfen lachend, singend. Der Kampf ist ihnen etwas Frohes und Heiliges. Sie erfüllen ihre religiöse und ihre vaterländische Pflicht, aber es bleibt ihnen Zeit und Lust für künstlerische Neigungen. Die einen zeichnen, die andern photographieren wie die, denen wir heute mit unserer Veröffentlichung huldigen. Das ist echt spanisches Volk, ideal und christlich, und dagegen kommt das internationale materialistische und ungläubige Pack nicht auf, das nur lebt, allerdings gründlich, um zu plündern, zu zerstören und Wehrlose zu morden.«

Und wie spanische Männer inmitten der größten Gefahren heiter zu bleiben wissen, so kann das Blut derselben Rasse lebensfrohe Frauenherzen stahlhart machen, wenn die nationale Ehre das Opfer des ihnen teuersten Lebens verlangt. Die ebenfalls in Saragossa erscheinende Tageszeitung »Heraldo de Aragón« (Nr. 14 755, 23. Nov. 1937) übernahm aus Gijón einen Bericht über den Heldenmut der Frau des Leutnants zur See Felix Fernández-Fournier, den die Truppen

der Linksfront hatten zwingen wollen, in ihren Diensten die Führung des Panzerschiffes »Jaime I« zu übernehmen. Er weigerte sich und wurde erschossen. Seiner Frau meldete man, ihr verwundeter Mann sei aus der Gefangenschaft befreit und führe das Panzerschiff gegen Franco. »Da erwacht in dieser Frau die spanische Rasse, das spanische Temperament. Sie schluchzt aus tiefstem Herzen und ruft gequält: ‚Schweigt! Ich kenne Felix. Das tut er nicht! Er weiß zu sterben, wie es seine Pflicht ist. Sagt mir, daß sie ihn erschossen haben, und ihr werdet sehen, daß ich nicht weine.' Und als sie schließlich die Wahrheit erfährt, bricht sie in einen nervösen Schrei erlösten Jubels aus: ‚Ja, so ist es gut, seht, daß ich nicht weine.' Und dann weint sie doch, weil sie die goldenen Locken ihrer Kinder sieht, die noch zu jung sind, um etwas zu verstehen.« Maria de los Angeles Iglesias war ihr Mädchenname, und spanisch fromm stellt der Berichterstatter sie in ihrem Leid und in ihrer Kraft neben die heilige Mutter von den Sieben Schmerzen.

**Tripolis und Budapest.** Mit nicht so schroffer, aber darum nicht immer geringerer Leidenschaftlichkeit erlebt auch der Italiener die trotz heftiger geschichtlicher Krisen nie zerstörte Einheit seines Katholizismus mit seinem Volkstum. In der seit der gewaltsamen Besitzergreifung durch Italien rasch aufblühenden Hafenstadt Tripolis zeigte sich im November 1937 bei dem Eucharistischen Kongreß des italienischen Mutterlandes und seiner Kolonien von neuem das für Kirche und Staat ersprießliche freundschaftliche Zusammenwirken beider Gewalten. Marschall Balbo, der Generalgouverneur, wohnte mit zahlreichen hohen Vertretern der Regierung und des Heeres der Hauptversammlung des Kongresses bei, in der die weitgespannte Rede des italienischen Senators Cavazzoni nach dem Berichte des »Osservatore Romano« (Nr. 267, 15./16. Nov. 1937) die Eucharistie als lebensmächtigsten Mittelpunkt des gesamten Kulturlebens der lateinischen Völker schilderte. Ebenso nahm Balbo mit seiner Gemahlin gegenüber dem Thron des päpstlichen Legaten, des Kardinals Dolci, den Ehrensitz bei dem großartigen Pontifikalamt auf dem Domplatz ein. Der Kardinal schloß seine Predigt mit Segenswünschen für Italien, die »fruchtbare Mutter von Heiligen und Helden«, und für den König, »auf dessen Stirn heute die Kaiserkrone strahle, dank dem, der mit gutem Recht Schutzgeist und Wiedererwecker des geliebten Italiens genannt werden könne«. Als zuletzt in glänzender Prozession viele Tausende von Italienern und Afrikanern mit Abordnungen der Behörden und des Heeres das auf einem von Pionieren prachtvoll geschmückten Automobil thronende Allerheiligste durch die vornehmsten Straßen geleiteten, wo von katholischen wie nichtkatholischen Häusern die italienischen und die päpstlichen Farben wehten, ging der Marschall mit den höchsten Würdenträgern der Kolonie feierlich zum ersten und zum letzten Segen.

Im Mai 1938 aber wird der Eucharistische Weltkongreß in der Hauptstadt Ungarns eine noch weit gewaltigere Kundgebung des katholischen Glaubens sein. Hunderttausende werden aus allen Ländern zusammenströmen. Von Nordamerika sind bereits über 40000 angesagt. Wissenschaft und Kunst der katho-

lischen Welt werden aufgeboten, dem Altarssakrament ihre Huldigung darzubringen, Staat und Stadt beteiligen sich amtlich, und die allgemein menschliche Tragweite einer so umfassenden Veranstaltung läßt sich kaum überschätzen. Denn da die Eucharistie voll übernatürlicher Glaubensgeheimnisse im Mittelpunkte des katholischen Kultus steht, so ist ihre Verehrung vor der gesamten Weltöffentlichkeit durch die Vertiefung und Klärung der eucharistischen Dogmatik und Mystik, durch die Messen und Kommunionen endloser Scharen von Andächtigen aus allen Völkern im höchsten Glanz irdischer Feierlichkeit, durch die stille Teilnahme von vielen Millionen gottliebender Seelen auf der ganzen Erde nicht nur während der Kongreßtage, sondern durch werbende Weckung der gläubigen Aufmerksamkeit auch in den Monaten vorher und nachher eine mächtige und heute sehr notwendige Mahnung zur Abkehr von jedem Materialismus, jeder Verengung der Seelen auf bloß diesseitige Werte, ein beispielloser Aufruf der Menschheit zum Bewußtsein ihrer höchsten, von allen einzelnen und allen Völkern zu erfüllenden Aufgabe: zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen, weil Gott es so will, und weil ewiges Glück oder Unglück jeder Seele davon abhängt.

## IV

**Bolschewistische Lenkung der Wissenschaft.** Der führende Breslauer Anthropolog Egon Freiherr von Eickstedt hat eine Reihe von Fachgenossen gebeten, in der von ihm herausgegebenen »Zeitschrift für Rassenkunde« kurze Berichte über den Stand der anthropologischen Forschung in den osteuropäischen Ländern zu schreiben. Die auch für Theologen beachtenswerte Zusammenstellung im 6. Bande der genannten Zeitschrift (Jahrg. 1937, S. 242 ff.) enthält einen Beitrag des Florentiners L. Cipriani über »Die Wissenschaft vom Menschen in der Sowjetunion«. Im Sinne des materialistischen Bolschewismus wurden seit der Staatsgründung mit unablässigem Eifer anthropologische Institute gebaut und Forschungsreisen unternommen. »In den ersten Jahren nach der Revolution war das Hauptaugenmerk auf die materielle Kultur und die somatischen Merkmale der sowjetrussischen Völker, darnach aber ganz auf die sozialen Verhältnisse insbesondere der primitiven Stämme Sibiriens gerichtet, wo besonders das Studium des Schamanismus, dem mehrere hundert monographische Arbeiten gewidmet wurden, zum Ausgangspunkt antireligiöser Propaganda wurde.« Auch die Teilrepubliken der Sowjetunion lieferten ein gewaltiges Material über Dutzende von Völkerschaften. Ein im Jahre 1929 zur Verarbeitung der bis dahin gesammelten Erfahrungen einberufener Kongreß war aber weniger auf die Sache als auf »die Verherrlichung der kommunistischen Verwaltungsideale« abgestellt. Immerhin blieb auch in den folgenden Jahren der Ertrag für wirklich wissenschaftliche Arbeit an sich bedeutend genug.

Aber Cipriani schließt: »Wenn man sich einerseits freuen muß über die Menge der Erkenntnisse, die gewonnen wurden, so muß man anderseits bedenken, daß diese unter dem nicht unvoreingenommenen Antrieb der bolschewistischen Füh-

rung zustande kamen, und man muß auch einige Zweifel über die Gründlichkeit und Güte der Ergebnisse aussprechen. Man wird es zudem bedenklich finden, aus jedem Gelehrten einen Arbeiter für die vorgeschriebene Aufgabe machen zu wollen, statt ihn dem edlen Antrieb seiner spontanen Leistungsfähigkeit und Inspiration folgen zu lassen, die keine menschliche Kraft jemals wird in starre Normen bringen können. Man kann die Wissenschaft nicht zur Dienerin der Politik machen, aber die Politik muß, um erfolgreich zu sein, sich auf solide wissenschaftliche Grundlagen stützen.« – Vielleicht genauer: Nur so weit kann die Wissenschaft Dienerin der Politik sein, als sich das mit den Gesetzen unbestechlicher Forschung verträgt; aber mit den politischen Methoden und Zielen des Bolschewismus ist echte Wissenschaft zuletzt ebensowenig vereinbar wie echte Religion.

Religion und Medizin. Im »Nieuw Theologisch Tijdschrift« (Okt. 1937, S. 361) zeigte der Protestant S. Heringer mit vielen Hinweisen auf katholische und nichtkatholische Seelsorger und Ärzte verschiedener Länder, daß ein Arzt seinem Berufe nicht voll gerecht werden kann, wenn er die Religion seiner Patienten außer Betracht läßt. »In der ärztlichen Wirksamkeit hat man es in erster Linie mit Kranken zu tun und nicht mit den Krankheiten, wie sie in den Lehrbüchern beschrieben werden. Man sieht sich daher vielen Fragen gegenüber, auf die man nur antworten kann, wenn man selber über Gott und Mensch, Leben und Tod eine irgendwie befriedigende Ansicht hat. Der Arzt kann also die Religion nicht übersehen. Selbst wenn er mit dem Psychoanalytiker Jones auf dem Standpunkt steht, das religiöse Leben stelle eine ins Kosmische projizierte Dramatisierung der Gefühle der Angst und der Sehnsucht dar, die aus der Beziehung des Kindes zu seinen Eltern entspringen, muß er mit der Tatsache rechnen, daß die Mehrheit seiner Patienten anders denkt, daß sie ihrem religiösen Erleben nicht mit kalter Sachlichkeit gegenüberstehen, daß ihnen die Religion eine greifbare Wirklichkeit ist, daß ihnen Jesus und die Heilige Schrift der lebendige Mittelpunkt sind, von dem aus all ihr Denken und Tun beherrscht wird.« – Gerade ein nicht religiös eingestellter Arzt wird also, wenn er wahrhaft ärztlich denkt, die Mitarbeit des Seelsorgers um so freudiger willkommen heißen, je weniger er selbst sich in die seelischen Bedürfnisse der Kranken einzufühlen vermag. Für diese Aufgabe ist auch gegenüber unreligiösen Menschen der Priester in der Regel weit besser vorgebildet als der Arzt, selbst wenn der Arzt in den Jahren des Studiums und der Praxis religiösen Fragen durchaus nicht aus dem Wege gegangen ist.

Katholische Studentenideale. Bischof Paulin Ladeuze wandte sich als Rektor der katholischen Universität Löwen am Schlusse seiner eindrucksvollen Rede zur Eröffnung des akademischen Jahres (»La revue catholique des idées et des faits«, 22. Okt. 1937, S. 1ff.) an die Studenten mit der dringenden Aufforderung, ihre Leistungen ebenso auf der Höhe zu halten, wie ihre Zahl das Doppelte der Studentenschaft jeder andern belgischen Universität betrage. Der Gegensatz zwischen der kleinen Gruppe auserlesener Jünger der Wissenschaft und

der großen Studentenmasse sei noch zu schroff. Warnend wiederholte Ladeuze die Worte eines Spaniers, der kürzlich in einer belgischen Zeitschrift gesagt habe, die Hauptursache des religiösen Zusammenbruchs in seinem Lande liege in dem seit hundert Jahren zu beklagenden Mangel geistig führender katholischer Laien, und dieser Mangel erkläre sich aus der religionslosen oder religionsfeindlichen Haltung aller staatlichen Schulen und aus der zu geringen Leistung der Privatschulen.

»Ich erinnere mich«, fuhr der Rektor fort, »an die etwas kleinmütige Antwort, die mir vor einigen Jahren ein geistig interessierter spanischer Katholik gab, der sich hier in Löwen Rat zur Gründung einer katholischen Universität holen wollte. Als ich ihn beim Abschied nach seinen Eindrücken von unsern Einrichtungen fragte, antwortete er: ‚Das kann nur in Jahrhunderten geschaffen werden.' Ja, meine Herren, seit fünf Jahrhunderten arbeitet die göttliche Vorsehung für Sie an der Schaffung dieser akademischen Stätte. Werden Sie den Absichten der Vorsehung entsprechen? Sie werden nicht helfen können, Ihre Mitmenschen vor dem Abgrund zu retten, der unter ihren Füßen gähnt, wenn Sie sich nicht zu durchaus wertechten, geistigen und christlichen Menschen bilden.... Sie müssen eifrige Katholiken sein, um zuerst selber im Lichte der Ewigkeit alle Probleme der Gegenwart zu durchdenken und dann die christliche Lösung dieser Probleme denen zu vermitteln, die Ihnen Gehör schenken, weil sie vor Ihrem geistigen und menschlichen Werte Achtung haben.... Als Priester und Bischof wiederhole ich, daß Gott von Ihnen, von allen, die er an dieser Stätte zusammengeführt hat, ausgesprochen das Apostolat des Geistes erwartet, daß folglich Ihre erste und durch nichts abdingbare Pflicht als Studenten die geistige Arbeit ist, das ernste Ringen um eine geistig wertvolle Persönlichkeit. Aber ich füge sofort hinzu, und das soll mein letztes Wort sein, um dieses Ziel zu erreichen, müssen Sie an der Universität und in alle Zukunft ein mehr als mittelmäßig religiöses Leben führen.«

Protestantische Kirchenkunst in Nordamerika. Wie über den Wert gründlicher Wissenschaft für die Religion sollte man wohl auch ernster, als meistens geschieht, über die religiöse Aufgabe moderner Kunst nachdenken. Der international bekannte Bostoner Architekt Ralph Adams Cram klagte im »Atlantic Monthly« (Okt. 1937, S. 469 ff.) über den Schaden, den in den Vereinigten Staaten der Protestantismus durch Vernachlässigung der kirchlichen Baukunst erlitten habe. Während in Europa nach der Reformation Luthers die Anhänger der neuen Lehre großenteils die alten Kirchen übernommen hätten, wenn auch oft mit Zerstörung wesentlicher Schönheiten, habe man sich in Amerika, wo lauter Neubauten zu errichten waren, anfangs mit kahlen Versammlungsräumen, später mit gedankenloser Anpassung an weltliche Kunst begnügt, und die Katholiken hätten es dabei den Protestanten nicht selten zuvorgetan.

»Ich glaube«, sagt Cram, »daß diese gähnende Kluft zwischen Religion und Schönheit eine große Schuld an der Abnahme des Interesses für die Religion

trägt.... Das Gotteshaus sollte wieder Schönheit ausstrahlen. Die Neigung, es der weltlichen Umgebung anzugleichen, es wie ein Theater oder einen Vortragssaal auszustatten, Schreine, Statuen und Malereien fernzuhalten oder sie durch Modernisierung wirkungslos zu machen, mit weltlicher Betriebsamkeit, mit aufreizenden, oft geradezu rohen Schlagern, die man aus allen Formen des Reklamewesens entlehnt, nach einer falschen Volkstümlichkeit zu streben – all dies ist nur ein Zeichen des Verfalls und des Schwindens echter Kirchlichkeit.... Die Werbung für Neues hat uns die Kenntnis der kunstgeschichtlichen Tatsachen verdunkelt. Wir fürchten uns vor der wahren Schönheit, weil alles, was wir noch an echt christlicher Kunst haben, aus dem katholischen Glauben erblüht ist. Wir sind bange, die Anerkennung dieser Schönheiten bedeute schon einen widerwärtigen Abfall zum Papsttum.« Cram bezeugt aus eigener Erfahrung, daß in Pfarrkirchen und Anstaltskapellen, als sie von Häßlichem gereinigt und mit Schönem bereichert waren, der Besuch zunahm, sogar aufs Doppelte, und daß »Leute, die zu spotten gekommen waren, blieben, um zu beten«.

# Umschau

## Im neuen Museum in Jerusalem

In den nächsten Monaten wird in Jerusalem das neue Rockefeller-Museum eröffnet. Es liegt auf der Nordseite der grauen Stadtmauer gegen das amerikanische Viertel. Das vielstrahlige Gebäude mit dem Zentralturm beherrscht das stille Cedrontal und lenkt die Blicke aller auf sich, die vom Ölberg aus das erhabene Bild der Stadt Jerusalem vor sich betrachten.

Als Mitarbeiter bei den Aufsehen erregenden Ausgrabungen, die das Päpstliche Bibelinstitut in Telelat Ghassul seit 1929[1] macht, wurde mir von der Behörde schon jetzt gestattet, Führungen für die Fachwelt zu veranstalten.

Einige Eindrücke möchte ich hier wiedergeben. Schon äußerlich wird sich das Museum sicher neben jene von Konstantinopel, Aleppo, Beirut, Kairo stellen lassen. Mit den Mitteln der Stiftung wird außer einem Beamtenstab eine reichhaltige Bibliothek unterhalten. Der Innenraum ist in Schauräle, Studienzimmer und Nebenräume eingeteilt. Auch ein prächtiger Vortragsraum fehlt nicht.

Vorläufig ist erst die große Halle mit den Zeugnissen aus den ältesten Zeiten Palästinas bis 1200 v. Chr. (Bronzezeit) fertiggestellt. Dieser Teil behandelt die Zeit vor der Ankunft der Israeliten. Die spätere Keramik wird in einem andern Saale Aufstellung finden. An Hand des ausgestellten Materials werden wichtige Ergebnisse der Forschung über die älteste Periode eindrucksvoll veranschaulicht. Das ist gewiß kein kleiner Gewinn für alle, die sich um die Erklärung der heiligen Schriften, besonders der Genesis, bemühen. Wir heben nur einiges heraus.

1. In der großen Halle wird die Kulturwelt gezeigt, die Israel bei seiner Ankunft in Palästina gegen Ende der Spätbronze vorfand. Ihre bedeutende Überlegenheit gegenüber der israelitischen Kultur beweist, daß Palästina nicht als autochthones Land der Juden aufgefaßt werden kann. Dieses Ergebnis ist sicher, obwohl wir über die Rassenfragen aus dem dritten und vierten Jahrtausend sonst wenig wissen.

2. Eine klare Zeitrechnung bis hinauf ins vierte Jahrtausend wird ermöglicht. Bisher hatte man vielfach geglaubt, daß Telelat Ghassul im Jordantal eine Stadt aus der Zeit Abrahams sei, etwa gar Sodoma und Gomorrha, entsprechend der Beschreibung in 1 Mos. 13, 10. Eine Häusergruppe im Ghor mit Oasenkultur muß ein weithin sichtbares Wahrzeichen gewesen sein. Von Bethel konnte man es sicher sehen. Im Jordantal ist

[1] Vgl. diese Zeitschrift Bd. 124 (1933) S. 127; Bd. 122 (1931/32) S. 187 u. a.

Ghassul etwa der optische Mittelpunkt, da die Ghorebene sich hier nach Osten ausweitet. Doch dieser Saal beweist, daß die Keramik von Ghassul weder in das zweite noch in das dritte Jahrtausend v. Chr. paßt. Ghassul muß dem vierten Jahrtausend angehören, also über tausend Jahre vor Abraham geblüht haben.

Entsprechend dem heutigen Stand der Forschungen hat das Museum die zahlreiche Tonware Ghassuls mit jener des untersten Jericho an die Spitze der gesamten Tonfunde gestellt. Das ist gewiß schon eine Belohnung der aufgewandten Mühe und Kosten der Ausgrabung an einem Ort wie Ghassul, fern aller Kultur in der heißen Wüste des Ghors. Kann man am Fundort selbst nicht das Alter des Materials feststellen, da jüngere Schichten fehlen, so ermöglicht das Museum einen Überblick, wieviel noch nach dieser Zeit in stratigraphisch einwandfreier Weise gefunden worden ist. Hier spielen die Funde von Jericho eine besondere Rolle. Durch alle Zeiten, die der Saal veranschaulicht, kommen immer wieder Formen von Jericho vor. Die Deutschen hatten dort unter E. Sellin und C. Watzinger angefangen, die Engländer unter J. Garstang später die Arbeit wieder aufgenommen und gründlich weitergeführt. Die Funde von Besan und Megiddo stützen die Ergebnisse der Chronologie. Andere erweitern sie, wie die chalkolithischen, vor 3000 anzusetzenden Funde von Hedera, Wadi Salha, Tell Fara, el-Afule. Die nach 3000 folgende Frühbronze ist gänzlich verschieden von der Chalkolithik und erreicht einen hohen Stand der Vollkommenheit. Einen weiteren Bruch der Kultur zeigt die Keramik nach 2000 an. Sie wird nach den Hykfos benannt. Der Reichtum der Frühbronze (3000–2000) von Tell Addschul (Ghaza), Geser, Jericho, Ophel, Tell ed-Duwer, et-Tell (Hai), el-Hamme, Megiddo, Besan ist gerade erwünscht, da dieses die Zeit vor den Patriarchen ist.

In der folgenden Zeit der Spätbronze kommt statt des Anschlusses an ägyptische Vorbilder und Handelsgegenstände mehr jener von Cyprus und über Cypern auch jener Mykenes in Griechenland in Frage. Das ist die Zeit vor der Einwanderung der Indogermanen nach Griechenland. Als dann die Völkerwellen gegen Ende des zweiten Jahrtausends in Bewegung kamen, wanderten auch die Philister in Palästina ein. Ihre hochstehende eigenartige Keramik ist leicht zu erkennen. Sie steht bedeutend höher als die ihr folgende israelitische Ware der Eisenzeit.

3. Ein Überblick über die verschiedenen Arten der Funde entbehrt nicht des Interesses. Neben Tonware sind Metall, Alabaster, Steinware reich vertreten. Flinders Petrie hat am meisten zu Schaustücken von Gold beigetragen. Die Frühbronze hat im ganzen dritten Jahrtausend nur zwei Bronzestücke ergeben, die Chalkolithik Ghassuls nur ein Kupfer- und ein Bronzebeil aus dem Rand des großen Ruinenfeldes. Die Steinindustrie reicht weit bis ins zweite Jahrtausend. Der Reichtum der Tonware im dritten Jahrtausend läßt einen Vorsprung des Morgenlandes vor dem gleichaltrigen dritten Jahrtausend Europas erkennen. Noch größer wird der Unterschied, wenn wir ins vierte Jahrtausend vordringen.

Ganz eigenartig ist, daß man nun mit der sicher dem vierten Jahrtausend angehörenden Kultur Ghassuls auch drei Gemälde gefunden hat, die also die ältesten Wandmalereien ganz Asiens sind, Teile von dem »Personen«fresko, einen »Vogel« und das 2 m hohe »Sternbild«[2]. Das Museum bewahrt letzteres auf; doch ist sein Zustand so, daß man es nicht im großen Saal aufnehmen konnte.

4. Diese Funde erlauben es, anregende Vergleiche mit andern Gegenden anzustellen. Der Balkan und Kleinasien bieten nach Kurt Bittel nichts, was vor 3000 v. Chr. anzusetzen wäre.

Syrien hat im untersten Ras Schamra und Byblos Funde des vierten Jahrtausends. Dazu kommt von Ostsyrien und Mesopotamien im vierten Jahrtausend die neuentdeckte bemalte Keramik, die man bis nach Persien und Belutschistan verfolgen will. Eine andere Art bietet das vierte Jahrtausend Ägyptens, von wo, allem Anschein nach, die rotbemalte polierte Ware ausstrahlt, die wir bald auch im östlichen Mittelmeer finden. Auch Cypern will jetzt im vierten Jahrtausend „Neolithik« vorweisen. Nicht nur um 3000, nein schon um 3500 haben wir deutlich einen einheitlichen chrono-

[2] Vgl. Mallon-Köppel-Neuville, Teleilat Ghassul I: Compte rendu des fouilles de l'Institut Biblique Pontifical I (Rom 1934).

logischen Horizont vom Nil bis über den Tigris. Palästina wird ein festes Glied dieses Aufbaues bleiben. Das Museum liefert einen anschaulichen Beweis.

5. Doch wir werden in jener Halle noch weiter in das Dunkel alter Jahrtausende geführt. Gleich am Eingang derselben ist die Prähistorie ohne Keramik aufgestellt. Durch Funde in Palästina kam es zu entscheidenden Feststellungen. Das Mesolithikum bis 10000 v. Chr. ist gut vertreten durch die Funde von Miss Garrod in Shukba (Wadi Natuf) und von Neuville in Höhlen südöstlich von Bethlehem. Davor haben wir reiches Jungpaläolithikum mit den ältesten Kunstäußerungen durch Plastiken. Ein sorgfältig gebautes Grab ist unter Glas aufgestellt. Noch reicher ist das Altpaläolithikum. War dies durch die palästinisch-syrischen Ordensleute (Zumoffen, Germer, Durand) schon lange bekannt, so vervollständigt sich jetzt das Bild durch Skelettfunde. Das Original des »Homo Galilaeensis« ist hier zu sehen. Die Skelette der zehn Neandertaler vom Karmel sind zwar noch in England, doch werden eine anschauliche Tafel der Stratigraphie von et-Taban und ein Gipsrelief von Skul gezeigt, welche das hohe Alter, vielleicht etwa das der europäischen Rißeiszeit, erklären.

Die Bedeutung eines solchen Museums für die Christenheit kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Bewegen doch diese Fragen jeden, der die exegetische Forschung mit Interesse verfolgt. Bezeichnend dafür ist die Themenwahl für die Sitzung, die die »Biblische Woche« 1937 in Gegenwart des Heiligen Vaters hielt. Vor den etwa neunzig Teilnehmern sprach im Konsistorialsaal des päpstlichen Palastes der Rektor des Päpstlichen Bibelinstitutes über »Die Prähistorie und die Erklärung der Genesis«.

Während das Museum so im Blickpunkt weitester Kreise steht, ist es dem zur Zeit in Palästina tobenden Streit politischer Meinungen vollständig entzogen, da der fertiggestellte Teil nur die Zeit vor der jüdischen Besitznahme zeigt. Es ist ein Dokument friedlicher Zusammenarbeit aller Nationen und Konfessionen, die alle zu den Schätzen des Museums beigetragen haben. Ein Dokument auch dafür, daß Glauben und Forschen auch hier in ihren Ergebnissen einander nicht widersprechen.

Robert Köppel S. J.

## Wandel des Hylomorphismus von Thomas auf heute?

Diese Blätter versuchten kürzlich eine Gesamtschau des Weltbildes alter und neuer Zeit vorzulegen[1]. Heute soll ein bedeutsamer Einzelpunkt behandelt werden. Die äußere Veranlassung bietet der zweite Band des Werkes »Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute« von Prof. Dr. Albert Mitterer[2]. Im großen ganzen verfolgt der Referent das gleiche Ziel, zunächst auf dem geschichtlichen Wege der Erforschung der bislang fast unbekannten Scholastiker des 17. und 18. Jahrhunderts, dann aber auch systematisch-kritisch, wie Mitterer es tut.

Bereits beim Lesen der früheren Arbeiten Mitterers stieß ein Bedenken auf, namentlich als wir die ablehnende Besprechung des angesehenen Freiburger (Schweiz) Gelehrten Max de Munnynck O. Pr. (Divus Thomas 13. Bd., 1935) durchgingen: Schießt der temperamentvolle, kategorisch so bestimmt entscheidende Pionier bei seinen kritischen Abtragungen veralteter Theorien nicht über das Ziel hinaus? Bestärkt wurde dieses Bedenken auf dem Thomistenkongreß in Rom 1936 durch den Vortrag des Professors der Gregoriana in Rom, P. Hoenen, dem niemand, der ihn kennt, fachmännische Schulung und Kenntnis der Naturwissenschaften und zugleich der aristotelisch-scholastischen Naturphilosophie bzw. der einschlägigen Metaphysik und Dialektik absprechen kann[3].

Im Folgenden soll aus der Reformarbeit unseres Kämpen nur ein Punkt, der aber inhaltlich der zentralste und methodisch der belehrendste ist, herausgegriffen werden. Es wird in diesen Randglossen nichts entschieden, sondern nur zur Einsicht vorgelegt: der Leser mag selbst entscheiden gemäß dem Motto Kants: Sapere aude!

Mitterer behauptet: Der Hylomorphismus des hl. Thomas und damit des Aristoteles und der Scholastik alter und neuer Zeit ist durch die modernen Einzelwissen-

[1] Vgl. diese Zeitschrift Bd. 133 (1937) S. 79 ff.

[2] Wesensartwandel und Artensystem der physikalischen Körperwelt (2. Bd. von »Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute«.) Von A. Mitterer. gr. 8° (227 S.) Brixen 1936, A. Weyer. M 4.50.

[3] Vgl. diese Zeitschrift Bd. 131 (1936/37) S. 344.

schaften wissenschaftlich überwunden. Er begründet das im einzelnen höchst scharfsinnig durch exakte Tatsachen und die auf ihnen aufbauenden naturwissenschaftlichen modernen Theorien. Das letzte Wort, der Obersatz in diesen Erklärungen, lautet: Die Entscheidung über den Hylomorphismus steht der exakten Erfahrung und der auf ihr aufbauenden Naturphilosophie, nicht aber der Metaphysik, der Grundwissenschaft von den alles reale Sein normierenden Prinzipien, zu.

Dieser kategorisch aufgestellten Behauptung gegenüber soll die These aufgestellt werden: Die Frage des Hylomorphismus, d. h. die Entscheidung, ob ein einheitlicher Naturkörper letztlich aus Materie und Form, d. h. aus zwei sachlich verschiedenen Seinsprinzipien, zusammengesetzt ist, ob ein solcher Körper in einen andern wesensmäßig verschiedenen verwandelt werden kann, d. h. ob die zu Grunde liegende Materie die ihr einmal innerlich zugeordnete Form verlieren und durch eine andere innerlich und wesensmäßig bestimmt werden kann, steht nicht den Naturwissenschaften zu, sondern der Philosophie. Dabei ist es ein Streit ums Wort, ob man die Naturphilosophie oder Metaphysik als zuständig für diese letzte Entscheidung erklärt: wenn erstere, dann insofern, als ihre Seinsprinzipien der Metaphysik entlehnt sind.

Die Autorität des Aristoteles und seiner Schüler scheidet hier aus, sie ist ja in Frage: Gewiß legt er den ganzen Kreis der von Mitterer aufgeworfenen Fragen in seinen naturphilosophischen Werken vor, nicht weniger wahr aber bleibt, daß diese Darlegungen die breiten, eindeutigen Ausführungen über die vier Ursachen der Naturgegenstände in der »Ersten Philosophie« voraussetzen und nur deren theoretische Ausstrahlungen sind. Wenn also Mitterer durchaus wahr zeigt, daß der moderne Gelehrte unter empirisch gegebenen Naturkörpern dasselbe versteht wie Thomas, daß aber laut den Ergebnissen der exakten Forschung hier eine naturhafte Wesenheit, eine hylomorph bedingte Einheit, wie sie Aristoteles und seine Nachfahren, auf vorwissenschaftliches Verfahren gestützt, allgemein annahmen. Ausgeschlossen ist, wenn er weiter mit seinem naturwissenschaftlich-geschichtlichem und philosophisch-geschichtlichem Takt die Berufung auf Theologie und Offenbarung ablehnt: dann ist das alles ebenso fachwissenschaftlich begründet und befreiend, wie es die letzte Entscheidung überhaupt nicht berührt.

Es verhält sich hier genau so mit dem Hylomorphismus wie mit der aristotelisch-scholastischen Bewegungslehre, die Mitterer als den andern Brennpunkt des alten Weltbildes fixiert und deren Theorie er mit dem gleichen Verständnis aus demselben anthropomorphistisch-vorexakten Geist der Alten geboren werden läßt wie den Hylomorphismus. Nirgends springt die Unhaltbarkeit des antik-mittelalterlichen Weltbildes so scharf in die Augen, in nichts anderem sind die neuzeitlichen Umwälzungen tiefer als in den völlig andern Begriffen und Gesetzen der klassischen, von Galilei, Newton und andern Forschern begründeten Mechanik verankert. So wahr nun auch die Sätze der neuen Bewegungslehre sind und so unnachsichtlich sich durch sie die alten Anschauungen im großen ganzen wie im einzelnen (Unterschied von natürlicher und gewaltsamer Bewegung, das angeborene Streben der leichten Körper nach dem vornehmeren Oben und der schwereren nach dem niedrigeren Unten, der horror vacui, das Bewegtwerden der Himmelskörper durch Intelligenzen nach dem Begriffspaar Akt-Potenz) als kindliche Vermenschlichungen erwiesen: ebenso wahr bleibt, daß Galilei, Newton und ihre Schüler nicht einmal das ABC der Schärfe und Tiefe der metaphysisch gefaßten Begriffe der Veränderung oder Bewegung ahnen: »actus entis in potentia prout est in potentia«, verdeutscht, Veränderung oder Bewegung ist die Wirklichkeit der Möglichkeit oder das realmögliche Sein, insofern es möglich, verwirklichbar ist.

Die Ortsbewegung, auf deren mathematisch formulierbare Bestimmungen sich die klassische Mechanik beschränkt und durch welche Maßhaltung der Aufschwung der modernen Naturwissenschaft grundgelegt ist, ist nur ein Einzelfall der Bewegung oder Veränderung schlechthin. So unzulänglich hier die Alten als Naturerklärer sind, so genial und kraftvoll sind sie als Metaphysiker.

Zusammenfassend können wir sagen: Heute wird wohl jeder Naturforscher und Philosoph die atomistische Struktur des Naturkörpers mit der Physik, Chemie usw. bejahen. Ist damit irgend etwas über Sein

und Nichtsein des Hylomorphismus ausgesagt? Nein. Auch mit Elektronen oder Hylonen nicht. Das letztlich zu bestimmen, ist nicht Sache der Erfahrungswissenschaft, sondern ausschließlich der Naturphilosophie oder auch der Metaphysik. Mit andern Worten: das muß aus dem Begriff des Körpers, der Einheit, der Ausdehnung, der Bewegung, der Veränderung und ähnlicher höchster Seinsbestimmtheiten abgeleitet werden. Es gilt zu bestimmen, ob ein und dieselbe Realität die Einheit und Verschiedenheit, die Ausdehnung im Raum und das Zusammensein bzw. die Begrenzung im Raum begründen kann. Mit solchen Erwägungen, die aus dem Wesen des Körperseins genommen sind, und nur mit ihnen allein, ist der Entscheidung beizukommen. Man kann auch andere Beweise herbeiziehen. So können die Verteidiger des Hylomorphismus auf die Einheit der Naturwesen, auf den sachlichen Unterschied zwischen dem formalen und materialen Prinzip in allen Lebewesen hinweisen, während die Leugner desselben die hylomere Struktur der naturwissenschaftlichen Einheiten und Letztteile, um mit Mitterer zu sprechen, geltend machen können.

Wollen wir aus der Geschichte lernen, von dem Hin und Her des Kampfes um den Hylomorphismus, um die letzte metaphysische Begründung der allgemeinsten Seinskategorien und vor allem der noch höher liegenden, allgemeineren Tranzendentalien, wie Sein und vor allem Einheit, wie es etwa in dem scharfen Gegensatz der Schulen über Dasein und Sosein zum Ausdruck kommt, so werden manche Forscher sagen: Ein sicheres Urteil zu fällen, steht nicht in der Macht des menschlichen Geistes, es übersteigt seine Fassungskraft, wie in so vielen Geheimnissen der Natur, Gründe und Gegengründe stehen sich gegenüber wie Autoritäten und Autoritäten. Andere Köpfe, ob sie gescheiter sind oder nur fester – wer will es sagen –, sehen ein oder glauben einzusehen, und zwar mit Evidenz: Hylomorphismus ist streng bewiesen – Hylomorphismus ist unmöglich, widersinnig.

In dem Fall, daß er vorläge und als solcher erwiesen wäre, müßte man noch die Frage untersuchen, ob nun auch die Körper tatsächlich ineinander übergehen können und ob positive Gründe dafür sprechen. Die weiteren Fragen, über die innerhalb der Scholastik jahrhundertelang heiß gestritten wurde, scheiden einstweilen völlig aus: etwa ob die Materie unabhängig von der Form einen Seinsakt aus sich habe oder bloße Körperlichkeit sei.

Also soll hiermit einer rein aprioristischen Metaphysik und Naturphilosophie das Wort gesprochen sein? Durchaus nicht. Jene Begriffe des Körpers, der Ausdehnung, der Teile, der Veränderung kommen dem Menschen nur durch Vermittlung der Sinne, der Erfahrung zu. Das angenommen, würde die vorwissenschaftliche Erfahrung genügen, wie Altertum und Mittelalter sie hatten? Durchaus. Also trügen die Naturwissenschaften nichts oder doch nichts Wesentliches für den Aufbau der Naturphilosophie bei, während vorhin Mitterer vollständig zugestimmt wurde, daß das vorwissenschaftliche Tatsachenbild zu Gunsten des fachwissenschaftlichen, exakt-methodischen, neuzeitlichen aufzugeben sei, und während mit Berufung auf seine Ausführungen betont wurde, welch großen Fortschritt die modernen Errungenschaften für die Naturphilosophie, speziell für die Reform des aristotelisch-scholastischen Weltbildes zu bedeuten haben!

Hiermit kommen wir zur endgültigen Klärung. Vor einigen Jahrzehnten, als die Naturforscher wieder anfingen, die Notwendigkeit einer ihre Beobachtungen und Gesetze abschließenden oder begründenden Prinzipienwissenschaft einzusehen, sprach man viel von einer induktiven Philosophie. Etwa der vielseitige Otto Külpe, bereits vorher Ed. v. Hartmann. Manche Scholastiker redeten, halb sehend, halb blind, ermutigt und befreit nach. Heute, wo man wenigstens anfängt, metaphysisch zu denken, sieht man mehr und mehr ein, eine induktive Philosophie ist eine leere Phrase, ein Widersinn.

Die modernen Ergebnisse haben den Erfahrungsraum, auf dem die Metaphysik oder Naturphilosophie zuständig ist, auf dem vor allem die Frage nach dem Sein und Nichtsein des Hylomorphismus überhaupt sinnvoll ist, schärfer umgrenzt. Das ist ein Verdienst. Von den ehemaligen vier Elementen, Feuer, Luft, Wasser, Erde, wie sie eine Jahrtausende alte Tradition angenommen hatte, ging es nur sehr langsam und schwerfällig zu den offiziellen Urstoffen der Renaissance: Salz, Quecksilber, Schwefel; wie weit war von da der Weg bis zur Wiederaufnahme der antiken

Idee der atomistischen Struktur überhaupt, von dieser volkstümlich begründeten Konstruktion bis zum methodischen Erfahrungsbeweis bei Robert Boyle im 17. Jahrhundert, von da zur Atomtheorie des 19. Jahrhunderts, dann bis zum Verfahren des 20. Jahrhunderts: man ging über Atome hinaus zu Elektronen, Ionen, Hylonen, wiederum physikalisch, chemisch eine völlig andere Sicht. Sind wir damit der naturphilosophischen Lösung der uns beschäftigenden Frage wesentlich näher gekommen? Nein. Dem Naturphilosophen ist damit ebenso wenig irgend eine bessere Grundlage zur Stellungnahme gegeben als mit den alten vier Elementen.

Vielleicht stehen wir noch in den Anfängen der Naturforschung, insoweit sie das Erschließen der physikalischen, chemischen Elemente bedingt. So übertrieben es klingt, wer sagt uns, daß eine spätere Wissenschaft nicht ebenso genial von Elektronen und Hylonen zu irgend welchen sie ausmachenden einheitlichen Elementen vordringt, wie jene über die Atome hinausliegen? Naturwissenschaftlich ein Riesenfortschritt! Auch dann sind wir naturphilosophisch noch nicht weiter gekommen. Freilich – gemessen an den Beobachtungen und Annahmen der Naturphilosophie der Vorzeit – wäre viel Schutt, der den Bauplan bedeckte, damit entfernt.

Nunmehr können wir eindeutig die Aufgabe der methodisch arbeitenden Einzelwissenschaften, des modernen Experimentes für die Bestimmung, ob die Naturkörper hylomorph sind, sowie ihre Grenzen, desgleichen die der Naturphilosophie bzw. Metaphysik bestimmen. Haben die Naturwissenschaften das Naturgeschehen bis zu dem Punkt aufgehellt, daß es nicht weiter zerlegt und auf ein anderes zurückgeführt werden kann, dann haben sie unschätzbare Arbeit geleistet, zugleich aber auch ihre Grenzen erreicht. Nunmehr ist es Sache des Philosophen, auf Grund der genannten höchsten Seinsprinzipien und Kategorien aus spekulativen Erwägungen heraus sein Ja oder Nein zu fällen. Darin besteht nun das große Verdienst der Neuzeit, daß sie diesem Idealgrenzwert immer näher gekommen: darin besteht auch das Verdienst Albert Mitterers, daß er, meines Wissens zum ersten Mal, auf Grund eines reichen Materials gezeigt hat, in welchem Umfang und aus welcher Geisteshaltung heraus das antik-scholastische Weltbild mit den positiven Ergebnissen der modernen Naturwissenschaften unverträglich und deshalb innerhalb dieser Grenzen aufzugeben ist.

Aber warum all die Geistesplage? wird mancher Leser sagen. Hat es denn überhaupt auch Sinn, all die geschichtlich gegebenen, hier erwähnten Untersuchungen anzustellen? Ist nicht das Ressentiment der Übergangszeit, das weithin die Geister ergriffen hatte, berechtigt: Welchen Nutzen haben all die scholastischen Subtilitäten der Menschheit gebracht? Dann hätte doch auch der Skeptiker David Hume recht, wenn er sein berühmtes »Enquiry« mit den Worten schließt: »Durchstöbert die Bibliotheken, und findet ihr etwas Metaphysisches in ihnen, so verbrennt es unbarmherzig«, und der vorkritische Kant, wenn er die »Träume der Geisterseher« mit den Worten des ehrlichen Candide Voltaire schließt: »Nach so viel unnützen Streitigkeiten laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten.« Das widerstreitet aber dem weisen Wort der Heiligen Schrift: »Reliquit mundum disputationi eorum«, die Menschen mögen das Hin und Wider der letzten Gründe des Weltbildes abwägen. Ebenso widerstreitet es der innersten Anlage des Menschen und den höchsten Aufgaben des menschlichen Geistes, wie es Aristoteles tief und kurz in die Formel gefaßt hat: »Alles andere Tun des Menschen, praktisches und theoretisches, ist notwendig, in sich am wertvollsten und befriedigendsten ist aber die Spekulation.«

Nach Abschluß dieser Zeilen kam uns die Auseinandersetzung G. M. Mansers O. P. mit dem Werk von B. Steiner, Stilgesetzliche Morphologie (198 S., Innsbruck, Rauch) zu Gesicht. Die Stellungnahme Manser zu den positiven Wissenschaften für die Lösung der philosophischen Frage nach der Zusammensetzung des Körpers gipfelt in dem Satz: »Der Hylomorphismus beschlägt eben das Wesen des Körpers und hat mit der sog. experimentell-mechanischen Methode gar nichts zu tun« (Divus Thomas Bd. 15 [1937] S. 219). Diese extreme Haltung sei hier nachträglich deshalb erwähnt, weil sie den Gegenpol zu Mitterers Art bildet. Auch hier ist zu scheiden. Im Vorausgehenden wurde zwischen dem Anteil, den die Erfahrungswissenschaften, und dem Anteil, den die Metaphysik bzw. Naturphilosophie bei der Lösung des Problems Hylomorphismus

beizutragen haben, unterschieden. Sie liegen in verschiedenen Ebenen und lassen sich deshalb nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen.

Als ein Beitrag zur Klärung wollen diese Ausführungen gemeint sein. Sollte der Referent an den eigentlichen Meinungen des Mitkämpfers vorbeigegangen sein, dann möge er ihn eines Besseren belehren.

Bernhard Jansen S. J.

# Besprechungen

## Schrifterklärung

Die Heilige Schrift des Alten Testamentes. Übersetzt und erklärt in Verbindung mit Fachgelehrten, hrsg. von Dr. Franz Feldmann u. Dr. Heinrich Herkenne. 8° Bonn, Hanstein.

1. Das Buch Numeri. Von Dr. P. Heinisch. (XIII u. 141 S.) 1936. M 4.80.
2. Das Buch Isaias. Von Dr. J. Fischer. Erster Teil. (IX u. 263 S.) 1937. M 8.–
3. Die zwölf Kleinen Propheten. Von Dr. J. Lippl u. Dr. J. Theis. Erster Teil. (XII u. 227 S.) 1937. M 7.–

Die vorliegenden Bände des Bonner Bibelwerkes weisen alle Vorzüge der vorhergehenden auf: gute Ausstattung, angenehmen Druck, gefällige und übersichtliche Darstellung, reiche Literaturangaben und vortreffliche Einführung in das Verständnis der einzelnen Schriften. Besonders hervorzuheben ist noch die verhältnismäßig kurze und doch völlig hinreichende Fassung der Einleitung und der Erklärung.

1. P. Heinisch war durch die Bearbeitung der drei vorhergehenden Bücher des Pentateuchs für die Behandlung des Buches Numeri hervorragend vorbereitet. So beherrscht er den Stoff mit voller Meisterschaft und versteht ihn in ansprechender Form darzubieten. Freilich kann auch er nicht eine endgültige Lösung der mannigfachen Schwierigkeiten bieten, die das Buch enthält – er selbst erhebt auch nicht diesen Anspruch –, aber er führt die Fragen doch überall bis auf den augenblicklichen Stand der wissenschaftlichen Forschung. Der gesetzliche Teil forderte wieder besondere Untersuchungen, die ohne Zweifel anregend wirken werden. Das größte Interesse beansprucht natürlich der Balaam-Abschnitt (Kap. 22–24), zu dem aus der einschlägigen Literatur das Beste herangezogen ist.

2. Es war ein glücklicher Gedanke, den Kommentar zum Buche Isaias auf zwei Bände zu verteilen; sonst wäre er doch zu umfangreich geworden. Ihn aber wird man gerade in handlicher Form wünschen, weil Isaias doch zu den meist gelesenen Büchern des Alten Bundes gehört. Die »Einleitung« mußte natürlich recht ausführlich ausfallen, weil der zum Verständnis des Propheten erforderliche geschichtliche Hintergrund eine eingehende Behandlung verlangte. Auch die Auslegung hat trotz alles Strebens nach Kürze einen mehr als gewöhnlichen Umfang erhalten; er war eben durch die Schwierigkeit des poetischen und prophetischen Textes erfordert. Der ernste Leser wird das dankbar begrüßen. J. Fischer war durch verschiedene Vorarbeiten für die Erklärung des »königlichen Propheten« besonders berufen, und wir dürfen ihn als einen zuverlässigen Führer durch die ebenso wichtige wie problemreiche Schrift ansprechen.

3. In die Behandlung der ersten Hälfte der Kleinen Propheten haben sich J. Lippl und J. Theis geteilt. Die sorgfältige Arbeit des ersteren lag bei seinem Tode (16. Nov. 1936) noch nicht vollständig vor; sie zu ergänzen, durchzusehen und druckfertig zu machen, hat H. Herkenne übernommen. Weil der Text der von ihm behandelten Teile (Osee, Jonas, Michäas) zahlreiche Mängel aufweist, wurde für sie eine textkritische Spalte angelegt, wie sie sich schon bei einigen andern Bänden der Sammlung (Job, Psalmen) findet. – Wenn J. Theis in der Einleitung zu den von ihm herrührenden Kommentaren (Joel, Amos, Abdias) jedesmal eine ausführliche Gliederung bringt, so verrät das den erfahrenen und wirklichkeitsnahen Lehrer, der weiß, was seinen Hörern nottut. Besonders liebevoll befaßt er sich mit Abdias, den er als den ersten Schriftpropheten erweist. Dabei kann er sich auf die gründliche Studie »Die Weissagung des Abdias« stützen, die er 1917 herausgegeben hat. Die fließende Sprache der Übersetzung sucht den Rhythmus der Vorlage ungezwungen wiederzugeben. H. Wiesmann S. J.

Die Verklärung Jesu. Eine Auslegung der neutestamentlichen Berichte. Von Dr.

Josef Höller. 8° (XVI u. 235 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. M 6.–

Die Universität München hatte 1932 die Preisaufgabe gestellt: »Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu.« Der Preis wurde der Arbeit von Höller zuerkannt, von der er nun einen Teil in weiterer Bearbeitung vorlegt. Mit Rücksicht auf die gleichzeitig erschienene Arbeit von Dr. Jos. Blinzler (Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu [Neutestamentliche Abhandlungen Bd. 17, Heft 4] Münster i. W. 1937, Aschendorff) übergeht Höller die textkritischen und synoptischen Fragen sowie die Frage nach Charakter und Glaubwürdigkeit des Berichteten und beschränkt sich auf die textliche und inhaltliche Auslegung. Wir haben also einen eingehenden Kommentar der Verklärungsberichte der Evangelien und der entsprechenden Stelle aus 2 Petri 1, 16 ff. vor uns, der sich zugleich zu einer umfassenden Geschichte der Exegese dieser Berichte ausgewachsen hat. Alle Fragen über den Zusammenhang der Verklärung Christi mit den übrigen Erzählungen der Evangelisten, über Zeit und Ort der Verklärung (wahrscheinlich sechs Tage nach der Leidensweisfagung bei Cäsarea Philippi auf einem Berge nicht weit von dieser Stadt, also nicht auf dem Tabor), über das Wesen der Verklärung, die Wirklichkeit und den Grund der Erscheinung des Moses und Elias und über den Inhalt ihres Gespräches usw., und endlich über den Sinn der Ereignisse werden allseitig und klar behandelt. In der Geschichte der Deutung unterscheidet der Verfasser als Hauptgruppen mit vielen Unterabteilungen die christozentrische Deutung, die heilsgeschichtliche Deutung, die christologischen Zwecke und den pädagogischen und unterrichtlichen Zweck der Verklärung, die eschatologische Bedeutung und kommt selbst zu dem Ergebnis, der einheitliche Zweck des Geheimnisses sei, das Ärgernis des Kreuzes zu beseitigen (Leo der Große), d. h. die Jünger über die unmittelbar bevorstehenden schweren Stunden des Leidens Jesu hinwegzutragen (K. Adam). Man wird schwerlich eine ähnlich allseitige und erschöpfende Behandlung der Verklärungsberichte, verbunden mit einer sehr reichen Literaturangabe, weder in der älteren noch in der neueren Literatur finden. Nur hätte man gewünscht, daß die positive Deutung unter den verschiedenen Ansichten, die der Verfasser zu Worte kommen läßt, etwas klarer hervorgehoben würde.

B. Brinkmann S. J.

## Corpus Christi mysticum

1. Wir sind dein Leib. Die urchristliche Botschaft vom Corpus Christi mysticum in ihrer Wesensfülle und Bedeutung. Von Dr. Donatus Haugg. kl. 8° (215 S.) München 1937, Kösel & Pustet. M 3.20, Lwd. M 4.40
2. Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus. Von Dr. Alfred Wikenhauser. 8° (VIII u. 244 S.) Münster i. W. 1937, Aschendorff. M 4.50, geb. M 5.50

1. Das Anliegen dieses Buches ist nach dem Verfasser weniger »die aszetischen Folgerungen und Auswirkungen auf die einzelnen Tugendbereiche des christlichen Heiligkeitsstrebens, als vielmehr die Wesensgrundlage, die wesentlichen Urtatsachen vom Corpus Christi mysticum im Heilsplan Gottes, wie er uns in den neutestamentlichen Schriften, besonders bei Paulus, niedergelegt ist, herauszuarbeiten« (11). Dabei geht Haugg mit Scheeben u. a. von dem Gedanken aus, daß der ganze Welt- und Menschheitsplan von Anfang an auf Christus ausgerichtet und hingeordnet war, so daß die Menschwerdung nicht bloß und nicht in erster Linie die Genugtuung für die Sünden der Menschen zum Ziele gehabt habe (30 f.). Von diesem Standpunkt aus sind Wendungen wie »Christus ist der Mensch, weil er Gott ist« (34), oder »Adam hätte auch im Falle der Bewahrung der Urgnade nie voll die Idee Gottes vom Menschen verwirklichen können« (35) zu verstehen. – Das Büchlein ist recht anregend geschrieben und kommt sicher einem Bedürfnis vieler entgegen, indem es die übernatürliche Einheit der Menschheit in Christus aufzeigt. Um dabei einer falschen Deutung zu entgehen, der gerade dieses Geheimnis leicht ausgesetzt ist, läßt der Verfasser fast nur die Schriften des Neuen Testamentes zu Worte kommen. Daraus ergibt sich, daß wir eine biblisch-theologische Arbeit vor uns haben, die jedoch auf einen weiteren Leserkreis abgestimmt ist. Freilich wäre gerade mit Rücksicht auf einen solchen Leserkreis hier und da eine einfachere und klarere Fassung der Gedanken zu wünschen gewesen. –

Zum Schluß sei auf einige kleine Versehen aufmerksam gemacht. S. 144 ist statt »Tauch-Taufe (Infusionstaufe)« zu lesen »... (Immersionstaufe)«; S. 152 wird Origenes irrtümlich als »Kirchenlehrer« bezeichnet.

2. Wikenhauser behandelt im wesentlichen den gleichen Gegenstand wie Haugg. Auch er gibt einen Beitrag zur biblischen Theologie vom Corpus Christi mysticum, der nicht nur für den Kreis der theologischen Fachgelehrten berechnet ist, sondern sich an weitere Kreise wendet. Im Gegensatz zu Haugg beschränkt er seine Untersuchungen auf die Lehre des hl. Paulus über die Kirche als Corpus Christi mysticum, wie sie im 1 Kor. und Röm. und vor allem im Eph. und Kol. vorliegt. Er zeigt, wie Paulus im 1 Kor. und Röm. mehr die Verbindung der einzelnen Gläubigen mit Christus und damit untereinander, im Eph. und Kol. dagegen mehr das Verhältnis der Kirche, als der Gesamtheit der Gläubigen zu Christus als ihrem Haupt berücksichtigt. Dabei habe er offenbar den Organismusgedanken der hellenistischen Popularphilosophie gekannt und in seinen Kirchenbegriff eingebaut, aber doch nur als Nebengedanken. Vorausgeschickt wird ein allgemeiner Teil über die Grundlinien des paulinischen Kirchenbegriffs. Mancher Leser mag vielleicht etwas den Schwung und die Feinheit der Sprache vermissen; denn Wikenhauser bleibt auch hier ganz Wissenschaftler und vorzüglicher Didakt. Aber gerade dadurch haben seine Darlegungen gegenüber der vorhergehenden Arbeit bedeutend an Klarheit und Gründlichkeit gewonnen. Scharf umrissene Fragestellung am Anfang der einzelnen Abschnitte und kurze Zusammenfassung der Ergebnisse am Schluß, ruhiges Abwägen der Gründe und sachliche Würdigung anderer Ansichten ermöglichen es auch dem nicht theologisch gebildeten Leser, dem Verfasser mit Leichtigkeit zu folgen.

B. Brinkmann S. J.

## Exerzitien-Literatur

1. Ignatianische Wegweisung durch das Erdenleben. Erwägungen und Betrachtungen über das Fundament der Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola. Von Walter Sierp S. J. 8° (326 S.) Freiburg i. Br. 1929, Herder. M 7.-
2. Hochschule der Gottesliebe. Die Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola erklärt und besonders für den Gebrauch bei Einzelexerzitien vorgelegt von Walter Sierp S. J. I. Bd. 8° (457 S.) Warendorf i. W. 1935, J. Schnellsche Verlagsbuchhandlung. M 5.70.
3. Hochschule der Gottesliebe. II. Bd. 8° (654 S.) Warendorf i. W. 1936. M 8.-
4. Das goldene Siegel. Die Betrachtung von der Gottesliebe am Schluß der Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola. Von Walter Sierp S. J. 8° (119 S.) Warendorf i. W. 1937. M 2.40

Diese vier Bücher gehören zusammen und bilden ein Ganzes. Sie sollen vor allem einem dreifachen Zweck dienen. Zunächst sollte eine Erklärung der Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola vorgelegt werden, die sich an den Wortlaut selbst anlehnt und Satz für Satz des Büchleins zu deuten sucht. - Eine solche Darlegung sollte mit Vermeidung aller Polemik eine Verteidigung der Ignatianischen Seelenhaltung und Geisteslehre sein. Diese schien heute um so gebotener, da auch in manchen katholischen Kreisen Unkenntnis oder bedauerliche Unklarheit hierin herrscht. - Endlich sollte damit eine Anleitung zu sog. Selbst- oder Hausexerzitien an die Hand gegeben werden. Von dieser Art geistlicher Übungen spricht der hl. Ignatius selbst in der neunzehnten Vorbemerkung seines Buches, und wie es scheint, ist dieser Gedanke gegenwärtig praktisch und verspricht sehr fruchtbar zu werden.

1. Das Buch »Ignatianische Wegweisung durch das Erdenleben« behandelt die Grundlage der ganzen Exerzitien, das sog. Fundament. Mit Recht konnte Papst Leo XIII. sagen: »Schon das Fundament ist mächtig genug, um eine Welt zu bekehren« (siehe »Zeitschrift für Aszese und Mystik« 1930, S. 362). Leider war vielfach durch den Versuch, die Exerzitien für die kurzen Bekehrungsexerzitien zuzuschneiden und ihnen anzupassen, der ursprüngliche Sinn allzu sehr abgeschwächt und verdunkelt worden. Noch mehr haben dazu beigetragen die Verzeichnungen durch Henri Bremond. Demgegenüber ist in diesem Buche versucht, auf Grund der besten Auslegungen besonders durch die ersten Gefährten des Heiligen selbst das organische Weltbild der Exerzitien, wie sie schon das Fundament bietet, darzustellen.

2. Der erste Band der »Hochschule der Gottesliebe« bespricht die zwanzig Vor-

bemerkungen, die sog. erste Woche, die Sündenbetrachtungen und endlich die für alles Folgende grundlegende Christkönigsbetrachtung. Es wird hier u. a. klar dargetan, wie der paulinische Gedanke vom Corpus Christi mysticum der ganzen Geisteslehre der Exerzitien durchaus geläufig ist. Das Christusbild des hl. Ignatius ist ja geradezu das mystische, gegenwartsbetonte apostolische Christusbild. Auch eine Reihe anderer heute vordringlicher Fragen kommt darin gelegentlich ausführlich zur Behandlung, so das Ziel des geistlichen Lebens, die Komponenten des geistlichen Lebens (das Gnadenwirken Gottes, die eigene Mitwirkung, die Seelenführung), die Mittel zur Reinigung des Herzens, wie Buße, Gewissenserforschung, das vielfach mißverstandene Partikularexamen u. a. m.

3. Im zweiten Bande werden die folgenden Wochen der geistlichen Übungen besprochen, die vor allem der grundsätzlichen Klarheit und praktischen Umfassung des christlichen Vollkommenheitsideals und der Höhenführung der Seele bis zur Vereinigung mit Gott gewidmet sind. Auch werden neben den großen Rahmenbetrachtungen über zwei Fahnen, drei Klassen und die drei Grade der Demut für die Betrachtungen des Lebens, des Leidens und der Verherrlichung Jesu mehr oder minder ausführliche Anweisungen gegeben. Wiederum wird versucht, eine Anzahl Irrtümer über die Ignatianische Geisteshaltung durch Darstellung der Wahrheit richtigzustellen. Besondere Erwähnung verdient vielleicht die Abhandlung über die Ignatianische Gebetsweise und seine Anleitung zum Herzensgebet und zur Anwendung der Sinne, aus welcher hervorgeht, daß die immer wieder als »Methode des hl. Ignatius« ausgegebene Gebetsart keineswegs die »eigentliche« und am meisten empfohlene ist. Ein besonderes Gewicht ist in diesem Bande auf die Erklärung der Regeln zur Unterscheidung der Geister gelegt.

4. »Das goldene Siegel« ist der dritte Band betitelt. Darin findet die Schlußbetrachtung der Exerzitien von der Gottesliebe eine ausführliche Behandlung. Diese tiefe Betrachtung, die aus der Mystik des Sehers von Manresa herausgewachsen ist, darf nicht als ein bloßes Anhängsel der geistlichen Übungen betrachtet werden, sie ist vielmehr ihre Zusammenfassung, das Fundament des neuen Lebens in Christus und für Christus zur Verherrlichung des Vaters. Für die theoretischen Ausführungen wird die Lehre des hl. Thomas über die Gottesliebe zu Grunde gelegt. Auf vier Stufen steigt die Seele bis zur vollen Vereinigung mit Gott empor. Es sind: die schenkende, verähnlichende, tätige und vereinigende Liebe als Antwort auf die Liebe des Deus donans, praesens, operans, communicans se. Das Flammengebet des »Sume et suscipe« gibt der innigsten Hingabe des Menschen an Gott Ausdruck.

Noch nicht erklärt sind die Regeln über die Skrupeln, über die Mäßigkeit und über die kirchliche Gesinnung sowie die drei Gebetsweisen. Aber auch so ist die Erklärung der Exerzitien zu einem gewissen Abschluß gekommen, da alle Betrachtungen behandelt sind. W. Sierp S. J.

## Religion und Volkstum

**Volk und Volkstum im Lichte der Religion.** Eine grundsätzliche Studie zur Gegenwartslage. Von Dr. Th. Grentrup. 8° (VIII u. 296 S.) Freiburg 1937, Herder. Geb. M 3.60

Der durch vortreffliche Arbeiten aus volkskundlichem Gebiet bekannte Verfasser behandelt in diesem Buch die Beziehungen zwischen Volk und Religion. Zuerst sucht er den Begriff Volk zu gewinnen, untersucht Volk und natürliche Religion und schließt mit dem wichtigsten Kapitel über Volk und die christliche Offenbarungsreligion. Grentrup wählt in der Art seiner Behandlung einen mittleren Weg zwischen einer rein philosophisch-theologischen Abhandlung und einer – im Ton vornehmen – Erörterung bestimmter Meinungen und Aufstellungen der Gegenwart. Dadurch wird das Buch lebendig. Sein größtes Verdienst ist es, zu zeigen, wie reich, mannigfaltig und verschlungen das ganze umfangreiche Fragengebiet ist, wie sich aus den Beziehungen zwischen Volk und Volkstum zu Gott und der geoffenbarten katholischen Kirche überaus zahlreiche Möglichkeiten ergeben, einmal das völkische, insbesondere das deutsche Naturgebiet zu mehren und wiederum den gottgewollten Christenmenschen volkhaft zu gestalten.

Dennoch ist nicht zu leugnen, daß der eingeschlagene Weg des Verfassers die letzte Klarheit der Lösungen nicht bringt. Zwar liegt das zum Teil daran, daß es

sich nicht um abgezogene Formeln, sondern um lebendige Gegebenheiten handelt. Wir bedürften aber auch rein philosophisch-theologischer Forschung, die auch die Begriffe Menschheit und Staat mehr, als es hier geschieht, in den Bereich der Untersuchung einbezieht und die auch den Begriff Volk noch schärfer faßt. Die Anwendung auf unser Volk, auf die in Streulage zusammenstoßenden Volkstümer wäre dann sicherer und einleuchtender.

H. Becher S. J.

Volk und Volkstum. Jahrbuch für Volkskunde, in Verbindung mit der Görresgesellschaft herausgegeben von Georg Schreiber. 3. Bd. 8° (398 S. u. 31 Abbild.) München 1938, Kösel. M 7.50

Das erfreulich fortschreitende Jahrbuch liefert mit seinem neuen Bande nicht nur wieder einen gediegenen Beitrag zur volkskundlichen Forschung, sondern zugleich einen wirksamen Anschauungsunterricht über die starke Verwurzelung des Christentums mit dem Deutschtum. Schon in der langen Reihe der Mitarbeiter tritt das zu Tage: viele sind wie der Herausgeber katholische Priester und angesehene Volkskundler. Durch alle Gegenden Deutschlands und durch die verschiedensten weltlichen und religiösen Kulturgebiete führen die 37 langen und kurzen Beiträge, denen noch eine reichhaltige Bücherschau folgt. Wird der Fachmann durch sehr viel Neues gefesselt, so liest doch auch der Laie mit Spannung etwa in den Bräuchen aus den Jahrhunderten der Türkengefahr, wie gewaltig damals die allgemeine Angst um Leib und Seele Katholiken wie Protestanten zu Gott drängte. Dann wieder sieht man das Volk bei Dichtung, Bildnerei und Bühnenspiel, bei Hofübergabe und Weinbau, bei Osterfeuern und heiligen Quellen. Katholiken des oldenburgischen Münsterlandes bauen mit heimischem Kulturgut ein ganzes Museumsdorf, das erste in Deutschland. In der noch nicht fernen Zeit der Segelschiffahrt durchzogen Dutzende katholischer Papenburger als Kapitäne die fernsten Meere und schufen daheim wie draußen mit ihrer Mannschaft ein buntes religiöses Brauchtum der Seefahrt. Derbes und sehr Derbes, das kaum auf einem Gebiete des Volkstums fehlt, ist gewiß zu verurteilen und zu unterdrücken, wo es unsittlich wird; aber nicht immer braucht man deshalb einen an sich wertvollen Brauch abzuschaffen, sondern viel Weisheit steckt in dem letzten Satze (S. 120) des Beitrags über die oft entarteten Kunkelstuben, in denen Sage und Volkslied gehegt wurden: »Die streng sittlichen Vorschriften beugten den Abenteuerdrang des jungen, unreifen Springinsfeld dem Joche der Unterordnung; sie bändigen sein Triebleben, geboten ihm schärfere Zurückhaltung vor dem andern Geschlechte, förderten seinen Bauernstolz und erzogen ihn zum Geselligkeitsmenschen.«

J. Overmans S. J.

Germanentum und Christentum. Spannung und Ausgleich. Von Karl Weidel. 8° (51 S.) Weimar 1937, H. Böhlaus Nachf. M 1.30.

Die Welt ist in polare Gegensätze gespalten, deren Spannungen Kampf, deren Ausgleich Fortschritt bedeutet. Zu den wesentlichen ursprünglichen Gegensatzkräften kommen die geschichtlichen, wie Germanentum und Christentum. Jenes lehrt, sich sittlich verantwortungsvoll emporzurecken, dieses, sich zu beugen im Gefühl völliger Abhängigkeit. Weidel zeichnet vereinfachend, idealisierend das Germanentum und ein, sein Christentum. In der deutschen Geschichte, meint er, bricht immer wieder das Germanische gegen die Vergewaltigung durch das Christentum durch, so u. a. bei dem Staufer Friedrich II. (!) Beide Mächte haben sich im Laufe der Zeit geändert. Das Christentum übernahm den germanischen Tatwillen; das Germanentum vervollkommnete sich durch den christlichen Optimismus und den Gemeinschaftsgedanken. Aufgabe der Gegenwart ist es, das gegebene Christentum hinzunehmen: der Germanischgesinnte soll das Christliche positiv werten, der Christliche nicht einem falschen Begriff der Offenbarung folgen, nicht »Lehren« vertreten, sondern den Tatwillen des »positiven Christentums« pflegen. Wie der Sachweiser des Büchleins belegt, ist der Katholizismus die volkzerstörende Form des Christentums. Aus dem Ansatz Weidels, daß beide Größen gleichartige, auf gleicher Ebene liegende Naturgegebenheiten seien, ergeben sich seine für uns unannehmbaren Folgerungen.

H. Becher S. J.

## Philosophie

1. Apollons letzte Epiphanie. Von Leopold Ziegler. (261 S.) Leipzig 1937, Jakob Hegner. M 8.50

2. Vom Tod. Essay. Von dems. (Lebendiges Wort 32.) (57 S.) Leipzig 1937, Paul List. M –.75

1. In unserer Auseinandersetzung mit dem gesamten Schrifttum Zieglers (diese Zeitschrift Nov. 1936, S. 84 usw.) wiesen wir nach, wie bei ihm das Allhafte nicht Gott im eigentlichen Sinne sage, sondern den Menschen: daß also die »Katholizität« seiner »Überlieferung« (1936) wesentlich keine andere sei als die Religion seines »Gestaltwandel der Götter« (1920). Das gewinnt in dem Apollon-Buch nicht nur eine letzte Rundung, sondern auch eine zeitgeschichtliche Färbung. – Im sachlichen Mittelpunkt steht »der Logos als der allgemeine Mensch und der allgemeine Mensch als der Logos« und »beide derselbe Offenbarungsträger des Seins in Gestalt der gemeinsam allgemeinen Welt« (107). Dieses Ein und All ist aber innerlich dialektisch zum Sinn klingender Harmonie – darum steht je am Anfang der »Fötus« und erst je am Ende die »Erscheinung« (13) –. Und die letzte Tiefe dieser »Dialektik zu Harmonie« ist die »Ergänzung« »eines in ewig geistlicher Zeugung begriffenen Vaters« durch »eine ewig und geistlich empfangende, ewig und geistlich gebärende Mutter« (197). Dionysos ist »der Sohn ‚konsubstantiell' dem Vater«: »sie reizen sich wechselseitig zu immer höher getriebener Seinsoffenbarung und Seinsverwirklichung, die sich zuletzt ... zum apollinischen Gott verklärt« (229). Das ist die Esoterik aller Mythen (von China zur Antike zu Mexiko zum Talmud). Sie erfüllt sich in Christo: da in ihm »der allgemeine Mensch der besondere geworden, der besondere der allgemeine Mensch« (127), und da, im Symbol des Isenheimer Altars, im Gegeneinander des Gekreuzigten hin zum Auferstandenen das Dionysische zum Apollinischen sich wandelt, die »verwesliche Leiblichkeit des Besondern« erscheint »als das Gefäß einer unverweslichen Leiblichkeit« (128 ff.). Diese gnostische »Katholizität« tritt gegen die der Kirche (im fortdauernden Zeichen Guénons wie auch früher: 116): „mag ... die katholische Kirche eine rituelle und liturgische Verehrung der Jungfrau als der leiblichen Mutter des Herrn noch so begünstigt haben – in der Metaphysik vom dreieinigen Gotte hat diese ‚unsere Mutter, der Heilige Geist' just als Mutter nicht ihren gebührenden Ort gefunden« (197). Es wird die Lehre vom »seins- und wesensgemäß Zusammengehören« der »Götter Apollon, Dionysos und Demeter-Kore« (200) und entsprechend der drei mythischen Sphären des Apollinischen, des Dionysischen, des Demetrischen (201), und so »erzeugt sich der Koinos Kosmos über den Zick-Zack der Gegensätze hinweg als die gemeinsam allgemeine Welt der Geistig-Geweckten« (109).

Dieses Sachliche hat aber nun eine bestimmte Zeitbezogenheit. Die Einheit von Dialektik und Harmonie im Logos will das Zeichen sein für das »19. und 20. Jahrhundert«, als Jahrhundert, in dem »die Welt des Ephesers (d. i. Heraklits) in einem ähnlichen Sinne zur deutschen Welt wurde, wie im 13. und 14. Jahrhundert die Welt des Stagiriten zur christlichen und scholastischen, ja ekklesiastischen geworden ist« (109). Sie steht aber auch »als Gemeinschaft ... von Gnaden des Logos« gegen eine »von irgend welchen biologischen, historischen, politischen oder ökonomischen Organisationen als solchen« her (107). Und sie tritt als Bindung aller Gegensätze zuletzt unter Apollon als den »Meister der kontrapunktischen Fuge« (112), ja als Aufhebung ihrer Vorletztheit in das »Übergegensätzliche« eines »Ein-und-Weisen« (111) gegen einen Heraklitismus der reinen Bewegung. Das wird deutlicher, da den Drei Göttern drei geschichtliche Namen sich zuordnen: »daß genau wie Marées, Nietzsche und Bachofen geistig zusammengehören, auch die von ihnen beschworenen Götter Apollon, Dionysos und Demeter-Kore ... seins- und wesensgemäß zusammengehören« (200). Das verengt sich, einen Schritt weiter, zur »astralen und astrologischen Zusammengehörigkeit« von Marées und Nietzsche zum »delphischen Doppelgott Apollon-Dionysos« (194). Schließlich aber bleibt Marées als »der letzte Apollinide des Abendlandes« (10) in seinen »Hesperiden« als dem »apollinistischen Werk unserer nördlichen Malerei«: »das leidenschaftsloseste und eben darum das bewegendste. Das heidnischste und trotzdem eines der tiefchristlichen – für Christen wenigstens, die sich irgendwie noch nicht völlig aus dem Garten Eden vertrieben fühlen« (185). Dieses »Christ-

liche« in den »Hesperiden« als Apollons »letzter Epiphanie im Abendland« macht Marées selber in seinem »Heiligen Hubertus« offenbar: da in ihm »der allgemeine Mensch und Logos Apollon, der Herr der Harmonie und des Bogens und der Leier, das Kreuz ergriffen ..., die alte Schöpfung mittels seiner selbst entsündigend, heilend und entsühnend« (256). Aber wie der »heilige Rhythmus« (»Im Anfang war der Rhythmus«: 34) die »sakrale Zahl« einbeschließt (152) und zusammen mit ihr als der eigentliche und innere »Sinn« gegen die nur »vorwissenschaftliche« und erst zum Sinn hinbezogene »analogia entis« steht (148 f.) und wie also der »Wissende« hier »der Könnende« ist, »magisch« und »pneumatisch«, »im Sinne der echten Alchimie der Operative, das magnum wie das maius opus vermögend und erwirkend« (153), – so betont Ziegler im »Vorspruch«, wie dem fünfzigsten Todestag Marées (5. Juni) im selben Jahr (1937) sein hundertster Geburtstag folge »in der nüchternen Geschäftsstadt an der Wupper« (9). Ein Marées eines nüchtern rechnenden Bürgertums und eines apollinischen Bildungsglanzes, – dies also wäre für Ziegler das Symbol, während der wirkliche Marées so viel aus der herben Strenge und Würde des alten Landes der Reformierten mitgenommen hat, um das München der Bildungskunst (Hildebrandt, Stuck, Geibel, Heyse) in sich selbst zu überwinden in das ahnende Anheben der herben Einfachheit einer wirklich deutschen Antike. Das gerade, und nicht das »Apollinische« eines gemalten Glanzes (und auch nicht eines aus dem Tiefen-Schwall von Bildungs-Dionysisch und Bildungs-Chthonisch) sprechen gerade die »Hesperiden«. Sie sind schweigend ahnender Herbst.

2. Das Büchlein über den Tod, das Winter 1914/15, also zwischen »Don Giovanni« (1913) und dem »Deutschen Menschen« (1915), geschrieben ist, aber jetzt erst erscheint, gibt der Gleichung Zieglers zwischen »Logos« und »allgemeinem Menschen« seine scharfe Konsequenz. Das Rätsel des Todes löst sich nicht durch ein »ewiges Leben«, das vielmehr »ein Widerspruch in sich selbst« sei (46). Sondern die Lösung liegt grundlegend in der Scheidung und auch dem »tragischen Zwiespalt« zwischen »Leben und Er-lebniswelt« (14), die sich vollendet in die Spannung zwischen dem Leben und den »Ideen«, die »das reine Widerspiel des Lebens (liefern), seine Antithesis, gleichzeitig aber auch den einzigen Gehalt, der es über sich selbst hinaus bereichert« (16). »Indem ... der Mensch Ideen in eine unendliche Entfernung vom Leben hinausprojiziert ..., erhebt er das Leben in die zweite Potenz« (16 f.). »Das Ewige ergreifen wir ... nur in der Idee« (46). Zwar genießt »bloß die erlesene, schon von Geburt ausgezeichnete Individualität ... des beneidenswerten Vorrechtes, überindividuell zu leben, wirken, denken, schaffen zu dürfen«, wie »Homer, Aischylos, Shakespeare ... das tiefe Glück (genießen), hinter ihren Bildern und Gesichten in völliger Anonymität zu verschwinden« (21). Aber jeder Mensch nimmt daran teil, da er als Glied eines Volks-Ganzen und für dieses Volks-Ganze stirbt, das »wahrhaft göttlich« schafft als »Kraftquelle ..., Ursprung und ... Träger solcher lebenden Produkte« (35). So besteht ein »dialektischer Zusammenhang zwischen Leben und Tod«: »der Tod des Einzelnen als solcher ist im höchsten Maße lebenfördernd, lebenerhaltend, lebensteigernd, denn er ist es, der das höhere und ideell verfachlichte Leben über das Einzel-Ich ermöglicht« (55). Da so der Einzelne in dem Sinn zur Gemeinschaft hin ist, daß diese Gemeinschaft tiefer »das höhere und ideell verfachlichte Leben« ist, so ist Ewiges Leben das Leben als Glied des »allgemeinen Menschen«, insofern dieser der »Logos« ist. So sieht Ziegler folgerichtig im Schlußsatz das »Gottheitliche« im »Weltgesetz« und rationalisiert die Vision des Elias vom Sturmwind, Erdbeben, Feuer und sanftem Wehen in die Erfahrung dieses »Logos«: »schließlich sind wir so eingerichtet, daß wir das Gottheitliche, das Weltgesetz, erst im Sturme suchen mußten, bis es sich im Säuseln linden Windes der zarten Ahnung still erschließen durfte« (56). Hier ist der Anschluß an das rationalisierende Bürgertum der Mitte des 19. Jahrhunderts vollkommen erreicht. E. Przywara S. J.

Die Ethik Wilhelm Diltheys. Von Dr. Rudolf Dietrich. (Abhandlungen aus Ethik und Moral; hrsg. von Dr. Fritz Tillmann, Bd. XIII.) 8° (168 S.) Düsseldorf 1937, L. Schwann. M 3.60

Dilthey hat keine Gesamtdarstellung seiner Ethik gegeben. Die Dissertation von

Dietrich bietet in mühsamer Kleinarbeit zum ersten Mal eine Gesamtschau. Der Ertrag ist weniger bedeutend für die normative Ethik und die eigentlich drängenden Gewissensprobleme der Gegenwart als für die Pädagogik und Charakterologie. Die Beurteilung Diltheys wird einer späteren Arbeit vorbehalten. Bekanntlich hat die Strukturlehre Diltheys auf Sprangers Lebensformen stark eingewirkt. So ist das Kapitel von den Gemeinschaftsidealen vor allem lehrreich für Erziehungsfragen.

J. Schuster S. J.

Das mittelalterliche Gemeinschaftsdenken unter dem Gesichtspunkt der Totalität. Eine rechtsphilosophische Untersuchung. Von Dr. Wilhelm Dykmans. (Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland, Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft, Heft 73.) 8° (179 S.) Paderborn 1937, Schöningh. M 10.-

An den zwei Typen Thomas von Aquin und Dante wird der einheitliche und allumfassende Ordo-Gedanke des katholischen Mittelalters wirksam und eindrucksvoll geschildert. Aus dem Schöpfungswillen Gottes und der den Dingen innewohnenden Ordnung entsteht der doppelte Ordo zu Gott und den Wesen dieser Welt. Während die methaphysischen Grundlagen für den Ordnungsgedanken des Aquinaten schon allgemeiner bekannt sind, kann man das nicht in gleichem Maße von Dante und seiner Reichsidee mit ihrer augustinisch-thomistischen Begründung und Anwendung auf die geschichtliche Gegenwart sagen. Die Monarchia Dantes weckt die einst im Imperium Romanum zusammengefaßten Kräfte der Antike zur Verbindung mit der christlichen Reichsidee und hält hierdurch das Bewußtsein von der ewigen Kontinuität des Reiches aufrecht. Der Sinn des Reiches ist auch bei Dante nichts Letztes, sondern etwas Vorletztes, die Ausdrucksform der politischen Gemeinschaft auf ihrem Weg zu Gott. Freilich merkt Dante nicht, daß zu seiner Zeit das Reich eigentlich nicht mehr bestand. Sowohl Augustinus wie Dante stehen am Ende einer alten, wie am Anfang einer neuen Zeit, mit dem Unterschiede, daß Dante den Glauben an seine Zeit sich erhielt, darum sich nicht wie Augustinus an das Ende der Entwicklung stellte und so auch nicht zum Künder des senescens saeculum wurde.

J. Schuster S. J.

Wertphilosophie. Von DDr. Joh. Hessen. 8° (262 S.) Paderborn 1937, Schöningh. Geb. M 5.80

Der Verfasser will der »chaotischen Fülle von Richtungen und Standpunkten«, die jedem, der sich mit Wertphilosophie beschäftigen will, begegnet, dadurch abhelfen, daß er ein Werk schreibt, »das gewissermaßen eine gemeinsame Plattform über den verschiedenen Schulstandpunkten zu gewinnen trachtet«. Das Werk gliedert sich in vier Teile: Ontologie, Gnoseologie, Anthropologie, Theologie der Werte. Es werden alle Fragen gestellt, die eine systematische Bearbeitung der Frage verlangt. Die positive Leistung des Buches liegt zunächst darin, daß es eine gute Einführung in die modernen Wertlehren gibt. Dann in dem als Grundabsicht des Werkes immer wieder betonten Willen, die Objektivität der Werte vor jeder subjektivistischen, psychologistischen Verflüchtigung und idealisierten Hypostasierung zu retten und die selbständige verpflichtende Geltung geistiger Werte gegen jede Form von Naturalismus zu sichern. Leider muß festgestellt werden, daß es bei der Verwirklichung dieser Zielsetzung oft beim guten Willen bleibt. Es bleibt zu viel in den richtigen Ansätzen, in der Ausrichtung auf die gesuchten und zu haltenden Ergebnisse stekken. Gewiß, Werte sind objektiv, haben etwas mit dem Sein zu tun, aber dann sind sie ihm gegenüber doch wieder autonom, ihm gegenüber unabhängig, werden von ihm nur »getragen«. Über das Verhältnis zwischen Sein und Wert bleibt zumindest Unklarheit. Die Werte sollen als Reich des Geistigen verteidigt werden und bleiben dem Geist doch wieder verschlossen, öffnen sich nur dem emotionalen Fühlen, das zwar mit »kognoszitiven Elementen« durchsetzt ist, denen aber dem Fühlen gegenüber doch nur die bescheidene und in ihrer eigentlichen Leistungskraft auch wieder unklare Rolle einer Hilfskraft zukommt. Von der Wertlehre her soll eine tragfähige Lebenslehre und lebensfähige Weltanschauung aufgebaut werden; aber hier bleibt es in einem neuen Sinn beim guten Willen: was eigentlich gilt und letztlich das Leben trägt, sind »Postulate«, »Sinnprinzipien«, denen man vertraut,

eine Weltanschauung, die »wesentlich auf irrationalen Grundlagen« aufruhen muß. Gerade in der »Theologie der Werte« als dem Grenz- und Entscheidungsraum einer jeden Wertlehre kommt das Ungenügen der vorgetragenen Auffassung zur Geltung. Wenn Werterkennen notwendig »unmittelbares, intuitives, gefühlsmäßiges« Erkennen ist, wie soll dann Gott als Summum Bonum erkannt werden? Der Weg über ein »unmittelbares, intuitives, gefühlsmäßiges Erkennen« ist doch verschlossen. Und wenn die Weltanschauung, die der Verfasser richtig als Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Welt charakterisiert, »wesentlich auf irrationalen Grundlagen basiert«, wie soll es da noch möglich sein, von einer über das persönliche (subjektive), oben beschriebene Erkennen hinaus verpflichtenden Weltanschauung zu sprechen oder einen Standpunkt über den Standpunkten zu finden?

Als allgemeines Ergebnis – eine ausführliche Beschäftigung mit den einzelnen Punkten, die einer Klärung bedürften, würde eine lange Abhandlung verlangen – bleibt festzustellen, daß der Verfasser über die Auffassung Scheelers, die er selbst als Seminaturalismus bezeichnet, wesentlich nicht hinauskommt. Verhängnisvoller aber ist vielleicht der fragwürdige Ansatz, der darin liegt, unbedingt eine »Plattform über den Standpunkten« finden zu wollen. Die moderne Philosophie hat die Tatsache der Entscheidung, die vor und in jedem Denken liegt, wieder anerkannt. Was einer denkt, hängt zum großen Teil davon ab, was einer ist und will. Und es gibt da eben Entscheidungen, die nicht nebeneinander bestehen können, die gegeneinander stehen. Wo dies zutrifft, ist dann jede Philosophie des »Zwischen« notwendig innerlich zerrissen und wenig ergebnisreich.

A. Delp S. J.

Der deutsche Genius und sein Ringen um Gott. Von DDr. Joh. Hessen. 8° (109 S.) München 1937, Ernst Reinhardt. Kart. M 2.20

Das Büchlein vermittelt der Öffentlichkeit Vorlesungen, die der Verfasser 1934/35 an der Universität Köln über die innere religiöse Haltung des deutschen Volkes gehalten hat. Absicht der Veröffentlichung ist, zu zeigen, daß der deutsche Geist in all den vielen Wandlungen, in denen er seinen geschichtlichen Weg bis heute ging, zuletzt und zutiefst immer ein religiöser Geist war. Wenn auch oft verkleidet und fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt: was am Werk war, war doch die Gottessehnsucht eines begabten Volkes. Das ist ungefähr das »obiectum formale« der zehn Kapitel, welche die Hauptgestalten der deutschen Geschichte um ihre religiöse Haltung befragen. Eckehart, Luther, Cusanus, Leibniz, Hegel, Kant, Fichte, Schleiermacher, Goethe, Nietzsche werden zum Zeugnis für die religiöse Begabung und Gottgläubigkeit des deutschen Volkes aufgerufen. Es hat seinen Sinn, einmal diese Gestalten nur unter der Rücksicht ihrer positiven religiösen Bedeutung zu sehen. Eine solche Überlegung mag nachdenklich machen und darauf verweisen, daß die religiöse Frage immer eine Grundfrage des deutschen Lebens war und bleiben wird. Auf der andern Seite wird wohl Verfasser und Leser sich klar darüber sein müssen, daß die angestellte Betrachtung und Wertung einseitig ist. Das zeigt schon die Tatsache, daß keine der aufgerufenen Gestalten des deutschen Lebens sich in der vollen Form der geoffenbarten Religion konfliktslos bewährt hat. Und das gibt Anlaß zu der Frage, warum z. B. Albert der Deutsche und Petrus Canisius und andere nicht um ihr Zeugnis nach der Art, mit der die deutsche Seele vor Gott steht, befragt wurden. Ebenso wird sich mancher Leser fragen, ob das positive Ergebnis, das der Verfasser schließlich bucht, berechtigt ist. Ein Volk kann sich ausgeben, seine Fähigkeiten, auch seine Kraft, religiös zu denken, kann schließlich einmal auf all den langen Wegen des Suchens erschöpft werden. Und ist es da nicht wie ein warnendes Zeichen, daß die Betrachtungen des Verfassers beginnen mit der deutschen Mystik (Eckehart), um schließlich über die deutsche Religion (Luther) beim deutschen Gottsucher (Nietzsche) zu enden? Ist das nicht ein Abnehmen der Leistung sowohl wie der Fähigkeit? Und schließlich darf wohl noch gefragt werden, wem der Verfasser nützen will mit seiner immer wieder durchbrechenden Animosität gegen die »romanische Form«, gegen »romanische Frömmigkeit« usw. Ein Großteil der Leser wird ohne viel Bedenken »römische Form« und »römische Frömmigkeit« lesen. Und wenn ein Volk religiös so begabt ist und Religion so ernst nimmt, wie der Verfasser als Ergebnis

festgestellt, wird es auch in der Offenbarungsreligion die Einheit zwischen Art und Glaube finden ohne diese Polemik, die im Augenblick sicher anders verstanden wird als sie allen Voraussetzungen nach gemeint ist. A. Delp S. J.

Vom Leben zur Wahrheit. Katholische Besinnung an der Lebensanschauung Wilhelm Diltheys. Von Josef Höfer. 8° (XI u. 342 S.) Freiburg 1936, Herder. M 7.–; geb. M 8.60

Der erste Teil der Schrift bietet mit großem Fleiß und Scharfsinn eine Gesamtschau von der Lebensphilosophie Diltheys, der an der Möglichkeit einer sicheren Erkenntnis in metaphysischen Fragen verzweifelte und es als der Weisheit letzten Schluß ansah, dem rastlosen Strom des Geschehens nacherlebend und miterlebend zu folgen und auf eine Erklärung des beständigen Wechsels zu verzichten. Nach dem Erlöschen der ewigen Sterne blieb für ihn nur eine rein diesseitige Welt übrig, in der die menschliche Persönlichkeit der höchste Wert ist und Dichter und Helden die eigentlichen Wahrheitskünder sind. Dem Verfasser gelingt es, die nicht leicht zugänglichen Anschauungen des Lebensphilosophen in klarer Sprache darzustellen und dem Verständnis näherzubringen, das nur bisweilen durch lange, geschachtelte Sätze erschwert wird. Sehr gut schildert er die Tragik des isolierten, ruhelosen Denkers und seines sich selbst überlassenen Denkens.

Der zweite Teil legt dar, wie das wahre Christentum, an dem Dilthey vorbeisah, seinem innersten Suchen hätte antworten können. Diese Darlegung weitet sich, eine straffe Linienführung sprengend, zu der Frage nach dem rechten Verhalten der Christen gegenüber suchenden Menschen, die, wie Dilthey, den Erweis für die Wahrheit der Religion in ihrer Lebensmächtigkeit und Fruchtbarkeit gleichsam greifen wollen. Zu diesem Thema entwickelt der Verfasser besondere Ansichten, die von Lebensnähe und apostolischer Liebe zeugen. Bei der näheren Prüfung seiner Frage kann freilich nicht auf eine noch klarere Durchdringung dessen verzichtet werden, was unter »Leben«, begrifflicher Wahrheit, »Rationalismus« und religiöser Schöpferkraft zu verstehen ist. Auch wäre darauf hinzuweisen, daß der Typus des ewig Suchenden nicht ausschließlich modern ist, sondern schon dem jungen Christentum vertraut war (vgl. Belege z. B. bei J. A. Möhler, Die Einheit in der Kirche [Mainz 1925] S. 273–277). M. Pribilla S. J.

## Um Natur und Leben

Naturphilosophie. Von Dr. Othmar Spann. (Ergänzungsbände zur Sammlung »Herdflamme«, Bd. 7.) 8° (XIII u. 292 S.) Jena 1937, G. Fischer. Brosch. M 8.–, geb. M 9.50.

Nach einer vernichtenden Kritik der mathematischen Physik baut Spann eine Naturphilosophie auf, für die Ganzheit und Gestalt die maßgebenden Begriffe sind. Die anorganische Natur ist danach nicht aufzufassen als tote Materie, vielmehr sind es immaterielle, unräumliche Wesenheiten, die sich vermittels der ihnen zukommenden Eigenschaften verräumlichen und damit verstofflichen. Jeder Versuch, die Natur und Naturdinge von unten her zu verstehen, wird abgelehnt, sie lassen sich nur von oben her als Ganzes und Gestalt erfassen.

Es ist zuzugeben, daß die Physik mit ihren Modellvorstellungen und ihrer mathematischen Methode nicht imstande ist, letztlich das Wesen der Dinge zu erklären. Doch diese Einsicht ist bei den exakten Naturwissenschaftlern von heute Allgemeingut. Die Entwicklung der letzten Jahrzehnte, insbesondere die Notwendigkeit der Doppelvorstellung von Welle und Korpuskel, hat es ganz offenbar werden lassen, daß ein mechanisch-anschauliches Abbild der Naturwirklichkeit grundsätzlich unmöglich ist. Dennoch bieten die Resultate der mathematischen Naturwissenschaft wertvollste Erkenntnisse, die eine philosophische Deutung und Vertiefung heischen und die jeder philosophischen Besinnung über die Natur zu Grunde liegen müssen.

Dieser Aufgabe wird indes die Spannsche Naturphilosophie wohl nicht gerecht. Der Ganzheitsbegriff entstammt der geistigen und biologischen Sphäre. Ihn auf die anorganische Natur übertragen, heißt die Natur beleben und beseelen. Dieser Gefahr scheint auch Spann nicht entgangen zu sein. Zwar verwahrt er sich dagegen und behauptet einen grundlegenden Unterschied zwischen stofflichem Sein und Geist. Doch dem organischen Leben schreibt er bereits Geistigkeit zu, und die Naturphilosophie mündet schließlich aus in eine

Betrachtung über »die Weltseele als sich selbst empfindendes Wesen«, dem auch Freiheit eignet. Daß bei solcher Auffassung die Wirkursächlichkeit der Natur falsch verstanden wird und das Wunder eine Deutung erfährt, die ihm die Möglichkeit nimmt, Offenbarungskriterium zu sein, ist selbstverständlich. Natur ohne Geist ist gewiß ein Unsinn, aber das Geistige ist der Natur nicht seinsimmanent. Alles Sinnhafte in der anorganischen Welt ist nicht zu suchen in der sich gestaltenden und sich empfindenden Natur selbst, sondern in einem außerweltlichen Schöpfer in des Wortes voller Bedeutung. Zu ihm in strenger Folgerichtigkeit aufzusteigen von der gegebenen Natur aus, dürfte im Sinne der vorliegenden Naturphilosophie kaum gelingen. Wie »die Schlüssel der Welt« hineingelegt sind »in das menschliche Herz« (Vorw. S. XIII), so kann nach dieser Naturphilosophie wohl auch kein anderer Weg zu Gott gefunden werden als eben dieses selbe Herz. N. Junk S. J.

Stilgesetzliche Morphologie. (Zur Logik der organischen Form.) Von Dr. Bernhard Steiner. 8° (198 S.) Innsbruck u. Leipzig 1937, Felician Rauch. Geb. M 3.40.

Unter stilgesetzlicher Morphologie versteht man die geometrische Stilgesetzlichkeit, die Proportionsverhältnisse, die ideelltypische Wesenheit und die ästhetisch wirkenden Seinsnormen. Von dieser statischen Ordnungs- und Organisationsform hebt sich deutlich ab die dynamisch-finale Beziehung von Organen und deren Funktionen zur Umwelt, die Nützlichkeitsfinalität. Steiner stellt sich nun die Frage, wie die Entstehung der statischen und der dynamisch-finalen Konstitution des Organismus zu denken ist, und setzt sich mit dem Versuch auseinander, »das biologische Objekt entwicklungstheoretisch aufzufassen«. Es wird zuerst gezeigt, daß die landläufigen Entwicklungstheorien überhaupt nur die konstitutionelle Seinsentsprechung (»Seinsfinalität«) auf die dynamische zurückführen wollen. Diesen Versuch lehnt Steiner als logisch widersinnig ab. Am meisten widerstreitet der Zufall einer logischen Begründung des Systems der Körper; denn ein System von Typen weist objektiv auf eine Universalidee des lebenden Körpers hin, und kausal auf eine planmäßig wirkende Ursache.

Der Verfasser konnte sich bei seinen Beweisen auf das Zeugnis vieler Biologen und auch auf das der Scholastiker berufen, die unabhängig zu den nämlichen Schlüssen gekommen sind. Trotzdem wird das Buch nicht allgemein befriedigen, weil Steiner das Entwicklungsproblem etwas einseitig behandelt hat. Zunächst einmal dadurch, daß er die landläufige materialistische Theorie in erster Linie zu Grunde legte. Dieser Entwicklungsroman gibt aber weder die Lehre Lamarcks noch Darwins unverstümmelt wieder. Lamarck macht einen deutlichen Unterschied zwischen typischen und primären Organisationseigentümlichkeiten der Organismen und den Anpassungsmerkmalen. Auch bei Darwin wird der Unterschied zwischen typischen und zufällig geschehenen noch festgehalten, wenn er gegebene Grundformen für das botanische und zoologische System annimmt.

Die Frage, ob nicht ein anderer Werdevorgang der Organismen, nämlich aus dem Potentiellen zum Aktuellen – der logisch nicht widerspricht, wie Steiner selbst sagt –, anzunehmen ist, wird verneinend beantwortet. Wir glauben nicht, daß dieser Standpunkt heute Anklang findet. Selbst wenn die Beweise, wie man sie vorlegt, nicht durchschlagend sind, folgt nicht, daß eine Entwicklung nicht stattfand. Die letzten Gründe, die immer wieder auf den Gedanken einer Entwicklung bringen, sind anderer Art. Es ist die spontane Überzeugung, daß alles, was an den Dingen geschieht, auch von ihnen ausgeht, soweit nicht eine Unmöglichkeit klar bewiesen werden kann; eine historische Aufeinanderfolge der Typen hat gewiß stattgefunden, also nehmen wir vorläufig an, daß sie auch von den Dingen selbst bewirkt wurde. Ferner kennen wir aus der Erfahrung keinen andern Weg, wie neue Lebewesen entstehen, als den der Elternzeugung, also der Abstammung. Auch der Begriff der Entwicklung von der Potenz zum Akt ist uns aus der Ontogenie geläufig; man kann also den Versuch machen, ihn sinngemäß auch auf die Entstehung der Arten anzuwenden.

Steiner läßt diese Frage in seinem Buch offen, insofern er keine logische Unmöglichkeit einer solchen Anwendung behaupten will. Vielleicht entschließt er sich, dieser Frage ebenso gründlich und positiv nach-

zugehen, wie er es mit der Prüfung der bisher vertretenen Theorien gemacht hat.

K. Frank S. J.

Das Gefüge des Lebens. Von Ludwig v. Bertalanffy. 8° (197 S., 67 Abbild.) Leipzig 1937, Teubner. Geb. M 6.80.

Ob die starke Betonung der Biologie in der neuesten Zeit Veranlassung ist, oder ob die Erschütterung der Grundlagen der Physik Anregung geben, jedenfalls häufen sich die Darstellungen der allgemeinen Biologie, welche die Fundamente der bekanntlich auch theologisch beziehungsreichen Lebenslehre prüfen. Sie wenden sich auch an weitere Kreise, obgleich ihre Gedankenführung sich in bedeutender Höhe halten muß. Das angezeigte Werk stellt die wichtigsten Grundtatsachen der allgemeinen Biologie zusammen, hauptsächlich in der Absicht, die Möglichkeit einer einheitlichen »ganzheitlichen« Auffassung zu zeigen und damit über den alten Mechanismus-Vitalismus-Streit hinauszuführen. Allerdings ist das mehr ein Programm als eine fertige Lösung und wird vom Verfasser auch so geboten. Diese Zurückhaltung kann man als wesentlichen Vorteil des Buches hervorheben. Durch diese fragende Behandlung bekommen viele bekannte Begriffe ein neues Gesicht. Sinnestätigkeit, Wachstum, Regeneration, Orthogenese, Instinkt und Lerntätigkeit, Zweckmäßigkeit usw. werden anders, möglichst exakter, zuweilen mathematisch exakt, gesehen, bezogen, umbenannt. Dem Naturphilosophen setzt der Verfasser Problem auf Problem vor. Es fällt auf, daß der Begriff der Schöpfung überhaupt nicht erwähnt wird.

Fr. Hefelhaus S. J.

Aus der Urgeschichte der Erde und des Lebens. Von Edgar Dacqué. Mit 46 Textabb. u. 1 Titelbild. 8° (230 S.) München 1936, Oldenbourg. Geb. M 4.80.

Die Tatsachen, von denen die Rede ist, sind die wissenschaftlichen Ergebnisse der Paläontologie und der Urgeschichte. Daran knüpft der Verfasser naturphilosophische Überlegungen, die ihn zu einer scharfen Kritik an der in der »Wissenschaft« allein anerkannten empirisch-rationellen Forschungs- und Erkenntnisweise und infolgedessen auch an der durch diese Methode erarbeiteten Entwicklungsgeschichte des Lebens führten. Die rationelle Methode ergibt immer nur ein von außen gesehenes und eingeschränktes Bild. Viel umfassender ist das Gebiet der Wirklichkeit, das die vom Verfasser so genannte »Natursichtigkeit« uns erschließen kann. Sie ist auch die ursprüngliche Erkenntnisform; in Mythen, Sagen und Märchen sind uns solche Erkenntnisse der Natursichtigkeit noch erhalten. Sie müssen bei der Erarbeitung des Weltbildes verwertet werden.

Demnach wird z. B. der Typ »Mensch« zu einer Urform des Organischen, die wohl bis zum Anfang des Lebens zurückreicht, sich allerdings erst in neueren geologischen Zeiten zum »Vollmenschen« verwirklicht hat. Die Natursichtigkeit setzt auch voraus, daß alle Teile des Kosmos eine innere dynamische und schöpferische (»lebendige«) Einheit bilden, so daß jeder Einzelvorgang irgendwie das Ganze verändert und neugestaltet. Aber eine eigentliche substantielle Einheit im Sein scheint der Verfasser nicht damit zu meinen. Nach der Ausdrucksweise der christlichen Philosophie würde man sagen, daß alle Einzeldinge des Kosmos durch eine in ihrer Natur selbst begründete, aber von außen, vom Schöpfer mitgeteilte »innere Entsprechung« (Finalität) zusammenhängen.

Was der Verfasser »Vollmensch« nennt, ist das einzige Wesen, dem der Begriff »Mensch« überhaupt zukommt, der homo sapiens; denn Vernunft und Vernunftgebrauch sind das spezifisch Menschliche. Hat der Mensch Ahnen gehabt, die keine Vollmenschen waren, so waren es Tiere; und man muß dann zusehen, wie man sie mit dem Werden des Menschen vernünftigerweise in Beziehung bringen kann. Jedenfalls ist das Buch wie alle Werke des Verfassers sehr anregend und ernst geschrieben.

K. Frank S. J.

## Neue Romane

Der Park. Geschichte eines Sommers. Von Gertrud Bäumer. 8° (230 S.) Berlin 1937, F. A. Herbig. M 5.50

Diese Geschichte ist wie ein geschlossenes Symbol. Das Geschehen innerhalb des Parkes scheint anzuheben als Geschichte des Gegensatzes der Generationen: der alte Freiherr und Gabriele, seine junge zweite Frau wie ein Zauber alter Zeit, – Otta, die Schwiegertochter, ungeborgen, kühl und doch arm (»ich weiß alles und kann nichts – seelisch. Und sie weiß nichts, wohl ihr, und kann alles«, 38). Dasselbe

Geschehen erscheint aber deutlicher als das Ringen zwischen Gabriele, ihrem Stiefsohn Henzo und ihrem Mann um eine unwiderstehlich scheinende Liebe zwischen ihr und Henzo, die ihr das »Grenzenlose« öffnet (29), in einem »erschütternden Ruf ... aus dem Dunkel einer verschlossenen Welt in das Dunkel der eigenen unzugänglichen Tiefen« (36), – hinein in den klaren, stillen Verzicht, aber auch hinein in den Tod des alten Freiherrn, der im Fieber Gabriele nur noch als »Schwester Gabriele« anruft. Aber auch das sinkt unter in den Park selber. Am Eingang des ganzen Geschehens »lag still das ewige Licht, so allein und für sich, wie weit hinten auf dem Spiegel des Sees« (8 f.). Am Beschluß steht der Pflug: »die Erde lehrt: Wenn du Früchte bringen willst – das erste ist der Schmerz« (230).

E. Przywara S. J

Der Vater. Der Roman des Soldatenkönigs. Von Jochen Klepper. 8° (445 S. u. 601 S.) Stuttgart, Berlin 1937, Deutsche Verlagsanstalt. M 9.60

Der Soldatenkönig wird hier in seinem eigentlichen Kampf mit Gott gezeichnet. Die Mitte des Buches ist darum das Begebnis mit dem Abenteurer Baron Clement, den der König verurteilen muß, der ihn aber in die religiöse Tiefe des Königtums führt: »Könige ... sind wandelndes Gleichnis unter den Menschen, sind Hüter der heiligsten Ordnung Gottes, für die er sich in seinem Sohne hingab« (I 377). Das wird für Friedrich Wilhelm Wirklichkeit in seinem Ringen mit dem Sohn und in seinem Ringen um das Reich. Hierin wird er zuletzt in das Kampffeld geführt zwischen jenem Kalvinismus, der im Sohn sich in das »Fatum« zuspitzt (I 288 ff.), und dem irgendwie innerlich verstandenen Geheimnis des Katholischen (II 111, 523, 554 ff.): hinein in »den Schauer vor den Worten des Gebetes: ‚Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden'. Denn nur um dieses Wortes willen schienen ihm die Könige auf Erden eingesetzt« (II 554). Also entsteht als Symbol der ganzen Gestalt des wenig verstandenen Königs das Bild, das er als sein bestes malt: »begonnen als die Kopie eines Spaniers und doch zu etwas völlig Eigenem geworden: der Kopf eines Mannes, dem Bart und Haar noch dunkel waren, doch sein Gesicht war mit allen Runen des Welkens bedeckt und von allen Rissen des Verfalls durchfurcht – und war doch nicht das Antlitz eines Greises! Die Haare lösten sich in Schatten und Gewölk. Die Züge verdämmerten in Lichtlosigkeit. Das Antlitz des Mannes verwehte, war Verflüchtigung und Vergänglichkeit und nicht mehr das Angesicht eines Menschen. In tormentis pinxit« (II 556). »Sie alle sahen in ihm den närrischen Bettelkönig der östlichen Wüsteneien. Er aber meinte in jeder Handlung das Reich, den Erdteil, Gottes ganze Schmerz- und Schuldbeladene Welt« (II 133).

E. Przywara S. J.

Die Barrings. Von William v. Simpson. 8° (793 S. u. 1 Tafel.) Potsdam 1937, Rütten u. Loening. Geb. M 10.80

Wie das neu erwachte Gemeinschafts- und Sippengefühl sich nun auch mehr und mehr im Roman auszuwirken beginnt, zeigt sich gerade in der zweiten Hälfte des verflossenen Jahres. Auch dieser Roman eines bisher unbekannten Dichters ist hier, und zwar an beachtlicher Stelle, einzuordnen. Trotz aller Breite, bei der Ostpreußen, das Reich zwischen 1875–1900 und seine führenden Gestalten (Kaiser Wilhelm I. und seine Nachfolger, Bismarck u. a.) den großen Hintergrund geben, steckt eine fesselnde und drängende Dynamik im Ganzen. Eine einzige Generation, so erlebt man mit, kann das Erbe ganzer Reihen tüchtiger Vorfahren vertun. Fried von Barring, der von der Mutter, einer früheren Tänzerin, zuviel Weichheit mitbekam und deswegen einer oberflächlichen, verantwortungslosen, luxuriösen Frau nicht gewachsen ist, entwurzelt sich und seine Kinder im Wahne, Geld könne helfen, und läßt es zum Verkauf des Familiengutes kommen. Zu spät wird ihm die Erkenntnis, daß nur der Boden seinem Geschlecht und ihm die Kraft geben kann, das Leben zu leben. Der Arzt kann am Sterbelager des am Tage des Gutsverkaufs Zusammengebrochenen nur achselzuckend feststellen: »Es ist nur schlimm, daß er gar keinen Willen mehr zum Leben hat. Mit dem Augenblick, da er Wiesenburg verkaufte, war er ein gebrochener Mann« (781).

Th. Hoffmann S. J.

Odilo und die Geheimnisse. Von Johannes Kirschweng. 8° (105 S.) Freiburg 1937, Herder. Geb. M 2.–

Kirschweng legt eine tiefsinnige und gedankenschwere Dichtung vor: Inwiefern ist

der Mensch verbunden mit Erde und Himmel, mit der Vergangenheit und seinen Ahnen, deren Erbe er ist, mit der Zukunft, die ihn emporziehen will, mit den dämonischen Kräften der Tiefe und den himmlischen Chören der Erlösten? Während E. Langgässer in ihrer die gleiche Frage behandelnden Proserpina das Kind in heidnischer Lösung hart und grausam dem Tod überantwortet, huldigt Kirschweng dem Leben.

Der philosophische und theologische Gehalt der Erzählung ist in die Form eines Abenteuers gefaßt, das Odilo erlebt und zum Teil selbst niederschreibt. Der Dichter gibt uns den ganzen Bericht, wie sein Freund Odilo, in dessen Familie das ganze Erbe seit der Keltenzeit noch nachlebt, an einem fröhlichen Abend in den Keller steigt und nun vom Schutzgeist der Familie in die Abgründe und zu ihren Bewohnern geführt wird, bis er, von himmlischen Gedanken und Mächten gerettet, den Weg zum Kreuz findet. Es handelt sich nicht um phantastische Träume, nicht um blasse Allegorien. Kirschweng bannt sichtbare und unsichtbare Wirklichkeit in seine kleine Dichtung, den Jedermann, der zwischen Gott und Teufel wählen muß.

Seine Sprache ist meisterhaft in ihrer Abtönung, ob sie nun als kunstvolles Gefäß die holden Früchte der Erde und die Menschen trägt, oder ob sie in karger Nüchternheit die Schauer der Geheimnisse offenbart, für welche Sinnenworte immer unzulänglich bleiben. H. Becher S. J.

Das Haus der Träume. Von Otto Gmelin. 8° (338 S.) Jena 1937, E. Diederich. M 3.40, geb. M 4.80

Wenn man den Roman einordnen will: ein Entwicklungsroman. Das Milieu: eine Beamten- und Gelehrtenfamilie einer kleinen deutschen Residenzstadt. Eberhard, der einzige Junge, seiner selbst langsam bewußt werdend im Zusammensein mit der etwa gleichalterigen Cousine Ellian aus Amerika. All das durchwoben von der feinen Freude und dem sehnsüchtigen Leid solcher Lebensjahre. Mit Ellians frühem Tod drohen alle Lichter zu erlöschen. Nur die strahlende Opferkraft selbstloser, immer bereiter Mutterliebe läßt die Sonne nicht untergehen und gibt dem Kinde und dem Gatten, ja allen, die im Bann des Hauses stehen (Ellians Mutter, der Tante Dorothea, sowie dem seiner selbst nicht mächtigen Hausfreund, dem Maler), immer wieder Kraft, das Leben anzupacken und nicht der Dämonie eines blassen Traumlebens zu verfallen. Das Ganze: wie ein Lied von Vorfrühling in Natur und Seele, von ungestillten und unstillbaren Jugendsehnsüchten und hoher Mutterliebe. Auch hier gilt, was Eberhard von des Malers Art, zu erzählen, sagt: »Es war nicht das, was er sagte. Selten ist das wichtig, was die Menschen sagen. Es war, wie er es sagte ... es war das größere, das allgemeinere Leben, unser aller Leben, das durch ihn zu uns kam« (S. 173).

Th. Hoffmann S. J.

## Länder und Völker

Aus der heiligen Welt des Athos. Studien und Erinnerungen. Von G. Wunderle. 8° (61 S.) Würzburg 1937, Rita-Verlag. Kart. M 2.90

Professor G. Wunderle hat in seinem Athosbuche zum ersten Male über den rein fachwissenschaftlichen Kreis hinaus den entscheidenden Einfluß dargestellt, den der Hesychasmus auf die Geisteshaltung des athonitischen und damit des gesamten orthodoxen Mönchstums ausübt. Man kann ihm dafür nur äußerst dankbar sein. Bei all der äußern Not, unter der die verschiedenen Großklöster gerade heute leiden, mag diese religiöse Geistesart eine Erneuerung bringen, aber man möchte wünschen, daß die Mönche sich von den dogmatischen und weltanschaulichen Schiefheiten freihalten, denen die Pariser russische Theologenschule ohne Zweifel unterliegt. Man kann die Schrift, die in sieben kurzen Kapiteln mehr sagt als manche lange Schilderungen, allen Liebhabern der Ostkirche - und deren Zahl ist ja in erfreulichem Ansteigen begriffen - gerade wegen der erwähnten Eigenart wärmstens empfehlen. A. M. Ammann S. J.

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

*(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)*

Albisser, H., Die Ursulinen zu Luzern. Geschichte, Leben und Werk des ersten Konvents, 1659—1798. 8° (336 S. u. 22 Tafeln) Stans 1937, Matt & Cie.

Aschenbrenner, M., Iwan Schmeljow. Leben und Schaffen des großen russischen Schriftstellers. gr. 8° (164 S.) Königsberg 1937, Ost-Europa-Verlag. Kart. 5.80 M.

Augsten, L., Das Jahr des Herrn in der Zeit. Sonntagserwägungen. 8° (220 S.) Berlin 1937, Germania-Verlag. 3 M.; geb. 4 M.

Bäumer, G., Der Park. Geschichte eines Sommers. kl. 8° (230 S.) Berlin 1937, Herbig. Geb. 5.50 M.

Benz, R., Die deutsche Romantik. Geschichte einer geistigen Bewegung. 8° (487 S. u. 16 Tafeln) Leipzig 1937, Reclam jun. 8 M.; geb. 10 M.

Bernhart, J., Heilige und Tiere. kl. 8° (238 S.) München 1937, Müller. Geb. 4.80 M.

Bierbaum, M., Das Papsttum. Leben und Werk Pius' XI. 8° (336 S. u. 13 Tafeln) Köln 1937, Bachem. Kart. 4.80 M.; geb. 5.80 M.

Bopp, L., Christlicher Edelmut zur Ungeborgenheit. kl. 8° (174 S.) Freiburg 1937, Herder. Kart. 2.60 M.

Bornstedt, S. v., Ein Kind erlebt den Weltkrieg. 8° (250 S.) Freiburg 1937, Herder. Geb. 4.50 M.

Brillant, M., und M. Nédoncelle, Apologétique. Nos raisons de croire, réponses aux objections. 8° (1380 S. u. 96 Tafelseiten) Paris 1937, Bloud & Gay. 120 Fr.

Bruhns, L., Hohenstaufenschlösser. kl. 4° (112 S.) Königstein 1937, Langenwiesche. Kart. 2.40 M.

Buchheim, K., Logik der Tatsachen. Vom geschichtlichen Wesen der Schöpfung. kl. 8° (265 S.) Leipzig 1937, Hegner. Geb. 6.50 M.

Buchwald, R., Schillers Wander- und Meisterjahre. [Schiller II. Bd.] 8° (520 S. u. 9 Tafeln) Leipzig 1937, Insel-Verlag. Geb. 7 M.

Clemen, P., u. M. Hürlimann, Gotische Kathedralen in Frankreich. Paris, Chartres, Amiens, Reims. kl. 2° (70 S. u. 160 Tafeln) Zürich 1937, Atlantis-Verlag. Geb. 12 M. (Auslieferung durch Bibliograph. Inst. Leipzig.)

Deml, F., Das irdische Abenteuer. Neun Erzählungen u. ein Gedicht. kl. 8° (190 S). Freiburg 1937, Herder. Geb. 3.60 M.

Ecclesia orans. 18. Bd. Die Väterlesungen des Breviers. V. Abteilg.: Commune Sanctorum. (Übersetzt von Chorfrauen der Abtei St. Hildegard O.S.B. in Eibingen) 12° (296 S.) Freiburg 1937, Herder. 4.40 M.; geb. 5.60 M.

Eckhardt, K., Irdische Unsterblichkeit. Germanischer Glaube an die Wiederverkörperung in der Sippe. gr. 8° (138 S. u. 2 Tafeln) Weimar 1937, Böhlaus Nachf. 7.50 M.

Egenter, R., Von christlicher Ehrenhaftigkeit. kl. 8° (172 S.) München 1937, Kösel & Pustet. Kart. 3.20 M.

Erb, A., Entscheidung für Christus. kl. 8° (210 S.) Regensburg 1937, Pustet. Kart. 3.20 M.

Feuerer, G., Unsere Kirche im Kommen. Eine Begegnung von Jetztzeit und Endzeit. gr. 8° (234 S.) Freiburg 1937, Herder. 3.60 M.; geb. 4.80 M.

Fontane, Th., Heiteres Darüberstehen. Familienbriefe. kl. 8° (XXIV u. 277 S.) Berlin 1937, Grote. 6 M.

Ghéon, H., Der hl. Johannes Bosco. (Verdeutscht von F. Schmal). 8° (218 S.) Freiburg 1937, Herder. Geb. 3.50 M.

Görland, A., Ästhetik. Kritische Philosophie des Stils. gr. 8° (608 S.) Hamburg 1937, Prieß.

Graber, R., Christus in seinen heiligen Sakramenten. kl. 8° (182 S.) München 1937, Kösel & Pustet. Kart. 3.20 M.

Haecker, Th., Der Geist des Menschen und die Wahrheit. kl. 8° (220 S.) Leipzig 1937, Hegner. Geb. 5.50 M.

Hege, W., u. G. Barthel, Barockkirchen in Altbayern und Schwaben. kl. 2° (60 S. u. 120 Tafeln) Berlin 1938, Deutscher Kunstverlag. Geb. 12 M.

Hellpach, W., Schöpferische Unvernunft. Rolle und Grenze des Irrationalen in der Wissenschaft. 8° (72 S.) Leipzig 1937, Meiner. Kart. 2.40 M.

Hempel, E., Das Werk Michael Pachers. gr. 8° (30 S. u. 88 Tafeln) Wien 1938, Schroll & Co. 4.50 M.; geb. 5.80 M.

Hengstenberg, H., Einsamkeit und Tod. 8° (158 S.) Regensburg 1938, Pustet. Kart. 2.80 M.

Herbenstreit, J., Anton Bruckner. [Große Männergestalten] kl. 8° (215 S.) Dülmen 1937, Laumann. Kart. 3.50 M.

Höfer, O., Das germanische Kontinuitätsproblem. 8° (40 S.) Hamburg 1937, Hanseatische Verlagsanstalt. Kart. 1.50 M.

Hoffmann, H., Das ärztliche Weltbild. 8° (52 S.) Stuttgart 1937, Enke. 2.60 M.

Höhnle, M., Rassen- und familienkundlicher Vergleich zwischen den zukünftigen Theologen und den anderen Schülern des Gymnasiums zu Münnerstadt. 8° (27 S.) Würzburg 1937, Triltsch. Kart. 2 M.

Holldack, F. A., Die Lateranverträge vom 11. Febr. 1929 im Strom der italienischen Geschichte. 8° (XVI u. 230 S.) Frankfurt 1937, Klostermann. 7.50 M.

Hoornaert, G., S.J., Face au devoir. 50 Méditations. 8° (592 u. 556 S.) Brüssel 1936, L'Édition Universelle. 50 Fr.

Jammes, F., Das Kreuz des Dichters. (Deutsch von H. Bockmann und R. v. d. Wehd) kl. 8° (123 S.) Graz 1937, Styria-Verlag. Geb. 3 M.

Karrer, O., Urchristliche Zeugen. kl. 8° (250 S.) Innsbruck 1937, Tyrolia. Kart. 4.10 M., 6.80 S.; geb. 4.80 M., 8 S.

Kindermann, H., u. andere, Handbuch der Kulturgeschichte. Lieferung 32—35. 4° (48 S. u. je 2 Tafeln) Potsdam 1937, Athenaion. Je 2.80 M.

Klute, F., und andere, Handbuch der geographischen Wissenschaft. 121.—125. Lieferung. Je 4° (32 S. u. je 2 Tafeln). Potsdam 1937, Athenaion. Je 2.40 M.

Koch, F., Geschichte deutscher Dichtung. 8° (362 S.) Hamburg 1937, Hanseat. Verlagsanstalt. Geb. 6.50 M.

Krose, H., S.J., u. andere, Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. XX. Band 1937/1938. (Hrsg. v. der Zentralstelle für kirchl. Statistik) 8° (404 S. u. 2 Abb.) Köln 1937, Bachem. Geb. 12 M.

Kurlbaum-Siebert, M., Der Richter. Die Geschichte einer Liebe, einer Ehe und eines Berufes. kl. 8° (532 S.) Braunschweig 1937, Vieweg. 5.20 M.; geb. 6.80 M.

Lamb, C.. Die Wies (Kirche). Das Meisterwerk von Dominikus Zimmermann. 4° (120 S. mit vielen Abb.) Berlin 1937, Rembrandt-Verlag. Kart. 4.80 M., geb. 6.50 M.

Lange, F., Die Sprache des menschlichen Antlitzes. gr. 8° (230 S. m. 308 Abb.) München 1937, Lehmann. 8 M.; geb. 9.40 M.

La Rochefoucauld, F., Die Maximen des Herzogs von La Rochefoucauld. (Deutsch von E. Hardt.) 12° (142 S.) München 1937, Oldenbourg. Geb. 3.20 M.

Linden, W., Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. gr. 8° (490 S. u. 48 Taf.) Leipzig 1937, Reclam jun. 6 M.; geb. 7.80 M.

Lützeler, H., Die christliche Dichtung des deutschen Volkes. gr. 8° (300 S.) Paderborn 1937, Bonifacius-Druckerei. Kart. 4.50 M.; geb. 5.40 M.

Maaßen, J., Von der Herrlichkeit christlichen Lebens. gr. 8° (298 S. u. 6 Tafeln) Freiburg 1937, Herder. Kart. 3.60 M.; geb. 4.50 M.

Maritain, J., Die Zukunft der Christenheit. (Verdeutscht von W. Imhof) kl. 8° (368 S.) Einsiedeln 1937, Benziger & Co. Kart. 4.60 M.; geb. 5.40 M.

Mitscherlich, W., Erkenntnis-Möglichkeit der Natur- und Geisteswissenschaften. 8° (68 S.) Stuttgart 1937, Kohlhammer. 3.60 M.

Morgan, Ch., Der Quell. Roman. (Aus d. Englischen v. H. Herlitschka) 8° (570 S.) Stuttgart 1937, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. 7.50 M.

— Das Bildnis. Roman. kl. 8° (382 S.) Stuttgart 1937, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. 6.50 M.

— Die Flamme. (Sparkenbroke.) kl. 8° (705 S.) Stuttgart 1936, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. 8.50 M.

Nietzsche, Der kranke Nietzsche. Briefe seiner Mutter an Franz Overbeck. (Hrsg. v. E. Podach.) 8° (264 S.) Wien 1937, Bermann-Fischer. Kart. 6 M.; geb. 7.50 M.

Pascal, Bl., Über die Religion und über einige andere Gegenstände. (Übertrg. und hrsg. von E. Wasmuth.) kl. 8° (510 S.) Berlin 1937, Schneider. Geb. 6 M.

Prucker, E., Gnosis Theou. Untersuchungen zur Bedeutung eines religiösen Begriffs beim Apostel Paulus und bei seiner Umwelt. 8° (140 S.) Würzburg 1937, Rita-Verlag. Kart. 4.70 M.

Read, C., Die Tudors von Heinrich VII. bis zu Elisabeth. 8° (226 S.) München 1938, Callwey. 6 M.; geb. 7.50 M.

Rilke, R. M., Briefe aus den Jahren 1914—21. (Hrsg. von R. Sieber-Rilke und C. Sieber.) kl. 8° (420 S.) Leipzig 1937, Insel-Verlag. Geb. 7 M.

Ross, C., Der Balkan Amerikas. Mit Kind und Kegel durch Mexiko zum Panamakanal. 8° (274 S. und 82 Abb.) Leipzig 1937, Brockhaus. 4.85 M.; geb. 6 M.

Rudloff, L. v., O.S.B., Das Zeugnis der Väter. Ein Quellenbuch zur Dogmatik. 8° (472 S.) Regensburg 1937, Pustet. Kart. 5.60 M.

Ruysbroek, J. v., Vom blinkenden Stein. (Deutsch von E. Schacht.) kl. 8° (61 S.) Graz 1937, Styria-Verlag. Geb. 2.70 M.

Schaumann, R., Der Siegelring. Gedichte. 8° (100 S.) Berlin 1937, Grote. Kasch. 2 M.

Schmid, W., Unvollendete Symphonie. Gedanken und Dichtung. kl. 8° (322 S.) Salzburg 1937, Müller. Geb. 5.70 M.

Schrade, H., Das deutsche Gesicht in Bildern aus acht Jahrhunderten deutscher Kunst. kl. 8° (30 S. und 48 Tafeln) München 1937, Langen & Müller. Kasch. 0.80 M.

Schwägerl, A., Das Auslandsdeutschtum im niederländischen Kolonialbereich. gr. 8° (IX und 355 S.) Weimar 1937, Böhlaus Nachf. 11 M.

Schwarz, B., Ewige Philosophie. Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte. kl. 8° (212 S.) Leipzig 1937, Hegner. Geb. 5.50 M.

Seeberg, E., Wer ist Christus? [Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 183] 8° (58 S.) Tübingen 1937, Mohr. 1.50 M.

Seipel, I., Der Friede. Ein sittliches und gesellschaftliches Problem. (Hrsg. von R. Blüml.) 8° (215 S.) Innsbruck 1937, Tyrolia. Kart. 6 M., 10 S.

Simon, P., Das Priestertum als Stand und der Laie. kl. 8° (80 S.) Salzburg 1938, Pustet. Geb. 2.90 M., 4.90 S.

Söhngen, G., Der Wesensaufbau des Myteriums. [Grenzfragen zwischen Theologie u. Philosophie VI.] 8° (103 S.) Bonn 1938, Hanstein. 3.20 M.

Thomas v. Aquin, Die Summe wider die Heiden. III. Buch: Das Wohin der Geschöpfe. 2 Bände. (Deutsch von H. Nachod und P. Stern.) kl. 8° (414 u. 438 S.) Leipzig 1937, Hegner. Geb. je 10 M.

— Das Herrenmahl. (Übertragen von J. Pieper.) kl. 8° (105 S.) Leipzig 1937, Hegner. Kart. 2.20 M.

Thomé, J., Selig seid Ihr. Gedanken zur Bergpredigt. kl. 8° (92 S.) Regensburg 1937, Pustet. Kart. 1.60 M.

Tillmann, F., Der Meister ruft. Eine Laienmoral für gläubige Christen. gr. 8° (405 S.) Düsseldorf 1937, Schwann. Geb. 6.80 M.

Tsiu-sen, Lin, Chinesische Legenden. 2° (20 S. und 4 Farbendrucke aus dem 17. Jahrhundert.) Berlin 1937, Metzner. Mappe 24 M.

Tyciak, J., Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit. [Ecclesia orans XX.] 12° (156 S.) Freiburg 1937, Herder. Geb. 2.80 M.

Volk, R., Die katholische Aktion in deutscher Sicht. 8° (130 S.) Stuttgart 1937, Truckenmüller. Kart. 1.8 0M.

Weingartner, J., Abälard und Bernhard. Zwei Gestalten des Mittelalters. kl. 8° (380 S.) Innsbruck 1937, Tyrolia. Geb. 5.50 M., 9 S.

Weinheber, J., O Mensch gib acht! Ein erbauliches Kalenderbuch für Stadt- und Landleut. kl. 8° (130 S.) München 1937, Langen & Müller. Geb. 4 M.

Weismantel, L., Eveline. Roman einer Ehe. 8° (382 S.) Berlin 1937, Bong & Co. Geb. 6.50 M.

Winkler, E. G., Dichterische Arbeiten. (Hrsg. von H. Rinn und J. Heitzmann.) kl. 8° (324 S.) Leipzig 1937, Rauch. Kart. 7.20 M.

— Gestalten und Probleme. (Hrsg. von H. Rinn und J. Heitzmann.) kl. 8° (300 S.) Leipzig 1937, Rauch. Kart. 7.20 M.

Winterstein, A., Telepathie und Hellsehen im Lichte der modernen Forschung u. wissenschaftl. Kritik. gr. 8° (VIII u. 244 S.) Amsterdam 1937, Leo & Co. 3.80 M.

Wyser, P., Theologie als Wissenschaft. Ein Beitrag zur theolog. Erkenntnislehre. 8° (218 S.) Salzburg 1938, Pustet. 6.60 M., geb. 7.80 M.; 11 S., geb. 13 S.

Stimmen der Zeit, hrsg. von Theo Hoffmann S. J. in Verbindung mit E. Kirschbaum S. J., A. Koch S. J., J. Kreitmaier S. J. Schriftwaltung: Theo Hoffmann S. J., München 2 NO, Veterinärstr. 9. — Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg i. Br. — DA. 4. Vj. 1937: 6818 Stück. Zur Zeit gilt Preisliste Nr. 3. — Druck u. Verlag: Herder & Co. G.m.b.H., Freiburg i. Br.

# Offenbarung, Theologie, Profanwissenschaft

Von Bernhard Jansen S. J.

Kürzlich berichteten diese Blätter von dem Bestreben moderner Naturforscher, wieder eine Verbindung zwischen ihren Gebieten und der Spekulation herzustellen. Sie machten auch auf die Schwierigkeiten aufmerksam, die sich daraus ergeben. Sie zeigten, wie schwer es im Einzelfall ist, die Zuständigkeit beider Gebiete, die inhaltlich und methodisch bei aller Verwandtschaft doch grundverschieden sind, gegeneinander abzugrenzen[1]. Es braucht Zeit, Sichverstehenkönnen und Sichverstehenwollen. Im Zusammenhang mit dieser Geisteshaltung steht ein anderer Problemkreis, der viele Gemüter noch tiefer als im erstgenannten Fall packt. Aus der religiösen Aufgebrochenheit einerseits und anderseits aus der Bedeutung der Wissenschaft, speziell der Naturwissenschaft ist das Ethos zu erklären, mit dem der heutige gläubige Mensch die Problematik ergreift, die sich aus der Berührung des Glaubens mit den Profanwissenschaften ergibt. Die besondere Note ist durch die heutige Umstellung gegenüber der Vorzeit, durch unser neuzeitliches Spezialistentum sowie durch die Säkularisation des europäischen Geistes bedingt. Die Großen früherer Zeiten, ein Dante, ein Raffael, ein Lionardo, überhaupt die Menschen vergangener Epochen verfügten noch über ein gewisses enzyklopädisches Wissen, das Philosophie, Theologie und Naturwissenschaften einbegriff. Das ist heute anders geworden.

Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, prinzipielle Sätze für eine derartige Zusammenschau aufzustellen. Solche sollen hier vorgelegt werden, die zunächst theoretisch sind, aus denen sich aber unmittelbare Normen für das praktische Handeln ergeben. Es handelt sich durchaus nicht um systematische Abrundung, um weit ausholende Begründung oder gar um ein abschließendes Urteil. Dementsprechend wird die Methode befolgt, die Durchleuchtung der Leitsätze, die das Verhältnis von Offenbarung, Theologie und Profanwissenschaft regeln, induktiv an einigen teilweise klassischen Einzelfällen vorzunehmen.

Die theologische Tugend des Glaubens stützt sich ausschließlich auf Gottes Autorität, auf seine Wahrhaftigkeit und Wahrheit. Sie ist formell ein Akt des Verstandes, ein Jasagen desselben. Der Glaube muß sicher, bestimmt sein – theologisch ausgedrückt: die Beipflichtung zu Gottes Bezeugung ist größer als die Zustimmung zu irgend einer andern, etwa natürlichen Wahrheit, weil sie einzig auf Gottes absolute, irrtumslose Autorität baut, während die natürliche Zustimmung sich wesentlich auf eigene oder fremde, also irrtumsfähige Einsicht

[1] Vgl. diese Zeitschrift Bd. 133 (1937) S. 79 ff. u. S. 329 ff.

ſtützt. Anderſeits iſt der Glaube ein freier Akt. Inſofern ſich der Glaube auf Gottes Bezeugung und nicht auf eigene Einſicht in den geglaubten Sachverhalt beruft, wird er blind genannt. Bei alledem muß er vernünftig ſein, wie es die Würde der Perſon fordert. Darum muß der Menſch, ehe er überhaupt glauben kann, wiſſen, daß es einen Gott gibt, daß er wahrhaftig iſt, ferner daß Gott geſprochen, ſich geoffenbart hat, endlich muß er wiſſen, was zu glauben iſt, er muß den Sinn des Fürwahrzuhaltenden kennen.

Gegenſtand des Glaubens iſt alles das, aber auch nur das, was Gott geoffenbart hat und durch die katholiſche, von Chriſtus gegründete Kirche als zu glauben vorſtellt. Dieſe göttliche Offenbarung iſt mit dem Tode des letzten Apoſtels abgeſchloſſen, ſie iſt in Schrift und Überlieferung enthalten. Spätere private göttliche Offenbarungen fallen mithin nicht unter dieſen Glaubensbegriff. Gegenſtand des Glaubens iſt anderſeits alles und jedes, was Gott geoffenbart hat, einerlei ob es religiöſe, ſittliche, philoſophiſche oder natur- und geiſteswiſſenſchaftliche Inhalte ſind. Es iſt unmittelbar einleuchtend, daß, wenn Gott etwas bezeugt, es abſolut gilt. In dieſer Beziehung iſt – von Gott geſehen – kein Unterſchied zwiſchen natürlicher und übernatürlicher, religiöſer und profanwiſſenſchaftlicher Wahrheit. Wer im allgemeinen und prinzipiell in dieſer Weiſe glaubt, verfehlt ſich nicht, wenn er auch materiell in Unwiſſenheit dieſen oder jenen Glaubensſatz leugnet, weil er nicht weiß, daß er geoffenbart iſt, wie etwa früher große Gottesgelehrte die Unbefleckte Empfängnis Mariens bekämpft haben.

Es wurde geſagt, der Inhalt der Offenbarung, die ſog. Glaubenshinterlage, ſei mit dem Tode der letzten Apoſtel abgeſchloſſen. Etwas ganz anderes iſt es, ob der einzelne oder die Geſamtheit wußte, was alles dieſe Hinterlage enthalte. Inſofern iſt ein Glaubensfortſchritt möglich: Die Knoſpe braucht noch nicht alle Blätter der ſpäteren Blüte zu zeigen. Die beiden klaſſiſchen Beiſpiele einer ſolchen Entwicklung ſind die Verkündigung der Unbefleckten Empfängnis durch Pius IX. und der Unfehlbarkeit des Papſtes in Glaubens- und Sittenlehren durch das Vatikaniſche Konzil.

Vom göttlichen Glauben iſt klar der kirchliche Glaube zu unterſcheiden (fides ecclesiastica). Beide haben Gemeinſames und Verſchiedenes. Erſterer hat als unmittelbaren Beſtimmungsgrund Gottes Wort, letzterer das menſchliche Wort der Kirche, erſt mittelbar die göttliche Bezeugung. Erſteres beſchränkt ſich auf die von Gott bezeugten Wahrheiten, letzteres umfaßt auch die Wahrheiten, die nicht von Gott bezeugt ſind, aber in notwendigem Zuſammenhang mit der göttlichen Offenbarungswahrheit ſtehen. Ein Beiſpiel wäre, wenn die kirchliche Autorität in feierlicher Form definierte – ob die Modernismusverurteilung Pius' X. es getan hat oder nicht, ſoll hier nicht entſchieden werden –, die menſchliche Vernunft könne das Daſein Gottes ſtreng beweiſen, da die ausdrückliche göttliche Offenbarung nur bezeugt hat, er könne erkannt werden. Wenn das Neue Teſtament immer von neuem den Glauben als die Grundbedingung zum Eintritt in das übernatürliche Gottesreich fordert, wenn die kirchliche Tradition im Anſchluß an Paulus kategoriſch behauptet, ohne Glau-

den könne niemand gerettet werden, er sei schlechthin notwendig (necessitate medii), wenn anderseits dieselbe Schrift und Überlieferung betonen, Glauben sei nicht bloß Leistung des freien Willens, sondern vor allem der göttlichen Gnade, derart, daß bereits das Glaubenwollen, der pius credulitatis affectus, die Kraft des Menschen überschreite, wenn wir sodann sehen, wie oft der allgemeine Heilswille Gottes eindeutig, bestimmt, packend im Alten und Neuen Testament ausgesprochen wird: dann erkennen wir die Einzigartigkeit, das Göttliche, das Gnadenvolle der Tugend des Glaubens. Wir erkennen ferner, sie muß der Gesamtheit der Menschen und den einzelnen erreichbar sein und zwar verhältnismäßig leicht und sicher. Menschliches, Zeitgeschichtliches, Profanes kommen dagegen nicht auf.

Wesentlich von der Offenbarung verschieden ist die Theologie. Sie ist die menschliche Wissenschaft vom Glauben, von seinen Inhalten. Sie geht von ihnen aus, wie etwa die Euklidische Geometrie von Axiomen ausgeht. Wie diese nun daraus weitere Sätze, ein System von Folgerungen ableitet, so die Theologie. Mit rationalen Mitteln, wissenschaftlichen Methoden, durch Begriffe, Syllogismen, Kombination leitet der Theologe aus den dem Glauben entnommenen Inhalten wie aus feststehenden Obersätzen Folgerungen ab. In dem Gesagten ist schon angedeutet, daß die Theologie sich Methoden bedient, die der Profanwissenschaft entnommen sind. In erster Linie kommt hier die Philosophie in Betracht. Sie hat die größte innere Verwandtschaft mit der Theologie: beide arbeiten stark begrifflich-definitorisch, großenteils abstrakt allgemein, beide beschäftigen sich weitgehend mit den die Erfahrung überfliegenden, transzendenten Gehalten. Daraus folgt unmittelbar, daß, wie die Philosophie zeitgeschichtlich bedingt ist, so auch die Theologie in diesen Wandel hineingezogen wird. Wie weit dieser Wandel gehen kann, ist damit noch nicht berührt. So ergibt sich die Polarität der Theologie: von den Glaubenswahrheiten, die ihren eigentlichen Gegenstand bilden, her gesehen, ist sie unveränderlich, von der Philosophie her, unterliegt sie der Veränderung, kann sie mit Irrtümern behaftet sein.

Gehen wir die Geschichte der Theologie und Philosophie durch, heben wir einige bedeutsame Züge hervor, so leuchtet die Tragweite dieser allgemeinen Sätze viel überzeugender ein. Daß die unsystematische Art der Patristik stark durch den damals in der griechisch-römischen Kulturwelt herrschenden Platonismus bestimmt ist, kann man wohl behaupten, und es haben manche Inhalte der griechischen Philosophie (wie die Logoslehre, Weisheitsbegriff, Seinskategorien) ganze Partien der Ethik und Gotteslehre der griechischen Väter wie des Clemens von Alexandrien, des Origines, der Kappadozier, und auch der lateinischen Väter, wie Ambrosius, Augustinus, befruchtet. Daß die Schriften des Pseudodionysius einen so breiten und tiefen Einfluß auf das spätere theologische Denken, auf die Theologie der Mystiker ausgeübt haben, ist in erster Linie der irrtümlichen Annahme zu verdanken, daß ihr Verfasser ein Paulusschüler gewesen sei. Daneben sind es auch die Inhalte selbst, die wegen ihrer Wahlverwandtschaft mit dem christlichen Geist so tiefe Furchen gezogen haben. Tatsache

ist nun, daß viele der fruchtbarsten theologischen Motive restlos dem Neuplatonismus entnommen sind. Die negative Theologie, Transzendenz und Unfaßbarkeit des Einen, Gott als das Gute, das sich mitteilen will, das Sichentfalten und Herabsteigen vom vollkommensten Sein durch die Zwischenstufen des Logos, der Intelligenzen, der Menschenseele bis zur Materie und die dadurch gegebenen Seins- und Wirkungszusammenhänge, das Übel ein Nichtseinsollen, nicht etwas Positives, all diese Motive stammen von dort her.

Mit der »Quelle der Erkenntnis« des Johannes Damascenus († um 749) beginnt die eigentliche systematische Theologie. Sein architektonischer Versuch steht stark unter dem Einfluß des Aristotelismus. Wenn wir nun dem Werden der scholastischen Methode nachgehen, wenn wir sehen, wie sich ihre einzelnen Kunstgriffe, Definitionen, Objektionen und deren Lösungen immer feiner ausbilden: so können wir fast einen Parallelismus des Bekanntwerdens der aristotelischen Schriften, besonders der hier in Betracht kommenden logischen, sowie der von ihm abhängigen Griechen, Araber usw., und das Fortschreiten der theologischen Methoden der Scholastik feststellen. Damit sind die bedeutsamsten Momente, die aus eigenem theologischem Denken hervorgegangen sind, nicht geleugnet. Gerade in den letzten Jahren ist von Forschern, u. a. von M. Grabmann, gezeigt worden, wie die säkulare Wende in der Theologie, die der hl. Thomas begründet hat und die von den Zeitgenossen teilweise mit Bewunderung, teilweise mit Widerstreben empfunden wurde, zutiefst durch die Methode, nicht durch Einzelinhalte, bestimmt ist, und zwar durch die folgerichtige, scharfsinnige Durchführung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes in der Theologie.

Auch sachlich ist von der Spekulation des Aristoteles vieles in die Theologie des Mittelalters und der späteren Zeit übergegangen, ohne daß die Befruchtung durch den griechischen Platonismus aufgehört hätte. Man denke bloß an die Kategorienlehre, vorab die Lehre von Substanz und Akzidenz, von den Akzidenzien, wie Größe und Beziehung, von den vier Ursachen, von den Grundbestimmungen Akt und Potenz. Die Gotteslehre des Aristoteles, in der die Metaphysik gipfelt, hat reichlich die theologischen Gedankengänge über Gottesbeweise, über die Bestimmung des göttlichen Wesens geformt. Das gleiche gilt von der Psychologie, wo man zunächst an die Bestimmung des Verhältnisses von Leib und Seele als der Materie und Form denkt, eine theologische Auffassung, die Augustinus und andern Vätern ziemlich fern lag. Um die inhaltliche Verwandtschaft der Sitten- und Staatslehre der Hochscholastik mit der des Aristoteles zu sehen, genügt es, die Sekunda der Theologischen Summa des hl. Thomas mit den diesbezüglichen Schriften des Stagiriten zu vergleichen, womit wiederum die wesentlich verschiedene übernatürliche Haltung des Heiligen nicht geleugnet werden soll.

Mit derselben Unbefangenheit, wenn auch nicht in diesem Ausmaß, hat das Mittelalter methodische und sachliche Anleihen bei andern Philosophen gemacht. Man gehe einmal die Schriften des hl. Albert d. Gr., des hl. Thomas, des Scotus

unter diesem Gesichtspunkt durch. Man wird überrascht sein. Es wäre heutzutage kaum möglich, in gleicher Weise Kant oder Hegel, die in einem ähnlichen Verhältnis zur Offenbarung stehen wie Avicenna und Averroës, für die Ausgestaltung der Theologie fruchtbar zu machen.

Es kommt in diesen raumbeschränkten Darlegungen darauf an, gezeigt zu haben, wie die bahnbrechenden Gottesgelehrten, ein Augustin, ein Albert, ein Thomas, die zugleich die bewundernswertesten Heiligen sind, in ihrer Theologie Gottes- und Menschenwort, Offenbarung und Philosophie zu dem Aufbau eines wissenschaftlichen Ganzen verbinden. Daß durch das Einbauen des Philosophischen in die Theologie nicht nur Vorzüge, sondern auch Nachteile, wie Verarmung, Rationalisierung, bedingt sind, zeigt nicht bloß die Theologie in Zeiten philosophischen Abstieges, wie es etwa der Nominalismus der Spätscholastik oder die Aufklärung sind, sondern auch der Aristotelismus der Scholastik. Im 13. Jahrhundert wurden Stimmen laut, die es beklagten, daß durch das Eindringen des Aristoteles in die Theologie wertvolles, übernatürlich tiefes Gedankengut zurückgedrängt wurde. Die spätere Entwicklung, die zu immer stärkerer Pflege der aristotelischen Dialektik auf theologischem Gebiet führte, hat ganz entschieden zur Aushöhlung der Theologie des ausgehenden Mittelalters beigetragen. Immer wieder, gerade auch in der Neuzeit, heben erfahrene, tiefer blickende Gottesgelehrte die Notwendigkeit hervor, bei aller Pflege der Scholastik stets auf die schöpferischen Tiefen der Heiligen Schrift, der heiligen Väter, der Mystik zurückzugreifen.

Auch späterhin hat es die Theologie nicht unterlassen, Fühlung mit der Philosophie zu nehmen, so Nikolaus von Kues mit dem Neuplatonismus, oder Möhler und andere Vertreter der älteren Tübinger Schule mit dem deutschen Idealismus.

Daß die jeweilige Kultur dem theologischen Forschen eine besondere Note gibt, ist selbstverständlich, sonst fehlte das Leben. Lehrreich ist es, zu verfolgen, wie stark die jeweilige Umwelt auf das Werden theologischer Ansichten einwirkt, sowohl fördernd wie hemmend. Man denke nur an die theologischen Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche. Wenn der hl. Thomas in seinem Frühwerk, dem Sentenzenkommentar, dem Papst die Herrschaft über die Staaten zuspricht, später dagegen nicht mehr, so zeigt sich darin, wie schwer es ist, zeitgeschichtlich Bedingtes und absolut, ewig Gültiges klar zu trennen. Die später allgemein, auch von der kirchlichen Autorität angenommene, vom heiligen Kirchenlehrer Bellarmin zum ersten Mal durchgeführte Theorie von der indirekten Gewalt der Kirche über Zeitliches wurde indiziert. Erst an Hand der tatsächlichen Verhältnisse bildete sich die Toleranzidee aus. Die jahrhundertelang sich hinziehende Entwicklung der heute einmütig vertretenen Lehre von der Erlaubtheit des Zinsnehmens ist für jeden, der spekulativ und geschichtlich denken kann, selbstverständlich. Es ist hier mit der Theologie wie mit der Philosophie bestellt, das Absolute, Allgemeingültige ihrer Wahrheit leuchtet zuweilen erst im Verarbeiten der tatsächlichen Lebensbedingungen auf: Franz von Vitoria

und Hugo Grotius, die Begründer der Theorie vom internationalen Recht, wurden von außen, jener durch die ungerechte Behandlung der Eingeborenen in den neuentdeckten Kolonialländern ſeitens der Europäer, dieſer durch die Bedrohung der holländiſchen Seemacht durch England und durch die Verwilderung der damaligen Kriegsführung angeregt, über die Vorzeit hinausgehend deren Prinzipien vom Naturrecht international auszubauen.

Von den poſitiven Wiſſenſchaften ſollen hier nur die Naturwiſſenſchaften zur Sprache kommen, wenngleich die Geiſteswiſſenſchaften, vor allem die Geſchichte, wohl ebenſo tiefe Beziehungen zur Theologie haben. Von gewiſſen Einzelfragen, deren Diskuſſion ſich im großen ganzen auf engere Fachkreiſe beſchränkt hat, ſoll hier abgeſehen werden. Dahin gehören Probleme wie Erlaubtheit und Unerlaubtheit der Kraniotomie, Beſtimmung des Momentes des Eintritts der geiſtigen Seele in den Foetus und ihre Trennung vom Körper beim Sterben, des Beginnes der Geſchlechtsreife, des Aufhörens der Fruchtbarkeit der Frau, die Frage, ob das Herz oder das Gehirn der eigentliche Sitz und Träger der Empfindung ſei, welche Beziehung das im Leiden Chriſti vergoſſene Blut zu ſeiner Perſon habe, ob die oberſte Himmelsſphäre, das caelum empyreum der Alten, Sitz der Seligen ſei. Der berühmteſte Teil betrifft die jahrhundertelang ſich hinziehenden Kämpfe um das aſtronomiſche Verhältnis Erde - Sonne. Vorariſtoteliſche Aſtronomie der Griechen führte bedeutſame Momente an, die für die Bewegung der Erde um die Sonne ſprachen. Ariſtarch von Samos ſprach ſich ſpäter klarer dafür aus. Dieſe heliozentriſche Theorie hielt ſich in der ſpäteren Gelehrtenwelt des Hellenismus, kam von da bei der umfaſſenden Überſetzungsliteratur zur Kenntnis der Hochſcholaſtik, wurde im 13. Jahrhundert diskutiert, aber im großen ganzen abgelehnt. Sie fand dann bei den Nominaliſten des 14. Jahrhunderts Verſtändnis und Aufnahme. Ob Kopernikus davon wußte? Einerlei, ſeine geniale Intuition bedurfte noch langer Nachprüfungen und exakter Beweiſe. Die kirchliche Oppoſition fing eigentlich erſt an - die proteſtantiſchen Theologen waren bislang die Hauptgegner -, als ſich Galilei mit Ungeſtüm für die bisherige Hypotheſe wie für eine allſeitig bewieſene Tatſache einſetzte, ohne für alle Behauptungen zwingende Beweiſe vorbringen zu können. Geht man die ſcholaſtiſche Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts ſorgfältig durch, wie ich es bei meinen Arbeiten tun konnte, ſo iſt gewiß nicht zu leugnen, daß der eigentliche Gegenbeweis der Heiligen Schrift dem bekannten Wort Joſues »Sonne, ſtehe ſtill«, entnommen wurde, daß aber hinter dieſem das ariſtoteliſche Weltbild ſtand. Ich ſehe das vor allem daraus, daß die konſervativen, in dieſer Hinſicht verknöcherten Scholaſtiker mit der gleichen Energie ſich für die Bewegung der Geſtirne durch Intelligenzen und ähnliche ariſtoteliſche Dinge einſetzten und auch dieſe mit religiöſen, ſogar Glaubenswahrheiten in Beziehung brachten, während umgekehrt unbefangen denkende Scholaſtiker - der hl. Bellarmin hatte vor der Verurteilung Galileis gewarnt! -, die den Geiſt und Mut zur Selbſtändigkeit hatten, in gleicher Weiſe für die Bedeutung exakter Beobachtung geöffnet waren.

Was ich mit diesen Darlegungen bezwecke, ist der Nachweis, daß die Autorität des Aristoteles, des Mittelalters bzw. dessen Weltbild es waren, die die damaligen Scholastiker nicht zu Einsichten kommen ließen, die heute jedem selbstverständlich sind: man kann das physikalisch-astronomische Weltbild des Aristoteles und des Mittelalters ruhig fallen lassen, ohne daß deren Metaphysik oder Ethik irgendwie in Mitleidenschaft gezogen wird; zweitens, die Heilige Schrift redet in der Sprechweise ihrer Zeit und in einer Art, die dem Augenschein folgt, ohne irgend etwas über die ihr zu Grunde liegende Theorie aussagen zu wollen.

Damit haben wir bereits die Lösung der gewaltigen Problematik angedeutet, die durch den mosaischen Schöpfungsbericht dem Christen aufgegeben wird, haben darüber prinzipiell hinausgreifend das Verflochtensein der theologischen Meinungen mit den jeweiligen naturwissenschaftlichen Anschauungen, deren Irrtumsfähigkeit und Wandelbarkeit entsprechend den Irrtümern und dem Wandel der Naturforscher eingesehen. Bis ins 18. Jahrhundert hinein hielten die Theologen daran fest, stellten es teilweise als Glaubenssatz auf, daß die uns sichtbare Welt in sechs aufeinanderfolgenden Tagen von vierundzwanzig Stunden erschaffen worden sei. Von da an brauchte es noch lange, ehe die Theologen allgemein den Ergebnissen der Paläontologie, Geologie, Astronomie usw. sich ergaben und mit der Freiheit und Geistigkeit des großen hl. Augustinus, der die Welt zugleich erschaffen sein ließ, zu der Auffassung kamen: Der Schöpfungsbericht will zwei große Wahrheiten einschärfen: erstens, alles ist letztlich von Gott aus Nichts erschaffen, zweitens, die Menschen sollen sechs Tage arbeiten, den siebten dem Herrn weihen. – Wiederum bedurfte es vieler Kämpfe, Sprengungen von Enge und Bindungen, der Einsicht in die Methoden und Ergebnisse der Anthropologie, Paläontologie, Geologie usw., bis die Theologen mit den Naturforschern, gerade auch den katholischen, das Alter des Menschengeschlechtes über die geheiligten viertausend Jahre vor Christus mehr und mehr hinausschoben.

Das Problem »Göttliches und Menschliches im Glauben, in der Kirche« ist heute eines der packendsten, für manche auch drückendsten.

Nur was Gott geoffenbart hat, ist der Mensch zu glauben gehalten, und nur was die Kirche uns zu glauben vorstellt, hat für den Katholiken als geoffenbart zu gelten oder bindende Glaubenskraft. Freilich beginnt hier die eigentliche Schwierigkeit: Was ist von Gott geoffenbart, was stellt die Kirche zu glauben vor? Wie oft ist es vorgekommen, daß dieser oder jener Prediger lehrte, diese Wahrheit ist Glaubenssatz! Nun, in der Praxis ist die Sache nicht so schwierig, wie es in der Theorie scheint. Jeder Katholik weiß aus dem Katechismus, aus Biblischer Geschichte, Predigt usw., was er zu glauben hat, was das mündliche, unfehlbare Lehramt lehrt. Er weiß auch zwischen theologischer Ansicht und Glaubenswahrheit zu unterscheiden.

Mit welch ruhiger Zuversicht wir Katholiken zur Lehre der Kirche stehen können, zeigt die Geschichte des Dogmas, nach dem die geistige Seele als Form

den Körper gestaltet und eint. Hier sieht man eindrucksvoll, wie der Heilige Geist einerseits die Offenbarung in ihrer Reinerhaltung stützt, anderseits die Kirche, sobald sie unfehlbare, absolut bindende Glaubensdefinitionen erläßt, davor bewahrt, über ihre Zuständigkeit hinaus in das Gebiet der reinen Profanwissenschaft überzugreifen. Im scharfen Gegensatz dazu steht die Haltung mancher Theologen, ja ganzer theologischer Schulen. Die strengen Thomisten beriefen sich auf die Entscheidung des allgemeinen Vienner Konzils 1311/12 zu Gunsten ihrer Theorie von dem Verhältnis der menschlichen Seele zum Leib. So führte der spätere Kardinal Zigliara in einer lebhaften Kontroverse mit dem modern denkenden Palmieri vor einigen Jahrzehnten die Behauptung durch: Das Konzil hat definiert, im Menschen informiert die geistige Seele als einzige Wesensform die materia prima, d. h. die qualitäts- und quantitätslose Realmöglichkeit des Körperlichen, ohne daß diese chemisch-physikalisch-organisch differenziert ist. Das hatte für alle, die von der Biologie und andern Erfahrungswissenschaften herkamen, etwas Beengendes. Dann hätte ja der Heilige Geist, das unfehlbare Lehramt eine bloße philosophische Theorie oder Hypothese, die stets heftig zwischen den verschiedenen katholischen Schulen umstritten wurde, zum unfehlbaren Dogma erhoben.

Wie konnte diese Ansicht aufkommen? Einfach durch Unkenntnis der Quellen in Verbindung mit theologischer Konstruktion. Ich konnte auf Grund jahrelangen Durcharbeitens der einschlägigen Schriften den von der Wissenschaft einmütig aufgenommenen Beweis führen, daß es sich nicht bloß nicht um die Definition dieser thomistischen Seelenlehre handelte, sondern daß im Gegenteil die Partei, die auf die Definition hinarbeitete und dem Konzil ihre bereits über fünfundzwanzig Jahre vorher fein ausgearbeitete Formel vorlegte, mit Energie die Ansicht verteidigte, im Menschen seien außer geistiger Seele und erster Materie auch untergeordnete Körperformen. Die Konzilsdefinition sprach in erster Linie nur vom Gottmenschen und legte auch da nur das Mindestmaß dessen fest, was absolut notwendig ist, um die vom Glauben klar geoffenbarte Seinseinheit der menschlichen Natur Christi und weiterhin des Menschen überhaupt zu stützen. Mit andern Worten, das Konzil hat bloß in theologischen, damals gangbaren Fachausdrücken das wiederholt und festgelegt, was jeder Gläubige stets von Christus und der Menschennatur, entsprechend Schrift und Überlieferung, als eine Selbstverständlichkeit bejahte: Leib und Seele bilden derart eine Seinseinheit, daß die Seele als Form das Sein des Körpers von innen her gestaltet.

Ähnlich ist es mit andern Dogmen bestellt, worüber in diesen Blättern schon ausführlich gehandelt wurde. Gewiß ist es Glaubenssache, daß durch die heilige Wandlung der Messe an die Stelle der Substanz von Brot und Wein der Leib und das Blut unseres göttlichen Erlösers tritt und daß die Gestalten von Brot und Wein bleiben, sichtbar wahrnehmbar sind, wie umgekehrt der Leib und das Blut des Herrn im vergeistigten Zustand, also ohne die sichtbaren Erscheinungsformen, vorhanden sind. Das ist das Wesen der Transsubstantiation.

Genau wie vorhin hat hiermit das Konzil die einfache Wahrheit in den Fachausdrücken der Theologie wiedergegeben. Freilich ist in der Ausdrucksart, ja sogar in der Denkweise, der Einfluß der aristotelischen Metaphysik und Naturphilosophie spürbar. Diese sprach von einer Wesensverwandlung, wenn an die Stelle eines Körpers ein anderer, seinsmäßig verschiedener tritt und zugleich etwas bleibt, was beiden gemeinsam ist. Diese Begriffsbestimmung wendet das Konzil auf das eucharistische Geheimnis an, nicht in blinder Herübernahme, sondern in analoger Umbiegung: Während für die griechische Philosophie das bleibende Gemeinsame die zu Grunde liegende Materie, das Veränderliche die Formen sind, ist in der Transsubstantiation das bleibende Gemeinsame die Gesamtheit der Akzidentien, der Erscheinungsformen von Brot und Wein, das Veränderliche aber die ganze Substanz, Materie und Form, im weiteren Sinne des Wortes, von Brot und Wein, sowie die Substanz der Menschheit Christi, der ganze Körper und die ganze Seele und die Gottheit als der personenhafte Träger der Menschheit Jesu.

Auch hier gilt zusammenfassend: Etwas anderes ist stets der Offenbarungsinhalt, etwas anderes eine theologische Ansicht, eine Spekulation in ihrer logischen Beziehung zu ihm.

Abschließend wiederholen wir: Der Inhalt des katholischen Glaubens ist restlos mit dem Tode des letzten Apostels abgeschlossen. Ein Glaubensfortschritt ist nur insofern möglich, als die Kirche erkennt und verkündet, eine Wahrheit, von der man es bislang nicht klar erkannt hatte, sei tatsächlich in der Glaubenshinterlage enthalten. Diese festzustellen – was, wie wir am Dogma der Unbefleckten Empfängnis sehen, oft sehr langwierig sein kann, ja wohl stets ist –, kann sich der Glaube der profanen Wissenschaften mit Nutzen bedienen. Darin erschöpft sich vollständig die Beziehung des Glaubens zu den Profanwissenschaften.

Ganz anders verhält es sich mit der Theologie, mit ihren Fortschritts- und Entwicklungsmöglichkeiten, mit ihren Beziehungen zu dem weltlichen Wissen und Tun. Sie kommt nicht bloß wie der Glaube zu neuen formellen Prägungen eines gegebenen Inhaltes, sondern schreitet auch, als ein System rationaler Folgerungen aus den Glaubensgegebenheiten, durch Kombination mit neuen philosophischen und einzelwissenschaftlichen Wahrheiten zu neuen Inhalten voran. Gemäß dem Anselmschen Satz »Credo ut intelligam«, d. h. im Ausgangspunkt schon fest im Glauben stehend, um von dieser Mitte nach allen Seiten zur einsichtigen Durchleuchtung der auf Gottes Bezeugung angenommenen Offenbarungswahrheiten fortzugehen, bedient sich die erkenntnisfreudige Theologie weitherzig der natürlichen Erkenntnismittel, einerlei, woher sie ihr zuströmen, und baut so ihre Wissensdome auf: Durch diese Fruchtbarmachung der profanen Philosophie ist sie zu logisch formulierbaren, streng verstandesmäßigen und nicht bloß gläubig hingenommenen Sätzen und Aussagen gekommen, die über das Geheimnis selbst, den Glaubenssatz hinausgehen. Dahin gehören die schwierigen Spekulationen über die Beziehungen der göttlichen Personen zueinander,

über das Verhältnis von Natur und Person im Gottmenschen, über die Zuordnung der verschiedenen bei den Sakramenten in Betracht kommenden Konstituenten als Materie und Form. Es sind fruchtbare, geistvolle theologische Spekulationen, wissenschaftliche Ableitungen aus dem Glauben, machen aber in keiner Weise den Glaubensinhalt selbst aus.

## Die Ursachen der neuzeitlichen Ehezerrüttung

Von Hermann A. Krose S. J.

Die Ur- und Keimzelle des Staates und der menschlichen Gesellschaft ist die Familie. Die Grundlage der Familie aber ist die Ehe. Alles, was die Familie und Ehe schädigt, greift daher die Wurzel des Staates und der menschlichen Gesellschaft an. Geschädigt wird die Ehe – abgesehen von dem außerehelichen Geschlechtsverkehr – heutzutage vor allem durch den Mißbrauch der Ehe vermittels der künstlichen Geburtenbeschränkung und durch die Zunahme der Ehescheidungen. Auf die verderblichen Folgen der Geburtenbeschränkung haben wir in dieser Zeitschrift seit drei Jahrzehnten immer wieder hingewiesen. Es ist eine Frage, bei der es sich um Sein oder Nichtsein eines Volkes handelt. Aber auch die zahlreichen Ehescheidungen sind ein Übel, von dessen Umfang und Bedeutung viele keine rechte Vorstellung haben, so daß ein Hinweis darauf in dieser Zeitschrift wohl am Platze ist. Dem Charakter dieser Zeitschrift entsprechend, kann es sich natürlich hier nur darum handeln, unter klarer Darlegung der Tatsachen an das Verantwortungsbewußtsein vor allem des christlichen Lesers sich zu wenden.

Über die moralstatistische Bedeutung der Ehescheidung sagt schon J. E. Wappäus, einer der Altmeister deutscher wissenschaftlicher Statistik[1]: »Zu den wichtigen negativen statistischen Daten über die sittliche Kultur eines Staates gehört ferner die durchschnittliche Zahl der jährlichen Ehescheidungen. Die Auflösung einer Ehe durch Scheidung ist meist als ein schwerer Beweis von stattgehabter Unsittlichkeit und als Anfang neuer Unsittlichkeit anzusehen, und deshalb zeigt eine große Porportion der Ehescheidungen bei einer Bevölkerung viel entschiedener eine sittliche Gesunkenheit an als eine große Proportion der unehelichen Geburten, wenngleich auch, wie bei den letzteren, die Zahlen nicht als absolute Maße der Sittlichkeit anzusehen sind, weil auf die Zahl der Ehescheidungen in verschiedenen Ländern die Ehegesetze von großem Einfluß sind.« – Der bekannte Statistiker Georg v. Mayr rechnet die Ehescheidungsstatistik zu den »primär-moralstatistischen« Erscheinungen[2].

Die Zahl der Ehescheidungen belief sich im Deutschen Reich (nach Vorkriegsumfang) im Jahre 1890 auf 6088, das sind 12,3 Ehescheidungen auf je 100000 Einwohner oder 7,5 Ehescheidungen auf je 10000 bestehende Ehen. Bis zum letzten

[1] Handbuch der Geographie u. Statistik I (Leipzig 1855) S. 217.
[2] Statistik und Gesellschaftslehre, III. Moralstatistik (Tübingen 1917) S. 10.

Vorkriegsjahre 1913 erhöhte sich die Zahl der Ehescheidungen für das Reichsgebiet (jetzigen Umfangs ohne Saarland) auf 16657 oder 15,2 Ehescheidungen auf je 10000 bestehende Ehen. Die Ehescheidungen hatten sich also, auch wenn man die in der Zwischenzeit eingetretene Vermehrung der Bevölkerung berücksichtigt, mehr als verdoppelt. Bis zum Jahre 1933 ist abermals eine fast vollständige Verdoppelung der Ehescheidungsziffer eingetreten. Die Grundzahl der Ehescheidungen stieg in diesem Zeitraum auf 42485, die Ehescheidungsziffer (auf je 10000 bestehende Ehen) auf 29,7. Das Jahr 1934 weist die höchste Steigerung auf, die bisher jemals von einem Jahr zum unmittelbar folgenden festgestellt worden ist. Es wurden in diesem Jahre 54402 Ehescheidungen gezählt, also rund 12000 mehr als im Jahre 1933, was einer Ehescheidungsziffer von 37,0 entspricht. Sprunghafte Vermehrungen sind allerdings auch sonst wohl in der Ehescheidungsbewegung vorgekommen, in Deutschland sowohl wie in andern Ländern, aber doch nur, wenn gleichzeitig durch eine Änderung der Ehegesetzgebung oder deren Handhabung die Ehescheidungen bedeutend erleichtert wurden. Eine solche Änderung der gesetzlichen Ehescheidungsbestimmungen hat aber im Deutschen Reich in den Jahren 1933 und 1934 nicht stattgefunden. Wir haben es also in diesem Falle mit einer spontanen Lockerung des Ehebandes zu tun. Im Jahre 1935 ist die Zahl der Ehescheidungen erfreulicherweise wieder etwas zurückgegangen auf 50259, wobei zu berücksichtigen ist, daß in diesem Jahre durch die Wiedervereinigung des Saarlandes mit dem Reich 474 Ehescheidungen aus diesem Gebietsteil hinzugekommen sind. Die Ehescheidungsziffer stellt sich im Jahre 1935 auf 33,0 auf je 10000 bestehende Ehen. Im Jahre 1936 ist die absolute Zahl der Ehescheidungen wieder etwas gestiegen auf 50337. Aber im Verhältnis zu der in den letzten Jahren stark angewachsenen Zahl der bestehenden Ehen ist die Ehescheidungsziffer etwas zurückgegangen (32,5).

Eine Vorstellung von dem Umfang der Ehescheidungsbewegung gewähren auch die bei den allgemeinen Volkszählungen festgestellten Zahlen der Geschiedenen unter der Gesamtbevölkerung. Es wurden gezählt im Deutschen Reich (jeweiligen Umfangs) Geschiedene[3]:

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1880 | 62221 | = 0,14 % | der Gesamtbevölkerung |
| 1890 | 74872 | = 0,15 % | „ „ |
| 1900 | 92017 | = 0,16 % | „ „ |
| 1910 | 128578[4] | = 0,22 % | „ „ |
| 1925 | 283139 | = 0,45 % | „ „ |
| 1933 | 494522 | = 0,76 % | „ „ |

Die Gesamtsumme der Geschiedenen im Deutschen Reich ist von 1880 bis 1933 von 62221 auf 494522, also auf das Achtfache, gestiegen. Die Verhältniszahl ist

[3] »Statistik des Deutschen Reiches« Bd. 240 u. 451 II.

[4] Im Reichsgebiet jetzigen Umfangs. Auf dem Reichsgebiet im Vorkriegsumfang wurden im Jahre 1910 137788 (= 0,25 %) Geschiedene gezählt.

von 0,14 auf 0,76 % angewachsen; sie hat sich demnach mehr als verfünffacht. Seit der Zählung von 1933 bis Ende 1936[5] sind 176 240 Ehescheidungen oder 352 480 Geschiedene hinzugekommen. Selbstverständlich sind in diesen 3½ Jahren auch zahlreiche Personen durch Tod oder Wiederverheiratung aus der Gesamtzahl der Geschiedenen getilgt worden. Man geht aber wohl nicht fehl, wenn man die Gesamtzahl der Geschiedenen im Deutschen Reich für Anfang 1937 auf mindestens ¾ Millionen, also mehr als 1 % der Bevölkerung, veranschlagt. Wenn man nun bedenkt, wieviel Kummer und Elend, welch schwere Schädigung die Ehescheidungen, namentlich für die aus den geschiedenen Ehen hervorgegangenen Kinder, mit sich bringen, so wird man nicht in Abrede stellen können, daß die gewaltige Zunahme der Ehescheidungen für uns ein sehr ernstes Problem ist.

In den einzelnen Reichsteilen ist die Höhe der Ehescheidungsziffern sehr verschieden. Berechnet man nach den amtlichen Quellen die durchschnittliche Anzahl der Ehescheidungen in den Jahren 1930–1936 und setzt man diese in Beziehung zu den bei der letzten Volkszählung festgestellten Einwohnerzahlen (für die an sich korrektere Beziehung auf die Zahl der bestehenden Ehen fehlen die amtlichen Unterlagen), so ergibt sich für die deutschen Länder und preußischen Provinzen die folgende Übersicht, in der die Reichsgebiete nach der Höhe der Ehescheidungsziffern geordnet sind[6]:

| | Durchschnittszahl der Ehescheidungen 1930–1936 | Durchschnittsziffer auf je 100 000 Einwohner |
|---|---|---|
| Berlin | 9 006 | 212,3 |
| Hamburg | 2 443 | 201,0 |
| Bremen | 473 | 127,3 |
| Land Sachsen | 4 270 | 82,2 |
| Schleswig-Holstein | 1 284 | 80,8 |
| Preußen | 29 912 | 74,9 |
| Rheinprovinz | 5 652 | 74,0 |
| Provinz Sachsen | 2 292 | 70,4 |
| Deutsches Reich | 45 768 | 70,3 |
| Anhalt | 229 | 62,8 |
| Brandenburg | 1 677 | 61,5 |
| Braunschweig | 315 | 61,4 |
| Hessen-Nassau | 1 585 | 61,3 |
| Niederschlesien | 1 867 | 58,3 |
| Thüringen | 931 | 56,1 |
| Pommern | 984 | 51,2 |
| Baden | 1 210 | 50,1 |

[5] Nach »Wirtschaft und Statistik« 1937, S. 574. Das Jahr 1933 ist dabei zur Hälfte angerechnet.

[6] Hohenzollern, Lippe, Schaumburg-Lippe und Lübeck sind wegen der geringen Einwohnerzahl als Vergleichsobjekte nicht geeignet.

| | Durchschnittszahl der Ehescheidungen 1930–1936 | Durchschnittsziffer auf je 100000 Einwohner |
|---|---|---|
| Westfalen | 2343 | 46,7 |
| Hannover | 1559 | 46,3 |
| Ostpreußen | 1065 | 45,6 |
| Saarland | 367 | 45,3 |
| Bayern | 3405 | 44,3 |
| Land Hessen | 617 | 43,2 |
| Mecklenburg | 352 | 40,4 |
| Württemberg | 1063 | 39,4 |
| Oldenburg | 190 | 34,7 |
| Oberschlesien | 706 | 27,4 |
| Posen-Westpreußen | 90 | 26,7 |

Die Zunahme der Ehescheidungen in den letzten Jahrzehnten läßt sich aber nicht bloß im Deutschen Reich, sondern auch in fast allen andern europäischen Staaten feststellen, wie die folgende Übersicht zeigt:

| | Zahl der Ehescheidungen 1934 | Auf je 100000 Einwohner 1934 | 1913 |
|---|---|---|---|
| Belgien | 2441 | 29,5 | 15,9 |
| Dänemark | 3032 | 82,9 | 28,3 |
| Deutsches Reich | 54402 | 83,0 | 27,9 |
| Finnland | 1331 | 35,5 | 8,5 |
| Frankreich | 20273 | 48,3 | 37,7 |
| Großbritannien | 4287 | 10,6 | 1,6 |
| Niederlande | 2939 | 35,2 | 18,1 |
| Norwegen | 987 | 34,4 | 20,5 |
| Österreich | 6315 | 93,3 | 11,4 |
| Schottland | 468 | 9,5 | 5,3 |
| Schweden | 2660 | 42,8 | 13,7 |
| Schweiz | 3034 | 73,2 | 41,8 |

Vergleichbar sind in dieser Übersicht nur die Angaben für einen und den nämlichen Staat zu verschiedenen Zeitpunkten. Verfehlt wäre es dagegen, die Höhe der Ehescheidungsziffern in den verschiedenen europäischen Staaten als internationalen Maßstab zur Beurteilung der ehelichen Verhältnisse in diesen Ländern verwenden zu wollen. Die Höhe der Ehescheidungsziffern wird nämlich maßgebend beeinflußt durch die staatlichen Gesetzesbestimmungen über Ehescheidungen und Ehetrennungen. Wenn, wie z. B. in England und Schottland und vor dem Kriege auch in Österreich, die staatliche Gesetzgebung die Ehescheidungen ganz außerordentlich erschwert, wird naturgemäß die Zahl der Ehescheidungen in solchen Ländern unverhältnismäßig gering sein. Aber auch bei zeitlichen Gegenüberstellungen innerhalb des gleichen Staatsgebietes ist eine in der Zwischenzeit eingetretene Änderung der Ehegesetzgebung oder der Aus-

legung und Handhabung der Ehegesetze von entscheidender Bedeutung für die Höhe der Scheidungsziffern. So gibt die auffallend hohe Scheidungsziffer für Österreich im Jahre 1934 nicht bloß wie bei den andern Staaten die Zahl der eigentlichen gerichtlichen Ehescheidungen, die nach der üblichen Terminologie die gesetzliche Möglichkeit der Wiederverheiratung einschließen, an, sondern erstreckt sich auch auf die in Österreich sehr häufigen Trennungen von Tisch und Bett, die zunächst nur die Befugnis zur Aufhebung des ehelichen Gemeinschaftslebens, nicht aber zur Wiederverheiratung gewähren. Im Vorkriegs-Österreich war die Wiederverheiratung Geschiedener bei katholischen Ehepaaren überhaupt gesetzlich ausgeschlossen. Eigentliche Ehescheidungen kamen damals in Österreich nur für die nichtkatholische Minderheit der Bevölkerung in Betracht. So erklärt sich die in der Übersicht für Österreich angegebene außerordentlich niedrige Ehescheidungsziffer im Jahre 1913. Seit der Revolution des Jahres 1918 nehmen die staatlichen Behörden in Österreich und Ungarn für sich die Befugnis in Anspruch, von dem gesetzlichen Hindernis der Wiederverheiratung bei geschiedenen Katholiken zu dispensieren. Das sind die sogenannten »Dispensehen« in Österreich.

Die Möglichkeit der Wiederverheiratung geschiedener Katholiken war bis zum Jahre 1885 auch in Frankreich gesetzlich ausgeschlossen. Im Jahrfünft 1876/80, also vor der Änderung der Ehegesetzgebung, kamen in Frankreich nur 6,9 Scheidungen verschiedener Art auf je 100 000 Einwohner (2559 im Jahresdurchschnitt); im Jahre 1890 dagegen 21,2. Letztere Ziffer entspricht einer Grundzahl von 8127 (4557 eigentliche Ehescheidungen, 1575 Trennungen von Tisch und Bett)[7]. Bis 1899 ist die Gesamtzahl der Ehescheidungen (einschließlich der Trennungen von Tisch und Bett) in Frankreich auf 10 296 angewachsen, bis 1934 auf 20 273.

Die Zunahme der Ehescheidungen von 1913 bis 1934 war besonders groß in den nord-, mittel- und westeuropäischen Staaten (in letzteren mit Ausnahme von Frankreich), während in Süd- und Osteuropa (mit Ausnahme von Rußland) die Steigerung viel weniger bedeutend gewesen ist. Wenn wir von den eine Vergleichung ausschließenden, schon erwähnten Anomalien in Österreich, England, Schottland und Rußland absehen, so kommen innerhalb Europas die höchsten Ehescheidungsziffern und zugleich die stärksten Zunahmen auf das Deutsche Reich (von 27,9 auf 83,0) und auf Dänemark (von 28,3 auf 82,9). In diesen beiden Ländern ist in dem kurzen Zeitraum von zwei Jahrzehnten ungefähr eine Verdreifachung der Ehescheidungsziffern eingetreten. Die Schweiz hat die dritthöchste Ehescheidungsziffer (73,2). Aber die Schweiz hatte schon 1913 eine außerordentlich hohe Ehescheidungsziffer (41,8), damals die höchste unter allen europäischen Staaten, während vor ihr jetzt Deutschland und Dänemark kommen.

Das Anwachsen der Ehescheidungen ist also in diesen Ländern ein Problem von großer Tragweite. Darum ist es an der Zeit, daß hier dem Eheproblem Auf-

[7] Brachelli-Juraschek, Die Staaten Europas[5] (Leipzig-Brünn-Wien 1907) S. 353.

merksamkeit geschenkt wird. Dieser Aufgabe hat sich in dankenswerter Weise der bekannte Sozialpolitiker Roderich v. Ungern-Sternberg in seiner Schrift »Die Ursachen neuzeitlicher Ehezerrüttung« unterzogen[8]. Als Hauptursachen der Lockerung der Ehegemeinschaft bezeichnet der Verfasser die Änderung des Heiratsalters, den Frauenüberschuß, die Zunahme der Kinderlosigkeit und Kinderarmut, den Wandel in der Beziehung der Geschlechter zueinander und die Frauenemanzipation, endlich den Rückgang der Religiosität.

Bezüglich des durchschnittlichen Alters bei der Eheschließung hat in den letzten Jahrzehnten keine erhebliche Änderung stattgefunden. Bei den ledigen Männern ist im Deutschen Reich das Durchschnittsalter zur Zeit der Eheschließung von 1911 bis 1934 von 27,42 auf 27,53, bei den Frauen von 24,77 auf 25,40 gestiegen. Aber es zeigt sich, daß die allzu frühzeitigen Eheschließungen von Männern (vor Vollendung des 21. Lebensjahres) sich seit 1911 mehr als verdreifacht, diejenigen der 21–22jährigen sich mehr als verdoppelt haben. Bei den Frauen haben sich die Eheschließungen im Alter von 16 bis 18 Jahren in diesem Zeitraum ungefähr verdoppelt und auch die Eheschließungen im Alter von 18 bis 21 Jahren sehr beträchtlich vermehrt. Nun haben aber eingehende Untersuchungen über das Alter und die Ehedauer der Geschiedenen in Preußen, Bayern und Sachsen ergeben, daß gerade die in sehr jugendlichem Alter (bei Männern unter 25, bei Frauen unter 20 Jahren) geschlossenen Ehen unverhältnismäßig häufig geschieden werden. Die Zunahme der vorzeitigen Eheschließungen kann daher als eine Teilursache der gesteigerten Scheidungshäufigkeit angesehen werden.

Der Frauenüberschuß, der in den ersten Jahren nach dem Kriege sehr beträchtlich war, hat seitdem immer mehr abgenommen.

Es kamen nämlich auf je 1000 Männer im Deutschen Reich

im Jahre 1890 = 1040 Frauen,
im Jahre 1919 = 1101 Frauen,
im Jahre 1925 = 1067 Frauen,
im Jahre 1933 = 1058 Frauen.

Gegenwärtig dürfte der Frauenüberschuß auf etwa 1050 gesunken sein. Die Ziffer unterscheidet sich also gar nicht mehr so wesentlich von der normalen Vorkriegsziffer des Jahres 1890. Der jetzt noch vorhandene Frauenüberschuß beschränkt sich aber auch der Hauptsache nach auf die höheren Altersklassen, die für die Eheschließung nicht oder doch nur in geringerem Grade in Betracht kommen. Bis zum 24. Lebensjahr herrscht ein Überwiegen des männlichen Geschlechtes vor, das dann erst in den folgenden Jahrgängen allmählich in einen zunächst noch geringfügigen Frauenüberschuß übergeht. In dem für die Eheschließung in erster Linie in Betracht kommenden dritten Lebensjahrzehnt besteht also heute zum Teil bereits ein Männerüberschuß, zum Teil ein geringfügiger Frauenüberschuß[9]. Aber selbst wenn der Frauenüberschuß in den heirats-

[8] 8° (103 S.) Berlin 1937, Georg Stilke. M 2.80.
[9] Vgl. »Statistik des Deutschen Reiches« Bd. 451 II, S. 44.

fähigen Altersklassen größer wäre, als er tatsächlich ist, dürfte der Nachweis, daß dieser Umstand besonders viele übereilte Eheschließungen und als Folge davon eine Steigerung der Ehescheidungen verursacht habe, schwer zu erbringen sein.

Stärker dürfte die gegenwärtig so stark verbreitete Kinderlosigkeit und Kinderarmut vieler Ehen auf die Zunahme der Ehescheidungen eingewirkt haben. Es liegt ja auch in der Natur der Sache, daß das Vorhandensein von Kindern, insbesondere einer größeren Anzahl von Kindern, ein starkes Band für die Ehegatten bildet. Der Verfasser sucht das psychologisch zu begründen; ein Versuch, diesen Zusammenhang auch statistisch nachzuweisen, wird aber von ihm nicht gemacht. – Auch die nachteilige Wirkung der Frauenemanzipation und der in den letzten Jahrzehnten in der Beziehung der Geschlechter zueinander eingetretenen Wandlungen auf die Lockerung der ehelichen Gemeinschaft wird von ihm psychologisch überzeugend nachgewiesen.

Dagegen ist an den Ausführungen Ungern-Sternbergs über den Rückgang der Religiosität und über den Einfluß dieser Erscheinung auf die Ehezerrüttung manches auszusetzen. Wohl hat er die zwischen diesen beiden Tatsachen bestehende Wechselwirkung richtig erkannt und hervorgehoben. Aber was er in diesem Zusammenhang über lebensfeindliche Elemente in der christlichen Lehre und über das christlich-aszetische Lebensideal sagt, ist keineswegs zutreffend. Die christliche Sittenlehre sieht in den natürlichen Trieben, auch im Geschlechtstrieb, nicht etwas Schlechtes, etwas, das man mit Stumpf und Stiel ausrotten muß, sondern etwas Gottgewolltes, etwas, das von Gott, dem Schöpfer der Natur, in den Menschen hineingelegt ist. Aber sie verkennt anderseits auch nicht, daß der Trieb an sich blind ist und sich daher auch gegen die Stimme der natürlichen Vernunft und des positiven göttlichen Gebotes erheben kann. Darum geht die christliche Aszese darauf aus, die Triebe nicht auszurotten, sondern zu beherrschen und der Vernunft unterzuordnen. Ein solches Streben ist keine Vergewaltigung der Natur, sondern eine Veredlung, Vergeistigung, wie sie des vernunftbegabten Menschen allein würdig ist. Niemals hat die christliche Kirche die Ehe als etwas Niedriges, Sündhaftes angesehen. Das war die Anschauung der Gnostiker und Manichäer und später im Mittelalter der Albigenser, die von der Kirche als häretisch erklärt worden ist. Tolstoi, den Ungern-Sternberg gewissermaßen als Repräsentanten der lebensfeindlichen Aszese anführt, wird von christlich gläubiger Seite keineswegs als Vertreter christlicher Grundsätze anerkannt oder gar mit Heiligen auf eine Stufe gestellt werden. Heiligkeit verträgt sich sehr wohl mit einem gesunden, naturgemäßen Eheleben. Der Begriff der Keuschheit beschränkt sich nach katholischer Anschauung keineswegs auf die jungfräuliche Keuschheit. Es gibt auch eine eheliche Keuschheit, und wenn die katholische Kirche auch auf Grund des Evangeliums und der Lehre des Apostels Paulus die jungfräuliche Keuschheit an sich höher wertet, so schätzt sie doch auch die eheliche Keuschheit überaus hoch und tritt mit aller Entschiedenheit für die naturgetreue kinderreiche Familie ein.

Als grundlegende Voraussetzung einer guten Ehe bezeichnet Ungern-Sternberg zunächst die Verhütung nachteiliger Folgen des vorehelichen Geschlechtsverkehrs. Er verurteilt diesen aber nicht grundsätzlich, so, wenn er (auf S. 67) sagt: »Im übrigen ist es wirklichkeitsfremd, wollte man das freie Liebesverhältnis vor der Ehe rundweg verdammen. Es ist in sittlicher Hinsicht insofern belanglos, als es niemand zu schädigen braucht.« Oder, wenn es (auf S. 69) heißt: »Die Forderung, sich im vorehelichen Lebensstadium jedes Geschlechtsverkehrs zu enthalten, kann nicht als allgemeingültig betrachtet werden.« Derartige Äußerungen in der im übrigen verdienstlichen Schrift sind sehr zu bedauern. Gewiß, es wäre wirklichkeitsfremd, wollte man die weite Verbreitung des vorehelichen Geschlechtsverkehrs übersehen oder meinen, man könne dieses Übel ganz aus der Welt schaffen. Es hat von den ältesten Zeiten an immer bestanden und wird in mehr oder minder großem Umfang weiterbestehen, solange es Menschen auf der Erde gibt. Aber etwas anderes ist es, einen sozialen Übelstand klar erkennen und mit seinem Vorhandensein rechnen, und etwas anderes, ihn als berechtigt hinstellen. Es muß aber hervorgehoben werden, daß Ungern-Sternberg sich ausdrücklich dagegen verwahrt (S. 72), daß man seine oben wiedergegebenen Ausführungen als einen Rat oder eine Empfehlung auffasse.

Als zweite grundlegende Voraussetzung einer glücklichen Ehe wird von Ungern-Sternberg mit Recht die Gesundheit bezeichnet. Es ist darum durchaus berechtigt, wenn man sich vor der Eheschließung die Sicherheit verschafft, daß körperliche oder geistige Krankheit und erbliche Belastung bei dem andern Ehepartner nicht vorliegen. Auch die dritte Voraussetzung, echte Männlichkeit auf der einen und edle Weiblichkeit auf der andern Seite, wird man als berechtigte Forderung anerkennen müssen. Dagegen kann man den Ausführungen des Verfassers über Treue, Untreue und Eifersucht nicht zustimmen.

Im letzten Kapitel kommt Ungern-Sternberg auf die Folgen der Zerrüttung der Ehe und die Mittel gegen die Ehezerrüttung zu sprechen. Die verheerenden Folgen, die ein Verzicht auf die Einehe und eine grundsätzliche Lockerung des Ehebandes mit sich bringt, zeigt er an dem abschreckenden Beispiel Sowjetrußlands, das sich angesichts der entsetzlichen Verwahrlosung der Jugend jetzt genötigt gesehen hat, die formlose Ehescheidung einzuschränken. Dieser verhängnisvollen Entwicklung gegenüber tritt Ungern-Sternberg entschieden für die dauernde Einehe ein und faßt die Ergebnisse seiner Untersuchung über die neuzeitliche Ehezerrüttung in folgende Sätze zusammen (S. 99): »Wir konnten bereits feststellen, daß der Verfall der Religiosität in Westeuropa zu einer Abwendung von und zu einer Auflehnung gegen autoritäre Vorschriften, die dieses Lebensgebiet regelten und beherrschten, geführt hat, und daß die damit verbundene Entpflichtung und die Intellektualisierung und Rationalisierung des Lebens heute zu einer kaum jemals in unserem Kulturkreis dagewesenen Geringschätzung der Aufgaben und Pflichten, die man durch Eingehen einer Ehe auf sich nimmt, geführt hat. Die Ehezerrüttung ist folglich eine Teilerscheinung der allgemeinen Problematik der aufklärerischen

Zeit; eine Erscheinung der gleichen Art, wie die willkürliche und künstliche Einschränkung der Geburten und die Zunahme der Selbstmordhäufigkeit. Sie wird daher nur dann verschwinden, wenn die allgemeine Problematik der Zeit eine Lösung gefunden haben wird. Solange nicht andere Bindungen und verpflichtende Regeln an Stelle der geschwächten, ja zum Teil gänzlich geschwundenen religiösen treten, solange die Entgottung der Welt nicht überwunden ist, kann die geringschätzige Einstellung weiter Kreise zur Ehe nicht beseitigt werden.«

Ungern-Sternberg bezweifelt, daß eine Rückkehr zu Religion und Kirchlichkeit, deren segensreiche Einwirkung auf die Festigung des Ehebandes er nicht in Abrede stellt, im europäischen Kulturkreis in absehbarer Zeit erfolgen wird, und fragt daher, ob es autoritäre Bindungen und Stützen nichtreligiöser und nichttraditionsgebundener Art zur Festigung und Aufrechterhaltung der ehelichen Gemeinschaft gebe, ob insbesondere die Liebe zu Nation und Volkstum eine Festigung der Ehe herbeiführen könne. Er glaubt diese Frage verneinen zu müssen im Hinblick auf das Versagen des Appells an das Nationalgefühl in der Geburtenfrage im ganzen westeuropäischen Kulturkreis mit alleiniger Ausnahme Deutschlands, wo die gesetzlichen Maßnahmen zur Hebung der Geburtenziffer in den letzten Jahren von Erfolg gekrönt worden sind.

Mehr Erfolg als von der seiner Ansicht nach nicht zu erwartenden Rückkehr zur Religiosität verspricht sich Ungern-Sternberg von der Weckung und Neubelebung des Familiensinnes und der Familienforschung. Familiensinn und Familientradition sind zweifellos Mittel, das Eheband bei den Ehegatten zu festigen und überhaupt ein gesundes, naturgetreues Ehe- und Familienleben zu fördern. Wenn aber zur Natur nicht die übernatürliche Weihe, zur Familientradition die religiöse Tradition, das Festhalten an Väterglauben und Väterstitte hinzukommen, bleibt der Familiensinn unvollkommen und unwirksam. Das lehrt die Erfahrung bei so vielen adligen und andern hochstehenden Familien, die zwar große Stücke auf ihren Namen und ihre Abstammung halten, aber keineswegs nach Väterstitte leben. Ehescheidungen und Kinderarmut sind oft gerade in diesen Kreisen zu Hause und haben in zahlreichen Fällen das Aussterben dieser Träger wertvoller Erbeigenschaften zur Folge gehabt.

So bleibt denn als einzig wirksames und auf die Dauer durchschlagendes Mittel gegen die Ehezerrüttung nur die Rückkehr zur Religiosität und zu einer auf Religion und religiöse Familientradition aufgebauten Lebensanschauung übrig. Daß die Religionszugehörigkeit bei der Ehescheidungshäufigkeit eine maßgebende Rolle spielt, zeigt die Ehescheidungsstatistik überall dort, wo der konfessionelle Charakter der geschiedenen Ehen staatlicherseits festgestellt worden ist, ganz unzweideutig.

Für Preußen hat Dr. E. Simon, ein Mitglied des ehemaligen Preußischen Statistischen Landesamts, eine sehr eingehende, allen wissenschaftlichen Anforderungen entsprechende Untersuchung über das Verhältnis der Ehescheidungen zur Zahl der bestehenden Ehen bei den verschiedenen Arten konfessioneller Ehen an-

gestellt[10] und kommt dabei für den Durchschnitt der Jahre 1923–1929 zu folgendem Ergebnis: Es entfallen auf 1000 bestehende Ehen Ehescheidungen

| | |
|---|---|
| bei rein katholischen Ehen | 1,28 |
| bei rein evangelischen Ehen | 3,85 |
| bei rein jüdischen Ehen | 4,62 |
| bei evangelisch-katholischen Mischehen | 8,73 |

Bemerkenswert an diesen Ziffern ist besonders die überaus hohe Scheidungshäufigkeit der konfessionell gemischten Ehen. Sie ist siebenmal so hoch wie bei den rein katholischen und mehr als doppelt so hoch wie bei den rein evangelischen Ehen. Die starke Zunahme der konfessionell gemischten Ehen in den letzten Jahrzehnten muß daher auch als eine Teilursache der Zunahme der Ehescheidungen angesehen werden. Der Abstand zwischen der Scheidungshäufigkeit der rein katholischen und der rein evangelischen Ehen ist allerdings auch außerordentlich groß. Das ist nicht zu verwundern. Die Verschiedenheit der Auffassung über den sakramentalen Charakter und die Lösbarkeit der Ehe bei Katholiken und Protestanten muß ja naturgemäß auf die Scheidungshäufigkeit den tiefgreifendsten Einfluß ausüben.

Um so weniger ist es zu verstehen, daß die Reichsstatistik, die eingehende Angaben über die von den Geschiedenen vorgebrachten angeblichen Ehescheidungsgründe, deren Zuverlässigkeit recht zweifelhaft ist, veröffentlicht, den für die Ehescheidungshäufigkeit maßgebendsten Faktor des religiösen Charakters der Ehe unberücksichtigt läßt. Allerdings darf man, um sich über den Einfluß der Religion auf die Scheidungshäufigkeit Klarheit zu verschaffen, sich nicht – wie das wohl in einigen deutschen Ländern geschehen ist – darauf beschränken, lediglich die Religionszugehörigkeit der geschiedenen Personen festzustellen, sondern muß nach dem Vorbild der preußischen Statistik in erster Linie den konfessionellen Charakter der geschiedenen Ehen in Betracht ziehen. Es liegen, abgesehen von Preußen, auch aus einigen andern deutschen Ländern Angaben über den konfessionellen Charakter der geschiedenen Ehen vor, nicht aber zugleich auch über die konfessionellen Verhältnisse bei den bestehenden Ehen überhaupt, so daß die Möglichkeit der Berechnung der Scheidungshäufigkeit nach der korrektesten Methode für den Privatstatistiker nicht gegeben ist. Wir sehen daher von der Wiedergabe konfessioneller Ehescheidungsziffern für andere deutsche Länder an dieser Stelle ab. Im allgemeinen wird man wohl die für Preußen, d. h. für drei Fünftel des Reiches, festgestellten Ergebnisse als typisch für das Reich im ganzen ansehen können. Wir wollen aber nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß bei Zugrundelegung der unvollkommeneren Berechnungsweise der Abstand zwischen der Scheidungshäufigkeit der Evangelischen und Katholiken in Süddeutschland weniger groß ist als in Norddeutschland. Soviel geht jedenfalls aus unsern obigen Ausführungen und aus der von

[10] Zeitschrift des Preuß. Statist. Landesamts, Jahrg. 1931, S. 101.

uns besprochenen Schrift Ungern-Sternbergs deutlich hervor, daß es sich bei der neuzeitlichen Ehezerrüttung um ein sehr ernstes Problem handelt, das gerade unser deutsches Volk besonders nahe angeht, und daß die Reichsstatistik daher gut daran täte, diesem Problem ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden.

## Der ewige Parzival

Von Hubert Becher S. J.

Des Menschen und der Menschheit Weg zu den letzten Dingen ist immer der Gegenstand der großen Dichtung gewesen. Die Psalmen schon nennen ihn, indem sie immer wieder »veritas et misericordia«, die Wahrheit und Barmherzigkeit, preisen. Während der Mensch nach der Wahrheit sucht, die ihm zugleich Erkenntnis und Heil bietet, in der Eroberung der Welt, in der Formung der eigenen Persönlichkeit und in der Formung völkischer oder menschlicher Gemeinschaft, während sich ihm auf dem Weg und am Ziel seines Strebens diese Wahrheit lauterer und reicher als Gottes Wahrheit enthüllt, bedarf und empfängt er die Barmherzigkeit Gottes, die jede erlahmende Kraft stärkt und den Irrenden wieder auf den rechten Weg führt.

Was das Alte Testament in geschichtlichem Bericht, in Hymnus und Lehrspruch wiederholt, ist auch der Gegenstand des Evangeliums, das nun Christus, die einzige und allumfassende Gestalt, als Wirklichkeit bekennt und seine Herrlichkeit feiert, »voll der Gnade und Wahrheit«. Auch hier vollendet sich die Zeit der Vorbereitung, denn an die Stelle der Barmherzigkeit, die mehr an Sünde und Schwäche erinnert, ist in der Fülle der Zeiten die Gnade getreten, die den Menschen zum Gotteskind macht und die Natur vollendet, über das Maß jeder möglichen Sehnsucht hinaus.

Um Wahrheit und Huld des Gottes oder der Götter geht es auch dem Peliden Achilles und dem vielgewandten Odysseus; Virgil erlebt es erschütternd, welche Last es war, Rom und sein Geschlecht aufzubauen (tantae molis erat Romanam condere gentem). Um Wahrheit und Heil zieht Herr Quijote durch die Steppen Spaniens, wandert Dante durch Hölle, Fegfeuer und Himmel, steigt der stolze Knabe Siegfried von der Burg seines Vaters, ruft er um Rache für Lüge und Meintat, die erst dann zu Ende ist, als Dietrich von Bern seinen Rücken beugt, um die Welt weiterzutragen. Wahrheit und Heil glänzen auf in den tausend französischen Gestalten vom Rolandslied bis zum »Le soulier de Satin« des Claudel unserer Tage. Hamlet und König Lear kreisen um dieses Sein oder Nichtsein, und durch alle Schleier und Verzerrungen Dostojewskis sucht die russische Seele aus ihrer unergründlichen Tiefe den Sinn des Lebens, der Wahrheit und Heil ist, ersehnt, erkämpft, erlitten und geschenkt zugleich.

Schon die Erinnerung an die Namen der großen Dichtungen nimmt wahr, daß in jedem Volk der allgemeine Gegenstand eigentümlich geformt ist. Dem großen Einzelmenschen der Griechen steht das politische Führertum der Römer

gegenüber; das Auseinanderklaffen von Höhenstreben und hausbackener Urvernunft bei Don Quijote und Sancho Pansa sticht weit ab von der Bindung beider menschlichen Möglichkeiten in der englischen Dichtung. Dem Deutschen ist es in dieser Beziehung wohl eigentümlich, daß er nicht nur den Gegenstand des menschlichen Ringens, die Welt, allmählich entfaltet, sondern auch den menschlichen Kämpfer selbst mit Vorliebe in seinem Werden darstellt. Zwar kennen auch die Helden der Dichtung anderer Völker eine Entwicklung; aber dennoch ist es wohl das besondere Zeichen deutschen Dichterwillens, beides zusammen zu zeichnen: die Eroberung der Welt - der ganzen oder eines Ausschnittes ihrer äußeren Erscheinung oder auch ihrer Tiefenwurzeln im Ewigen und Göttlichen - und zugleich den Helden im Wachsen von der Einfalt des Knabentums bis zur Höhe der menschlichen Kraft oder der Weisheit des Alters. Vielleicht ist dieser Verdoppelung ein Teil jener Dunkelheit zuzuschreiben, die der Ausländer schilt, wenn er die klare Schärfe des Franzosen gewahrt. Dieser seinerseits hat wohl deshalb keine einzelne überzeitlich gültige Dichtung, sondern reiht Dichtung an Dichtung wie die Facettenseiten eines Diamanten, weil klares und letztes Erkennen auf Erden nur als Stückwerk möglich ist. Wir Deutsche sehen im angeblich Dunkeln den Abstieg zu den Müttern, einen Versuch, zum letzten Kern alles Wesens ahnungsweise vorzudringen. Die Siegfriedsage, Parzival, Simplizissimus, Dichtung und Wahrheit, Der grüne Heinrich sind Beispiele dieser deutschen Art.

Nun ist es so, daß auch die Völker sich entwickeln und die Dichter verschiedener Wachstumsstufen ihrem Volk den ewigen, allgültigen Gehalt in der jeweils entsprechenden Prägung bieten. Damit ist die Möglichkeit gegeben, daß der gleiche Stoff wiederum verdichtet wird. Nicht darin liegt der Unterschied von Ursprünglichkeit und Nachahmung, daß die Stoffe verschieden oder gleichförmig sind, sondern daß eine neue Wahrheit oder die Wahrheit neu aus dem Werk hervorleuchtet. Ja es mag große Dichter, die tiefer als wir andern schauen, geradezu gelockt haben und locken, in einem Stoff, dessen allgemeiner Aufbau schon fertig vorliegt, zum Letzten vorzudringen und über die früheren Meister hinaus Ererbtes im Schillerschen Sinne zu erwerben und zugleich mit Neuentdecktem zum gültigen Denkmal ihrer Zeit zu erheben. Wo immer wir nun eine solche Wiederaufnahme desselben Stoffes finden, wo es sich also nicht um echte Nachahmung oder falsches, nach dem Zügigeren oder Schlagermäßigen greifendes Schriftstehlen (wie oft in der Gegenwart bei der Verfilmung von Dichtungen) handelt, stellen wir fest, daß Stoff und handelnde Personen so tief dem lebendigen Volksgemüt verwurzelt sind, daß sie sozusagen unsterblich wurden; oder aber sie stehen dann wieder auf, wenn ein Volk sich um sein wahres Wesen bemüht. In diesem Sinne können wir vom ewigen Parzival sprechen. Zwar versank mit der mittelalterlichen Welt sein Ruhm, aber kaum fand Deutschland in der Romantik wieder zu sich selbst zurück, da erglänzte auch wieder sein Name, um nie mehr vergessen zu werden.

Golther hat in sorgfältigen und mühsamen Untersuchungen dargestellt, wie

die Sage sich geformt, vermehrt, verändert hat, indem fast zahllose Dichter und Dichterlinge den heiligen Gral und seinen Helden als Haupt- oder Nebenmotiv nennen, dessen Ursprung trotz allem noch im Dunkel der Geschichte verborgen ruht. Nicht von dieser Entwicklung soll die Rede sein. An drei Dichtungen wollen wir zu zeigen versuchen, wie in das Bild Parzivals jeweils ein Bild der Zeit hineingezeichnet wurde, ein Bild auch zugleich des deutschen Volkes und seines Schicksals, wie es der Dichter sah. Das mittelalterliche Epos Wolframs von Eschenbach, Richard Wagners Parsifal und die epische Erneuerung des Parzival durch Albrecht Schaeffer seien unter dieser Rücksicht gewürdigt.

## I

Es wäre vermessen, den Reichtum der Wolframschen Dichtung auf wenigen Seiten ausschöpfen zu wollen. So wunderbar vielseitig er ist, gewinnt er aber gleichwohl aus der Mitte den eigentlichen Sinn; diese Mitte aber ist dort, wo Wahrheit und Gnade zusammenstoßen, wo des Menschen Parzival unverzagtes Mannesstreben und Gottes Huld sich einen[1].

Fern von allem Weltgetriebe wächst Parzival auf. Der alte mittelalterliche Dichter wußte, wie das Erbgut der Vorfahren das Wesen der Menschen bestimmt. Der hohe Sinn der Ahnen bricht sich schon in den ersten Lebensäußerungen des Knaben Bahn. Es ist bezeichnend, daß fast alle Erklärer zu schnell über diese ersten Erlebnisse hinweggehen. Hier spricht uns Wolfram von einem gewissen zarten Empfinden, einer feinen Empfänglichkeit des Herzens.

[1] Das Streben Parzivals behandelt ausführlich neuerdings Georg Keferstein, Parzivals ethischer Weg. 8° (106 S.) Weimar 1937, H. Böhlaus Nachfolger. Kart. M 3.60. Ausgangspunkt bildet die Frage nach Parzivals Schuld. Ziel ist, von diesem Epos aus die Idee des deutschen mittelalterlichen Rittertums überhaupt Gestalt gewinnen zu lassen. Wie der Titel der ganzen Sammlung: »Literatur und Leben«, in der die Schrift als 10. Band erscheint, ankündigt, sucht Keferstein über die vergangene Forschung hinaus möglichst allseitig die Dichtung zu würdigen. Tief durchdacht, sorgfältig abgegrenzt erscheint der Lebensstil der hohen deutschen mittelalterlichen Kunst und seiner Menschen. Im Folgenden werden einige Ergänzungen und Berichtigungen seiner Arbeit geboten, die im übrigen unsere Auffassung bestätigt und vertieft hat. Dankenswert sind die Ausführungen über das Verhältnis von Gnade und menschlicher Tätigkeit, wo Keferstein wohl das Richtige sagen will, aber in ungenügender Kenntnis des klassischen theologischen Wortgebrauchs unklar wirkt. Insofern hat G. Weber doch richtig gesehen, wenn er sich zur Erhellung der geistigen Welt Parzivals in der Scholastik umsieht. So hätte bei der Analyse der Schuld die theologisch klare Unterscheidung zwischen »peccatum materiale« und »formale« die Wortgebung Kefersteins vorteilhaft beeinflussen können (S. 86 u. a.). Der Hinweis auf das Duell ist unrichtig (S. 88 f.). Statt zu sagen, später sich zeigende Treue und Mitleid verschärfe oder vergrößere Parzivals Schuld, wäre es besser, davon zu sprechen, daß die Handlungsweise uns die Größe der früheren Schuld klarer erkennen lasse. Jeder, der im Mittelalter eine Zeit totaler Welt- und Menschenauffassung sieht, sei nachdrücklich auf die wertvolle Schrift hingewiesen. (K. 50 = Keferstein S. 50; 420, 7 = Eschenbach, Parzival 420, 7.) Wilhelm Stapel hat Wolfram von Eschenbach, Parzival, eben in einer flüssigen Prosaübersetzung herausgebracht (8° [488 S.] Hamburg 1937, Hanseatische Verlagsanstalt; geb. M 6.90). Wenn das Buch auch dem Urtext selbst nicht gleichwertig ist, so muß doch rühmend anerkannt werden, daß Stapel den Bedeutungskern der Worte erfaßt hat und so dem besinnlichen Leser das größte Wortkunstwerk des Mittelalters nahebringt.

Sie scheint uns, nicht bloß bei Wolfram, in der mittelalterlichen Dichterwelt das Kennzeichen des Edlen gewesen zu sein. Hier unterscheiden sich Hochgeborene von Niedrigen, wie Wolfram etwa von dem Fischer sagt, der den ausreitenden Knappen über den Fluß setzt; hier sind auch Unterscheidungen in der ritterlichen Welt selbst, wie Keie veranschaulichen mag. Dieses Feingefühl regt sich auch bei dem leisesten Eindruck. Das bedeutet aber nicht Schwäche und Unsicherheit wegen mangelnder Geschlossenheit und gerader Willensrichtung. Im Gegenteil ist die ganze Kraft des edlen Mannes wach und antwortet in ungebrochener Natursicherheit mit ja oder nein[2]. Die mittelalterliche Sprache nennt sie kiusche. Auch bei schame ist an diese allgemeine Empfindungskraft zu denken. Das Gegenteil ist die tumpheit gleich Stumpfheit infolge mangelnder Bildung. Kiusche und mâze bedeuten die Höhe charakterlicher Vollendung, mit mâze ist die durch Zucht erworbene Vollkommenheit gemeint, mit kiusche die Güte sittlicher Anlage. Sie verdient höchstes Lob. Auch Gott schätzt sie besonders (466, 28). Die aus ihr fließende schame gibt Ruhm und ist der Seele Krone (319, 6–11); sie zu wahren, ist das erste Rittergebot.

Es ist bezeichnend, daß nach der hohen Zeit des Mittelalters die Worte Keuschheit und Scham einen andern und engeren Sinn erhalten haben. Wenigstens ist es so in der Sprache des Alltags und der weltlichen Kreise, während sie in der verborgenen Abgeschiedenheit innerster Gottesminne ihre alte Bedeutung bewahrt haben und frevelhaften Eindringlingen dann Gelegenheit zu Mißverständissen und Verkennung bieten. Nicht minder aber ist es merkwürdig und beklagenswert, wenn für den Gedankeninhalt der kiusche, d. h. also jener zarten und doch mächtigen und sicheren Empfindungskraft in unserer heutigen Sprache überhaupt kein Wort mehr vorhanden ist.

Der Begriff dieser kiusche fußt in seinem Untergrund auf der für Ehre und Heldentum so sehr empfänglichen Seele der Germanen und formte sich, als das Christentum den in der Taufe Gerechtfertigten als Kind Gottes darstellte, dessen Gewissen, von der Gnade unterstützt, sowohl aufmerksam wie tatbereit dem Guten und Vollendeten, Christlich-Heldischen entgegenstrebt. Schon Gottfried von Straßburg beginnt, diese innere Sicherheit geringer zu schätzen, wenn er die Kraft der persönlichen Leidenschaft verkündet, die auch dann ihr Recht verlangt, wenn sie gegen die Ordnung der Menschen untereinander angeht. Erst recht wird diese kiusche unmöglich, wenn die Reformatoren die Menschennatur als verderbt erklären und eine andere, der Natur fremde Güte im Glaubensakt erwarten. Seit dieser Zeit ist es so, als ob die Zartheit und die Kraft der kiusche überhaupt nicht mehr einträchtig zusammen gedacht werden könnten, als ob die Menschen selbst diesen einst höchsten Adel der verchristlichten Natur vergessen und verloren hätten. In den Romantikern erst lebt wieder etwas von

[2] Keferstein spricht bei Parzival von einer Disposition zum Akt des Mitleids, vom warmen menschlichen Gefühl, das ihn naturhaft bedrängt, von dem warmen menschlichen Mitgefühl des naturhaft zu Adel und Güte disponierten Menschen (K. 34 u. a.), aber damit ist wohl die Bedeutung dieser Naturanlage nicht ganz erfaßt.

dieser Erkenntnis auf. So schrieb A. W. Schlegel vom Parzival: »Es liegt eine tiefe Wahrheit darin, daß die höchste Reinheit und Unschuld des Gemüts der Einfalt so nah verwandt ist.« Klarer noch schreibt Arnim davon, wenn er sagt, daß nicht die Leidenschaft den Dichter ausmache und wohl noch niemand während ihrer lebendigsten Einwirkung etwas Dauerndes geschaffen habe (Die Kronenwächter, Einleitung). Dem Nachdenkenden wird es bald deutlich, wie sich der Begriff vom Menschen wandeln muß, wenn diese Naturgabe der kiusche und schame, die wohl mit der Herkunft als Erbgut geschenkt ist, nicht mehr anerkannt wird. Diese hohe Wertung der kiusche, die das Mittelalter zeigt, entspricht ganz der katholischen Anschauung vom Wesen des Menschen. Sie verneint, daß jemals Gnade durch bloße Natur verdient werden könne, aber lehrt, daß ein solch reiner, Zartheit und gesunde Kraft vereinender edler Sinn die gewöhnliche Voraussetzung und Vorbedingung für gnadenhafte Auserwählung ist.

Diese kiusche jedoch genügt nicht allein; als naturhaft wirkende Kraft ist sie aus sich noch des Unmaßes fähig. Die Naturanlage bedarf der Zucht, der Bildung und Formung durch die Gemeinschaft, die in ihren Sitten auch Sittlichkeit lebt und übt. Das drückt nicht den Edelgeborenen gleichmacherisch herab, sondern formt ihn in ein Ebenmaß hinein, dem kiusche und schame den Zauber verleihen, die Kern und Krone der Seele bleiben.

Auch Parzival bedarf dieser Formung, um von seiner tumpheit erlöst zu werden. Solange sein inneres Streben nicht die Zucht verspürte, ist sein Eifer blind; er übersieht den Abschiedsschmerz seiner Mutter, verursacht ihren Tod und tötet Ither, ohne daß es ihm bewußt würde. Liegt so auch keine eigentliche Schuld vor, so wird doch die Harmonie des Lebens gestört.

Gurnemanz ist es dann hauptsächlich, der den jungen Parzival ins höfische Leben einführt. Nun kann er zeigen, ob er die Triebkraft des innern edlen, mitfühlenden Herzens zugleich mit der mâze zu bewähren vermag. Parzival kommt zur Gralsburg, wo die Gnade der Auserwählung den nach aller Wahrheit suchenden, vollendeten Ritter erwartet. Er fragt nicht, um das höfische Gesetz nicht zu verletzen. Sein Königtum ist verscherzt.

Diese schlichte Tatsache ist der Mittelpunkt seines Lebens. Man kann nicht genug den Seherblick Wolframs rühmen, der hier in die Tiefen des Menschengeheimnisses eindringt, selbständig den überlieferten Stoff umgestaltend.

Was Wolfram von Eschenbach im anschaulichen Bild hinstellt, bedarf nachsinnender Entfaltung. Parzival scheitert, da er die persönliche Art und das allgemeine Gesetz nicht recht zu einen vermag. Die allgemeine Norm ist nur dann sittlich, wenn die lebendige Persönlichkeit sie verwirklicht, und sie ist nur insoweit sittlich, als der dem einzelnen eigentümliche Wert beachtet bleibt. Dann wird dieser sogar vollendet; dann kommen Individuum und Gemeinschaft zur Harmonie. Meist zieht der Mensch an solchen Kreuzwegen das Ich und seine Wünsche dem Allgemeinen vor. Sünde nennen wir insgemein Verletzung des Gesetzes. Aber es ist auch Sünde, in Beachtung eines Gesetzes der Einzelnatur unrecht zu tun. Dem Außenstehenden wird vielleicht ein der allgemeinen Vor-

schrift folgendes Handeln gerecht erscheinen; auch der Handelnde selbst mag, wenn er auf die allgemeine Ordnung blickt, sein Verhalten gut nennen. Dennoch wird hier ein wichtigeres und höheres Gesetz verletzt, daß die gute Einzelnatur in der Beobachtung des Allgemeinen vollendet, nicht aber verkehrt werden darf.

Dies liegt nun in Parzivals Handlungsweise vor. Das persönliche, naturhafte Mitleid und das sittliche Gebot, durch Fragen sich nicht in den fremden Bereich ungebührlich einzudrängen, stehen gegeneinander. Parzival wählt das höfische Gebot. Sein Fehler ist nicht der Irrtum, seine Sünde kein Fehlurteil. Er fühlt den sittlichen »Zweifel«, ahnt dunkel den Zusammenstoß zweier Forderungen, spürt ihn vielleicht doppelt, da er vorher in allzu großer Sicherheit sich in allen Lagen gewappnet glaubte. Aber schon greift er voreilig nach der klaren und einfachen Norm höfischer Sitte und bewahrt das Schweigen. Wenn sich auch ein heimlicher Reif um sein Herz legt, so kommt ihm doch nicht der Gedanke an eine Schuld, da er ja die Gerechtigkeit des Gesetzes erfüllte. Er muß folgerichtig Gott untreu schelten, wenn er ihn durch die Gralsbotin der Königswürde für verlustig erklärt. Nun faßt er den Entschluß, seiner selbst würdig zu bleiben und sich im Kampf aus eigener Kraft die Krone zu erringen.

Dies ist die Geschichte der Schuld Parzivals und erklärt, wie er zu seinem Urteil über sein Verhalten auf der Gralsburg kommt.

In jahrelangem Schweifen sucht der Held nach dem Ziel seiner Sehnsucht, untadelig und unverzagt. Aber es liegt doch eine Last auf dem früher so frohen Herzen. Sein inneres Feingefühl ist ihm geblieben; es wird nun der Anlaß zu seiner Umkehr. Am Karfreitag begegnet ihm ein büßender Ritter mit seinem Gefolge. Anfangs lehnt er es höflich ab, den Tag als Gottestag zu begehen, aber der zarte Sinn mahnt ihn, den alten und ernsten Mann nicht durch abweisende Haltung zu beschweren. Auch zieht es ihn, die schönen Töchter des Pilgers noch einmal zu sehen – ein kleiner Zug, der so anschaulich zeigt, wie Wolfram den ganzen Bezirk des Menschlichen umfaßt und niemanden durch das Streben nach dem höchsten Ziel der Erde entfremdet werden läßt.

Der Ritter ohne Furcht und Tadel, dessen Sinn seit dem Fluch der Gralsbotin nur mehr auf die äußere Vollkommenheit als Vollendung ritterlichen Seins gerichtet war, offenbart damit seinen angeborenen und im Kampf nicht erstickten Adel. Während er glaubt, Gott eine Möglichkeit zu geben, daß er sich treu erweise, lenkt dieser schon gütig und huldvoll das Pferd des Ritters hin zu Trevrizent. Hier beim Einsiedler zerspringt der harte Ring, den Parzival sich selbst ums Herz gelegt hat; und während vor ihm die Größe Gottes sich erhebt, wie sie Trevrizent selbst in sich erfahren hat, erkennt er, wie töricht es ist, auf Grund äußerer Erfüllung der Rittergesetze Gottes Gnade zu fordern. Das demütige Ich lauscht auf die Stimme des Herrn, der gewiß den Treuen nicht verläßt, aber dessen Gabe doch immer Gnade bleibt.

Parzival erkennt reuevoll, daß er gesündigt, und empfängt Verzeihung (501, 17; 502, 25 ff.). Er ist bereit, weitere Mühen als geschuldete Sühne für die Verletzung der gültigen Ordnung auf sich zu nehmen, ist bereit, weiter auf Gott zu warten

in stummem und doch so beredtem Dienst. Er setzt selbst sein Leben daran, als ihm fast im Augenblick seines höchsten Sieges über den ihm gleichwertigen Halbbruder Feirefiß das Schwert zerspringt und er sich ihm in die Hand geben muß. Da hat die Prüfung ein Ende. Dem frohvereinten Bruderpaar huldigt der ganze Artushof, huldigt die Gralsbotin. Parzival darf nun den wunden Amfortas erlösen. Indem er fragt, was ihn wirre, vollzieht er nicht eine »rechtfertigende Tat«. Er spricht sozusagen ein sakramentales Wort als Werkzeug des dreifaltigen Gottes, den er darum auch demütig knieend zuvor anruft. Werkzeug Gottes wird er nunmehr immer sein als König des heiligen Grals: Sein Streben und Suchen und die Gnade Gottes haben zusammengewirkt.

Nun am Ziel seines Werkes, enthüllt Wolfram von Eschenbach noch das große Gemälde der universalen Gottesherrschaft, in der das Abendland geeint ist und zu der auch der Orient durch Vermittlung des Feirefiß und seines Priestergeschlechtes berufen ist. Über der allgemeinen christlichen Welt des Artus, in der man die Erdenpflichten erfüllt und so sein Ziel erreicht, steht die geordnete Schar auserkorener Gottesdiener, die die letzten und tiefsten Sätze christlichen Handelns zum bewußten Lebensgesetz machen. Sie sind die Treuhänder der göttlichen Ordnung und werden ausgesandt, wo besondere Aufgaben im Schutz der Schwachen und Verlassenen nach Gottes Willen selbstlos zu erfüllen sind.

Gottes Huld in der Regierung der Welt und menschliches Tun, naturhafter Adel in Zartheit und Festigkeit und zuchtvoll geformte Leistung, in Schuld und Sühne, in Verzeihung und Gewährung sind durch Wolfram von Eschenbach in wundervoller Erhabenheit und Schlichtheit geeint zum vollendetsten Weltbild des christlichen Mittelalters.

## II

In eine ganz andere Welt treten wir ein, wenn wir Richard Wagners Klängen folgen und seinen Parsifal auf uns wirken lassen. Er formt den epischen Stoff zu einem Drama, »drängt alles in drei Hauptsituationen von dramatischem Gehalt so zusammen, daß doch der tiefe und verzweigte Inhalt klar und deutlich hervortritt; denn so zu wirken und darzustellen«, war nun einmal seine Kunst. Aus dieser Verdichtung aber ergeben sich auch wesentliche Verschiebungen. Die Hauptsituationen, um mit Richard Wagner zu sprechen, sind erhalten, doch ist Parsifal nicht Parzival. Bei Wolfram wölbt sich auch über die Artuswelt durchaus der christliche Himmel. Parzival ist zum Besseren erkoren; er kommt in Schuld und wird von Gott verlassen, weil er seine besondere Auserwählung verliert; ja er wird dann auch aus der allgemeinen christlichen Ordnung hinausgestoßen. Klingsor, der Fürst des Bösen, hat kein wahres Gegenstück bei Wolfram, auch nicht in dessen Wunderschloß. Alles ist bei Wagner vereinfacht auf die sittliche Entscheidung zwischen Gut und Böse. Von einer Stufenordnung ist nichts mehr erhalten. Auch die seelischen Erlebnisse sind einfacher gestaltet. Bei Wagner ist das Mitleid der Angelpunkt des Menschlich-Guten. Nach Schopenhauers Lehre, die der Dichterkomponist vollständig in sich aufnahm, ist »grenzenloses Mitleid

mit allen lebenden Wesen der festeste und sicherste Bürge für das sittliche Wohlverhalten, besteht die Güte des Herzens in einem tiefgefühlten Mitleid«. Mitleid spielt auch bei Wolfram eine wichtige Rolle, aber vielleicht ist es gerade dem Tonwerk Wagners zuzuschreiben, wenn die Erklärer die seelische Verzahnung des mittelalterlichen Epos falsch im Mitleid gesehen haben. Gewiß ist die Liebe nach christlicher Auffassung die höchste Tugend, aber dennoch würde Wolfram nicht wie Wagner Parsifal singen lassen:

Gesegnet sei dein (Amfortas) Leiden,
das Mitleids höchste Kraft
und reinsten Wissens Macht
dem zagen Toren gab.

Der mittelalterliche Tor fühlte schon auf der Gralsburg Mitleid, aber sein eigentliches Versagen besteht darin, daß er nicht die Mitte zwischen Gesetz und Eigenwert der Persönlichkeit fand. Wenn wir darum auch in Rechnung stellen, daß im Parsifal nicht die reiche Fülle sittlicher Eigenschaften gezeichnet werden konnte wie im Epos, so bedeutet doch diese Schöpfung eine einengende Vereinfachung des sittlichen Kampfes und der sittlichen Welt.

Das Wichtigste und Entscheidende jedoch muß erst gesagt werden. Nachdem Parsifal von der Gralsburg weichen mußte, kommt er auf die Burg des Bösen. Die Zauber des Klingsorschlosses, die Reize der blühenden Kundry versetzen ihn in hohe sinnlich-geistige Erregung. Das innere Wallen des Gemütes erinnert Parsifal an die Gralsburg mit ihren Erschütterungen und macht ihn, vom Mitleid erfüllt, nun stark genug, jeder Verführung und Versuchung zu widerstehen. Wenn Parzivals Umkehr mit dem stillen und doch so starken Werben seines sittlichen Zartgefühls, jener kiusche, einsetzt, so ist bei Wagner die höchste Erschütterung seines ganzen Innern notwendig, um ihn aus dem Torentraum zu erwecken. Jetzt erst wird er sich seiner selbst bewußt, wird wissend und kraftvoll. Der Mensch Wolframs erkennt sich in der Stille, der Wagners im Aufruhr. Wo die größere Innerlichkeit, die größere Tiefe zu suchen ist, bedarf keiner Erläuterung, läßt uns aber erkennen, wie groß die Verschiedenheit der Auffassung ist. Ihr entspricht auch vollständig die Lösung des Ganzen. Der sich selbst bewußte Parsifal entsündigt und entsühnt den kranken König, spendet Erlösung dem Erlöser. Der Mensch selbst, der seine innere Kraft erfuhr, vermag zu heilen. »Alle menschlichen Gebrechen sühnet reine Menschlichkeit«, hatte schon Goethe gesagt. An der Stelle Iphigeniens und ihrer fraulichen Güte steht aber bei Wagner der Mann, der im heldischen Aufschwung des Geistes sich und seiner Gefolgschaft den Weg bahnt. Höchsten Heiles Wunder ist es, daß der vor die Entscheidung gestellte Mensch in seiner Natur selbst Kräfte findet und auslöst, die ihn selbst erlösen und durch die er, vom Mitleid bewegt, auch dem Mitmenschen Führer und Retter sein kann.

Wenn wir den mit den Worten »Wahrheit und Gnade« gekennzeichneten Gehalt mit Parsifal zusammenbringen, würde nach Wagner der wahrheit-

suchende Mensch in seinem Streben dadurch »begnadet«, d. h. geweckt, daß er sich selbst entdeckt. Gott und die »Stimme aus der Höhe«, die am Ausgang der Tonschöpfung erscheinen, sind nur ein schwebender Himmel über dem im Menschen beschlossenen Geschehen. Nicht stark genug kann also betont werden, daß eben doch das Christliche, das in Musik und Bühnengeschehen den Zuschauer und Hörer des Parsifal zu ergreifen pflegt, Beiwerk ist. Der Parsifal ist und bleibt Verkörperung des selbstherrlichen Menschen, der die Welt bezwingt, so wie es der ganzen Geistesentwicklung des 19. Jahrhunderts entspricht.

## III

Der Stolz des ichbewußten Herrn der Erde sollte nicht lange bestehen bleiben. Wieder wird die Parzivalsage gestaltet; Albrecht Schaeffer unternimmt es, das Suchen des Menschen, wie es sich ihm und dem Anfang des 20. Jahrhunderts darbietet, zu schildern. Noch weiter ausladend als Wolfram, führt er uns durch alle Höhen und Tiefen des Menschlichen, webt Gestalten, Motive, Legenden hinein bis zum Übermaß. Erwin, der Meister des Straßburger Münsters, die Melancholie Dürers, der ewige Jude, Alexius und andere spielen mit, so daß dieser Parzival wirklich alles sieht und mitlebt, was irgendwie menschlich ist.

Neben dieser Breite des Geschehens ist die Sprache bemerkenswert. Während Wolfram, ob aus mangelhaftem Können, ob aus dichterischer Sparsamkeit, die Sprache wie ein knappes Kleid um seine Gestalten legt, wallen die faltigen Gewänder bei Schaeffer. Oft gehen unter dem Glanz der Schilderung, der märchenhaften Pracht oder auch durch das Übermaß des Ekelhaften die Kraft und die Weihe verloren, die doch über dem schicksalhaften Erleben eines Menschen, der das Urbild des Menschen überhaupt sein soll, liegen müßten.

Unverdrossen durchjagt Parzival die Gefilde oder vergräbt sich wie Faust in die Wissenschaft, im »Suchen nach der Wahrheit in dem Leben« und im »Suchen nach dem Leben in der Wahrheit«,

> denn wer Großes wägt in seiner Seele,
> große Taten oder Leidenschaften,
> der erlangt des Herzens höchste Schöne (II, 25).

Doch an Stelle größerer Wahrheit tritt nur größeres Dunkel. Enttäuschte Hoffnungen lassen Parzival aufstöhnen, als gehörte er zu den Verdammten. Seine Klage gegen Gott wird ein maßloses Ausschütten seines Innern, nicht ein trotz allem ansprechender, aufrechter Trotz wie bei Wolfram.

Fast wie ein Chaos erscheint die Dichtung, so daß der Vergleich mit der Zeit naheliegt, in der die Menschheit Sinn und Ziel des Menschenlebens überall sucht und nirgends findet.

Wenn wir nach dem innern Kern der Dichtung fragen, so scheint an ihrem Anfang die Erkenntnis des Dichters zu stehen, daß Parzival innerlich feinempfindend gewesen sei. Gurnemanz »fand ihn also zart und vieles wissend, unbewußt, dieweil Begriffe fehlten«. Aber es ist nicht die mittelalterliche kiusche,

sondern das leichtbewegte Herz, dies elende Gut auf der wankenden Erde, dem Goethe den Rat gibt, gefühllos zu sein. Gurnemanz lehrt aller Kräfte Sammlung, lehrt ihn:

Die Seele rührt mit ihren höchsten
Kräften an den ewig Höchsten,
mit dem tiefsten an die Zeit,
davon wird sie arm und unbeständig,
tauscht das Außen für Inwendig
und verliert das Adelskleid....
Und er lehrt ihn, daß allein im Innen
alle Dinge Gegenwart gewinnen.

Damit ist auch schon der Gehalt der ganzen Dichtung angedeutet: Parzivals Schuld oder Irren besteht darin, daß er die Wahrheit außer sich sucht, in Ehre, Wissen, Liebe, Macht. Und seine Bekehrung ist die Einkehr: Alles, was Tätigkeit besagt, ist verderblich. Vollendung findet das Ich nur im Verzicht. Die Faust-stimmung wird zum Grundsatz:

Was kann die Welt mir wohl gewähren?
Entbehren sollst du! sollst entbehren!
das ist der ewige Gesang,
der jedem an die Ohren klingt,
den unser ganzes Leben lang
uns heiser jede Stunde singt.

Nichts wollen und erwarten, ist darum Weisheit. Das also ist aus Wahrheit und Gnade geworden. Der stolze Parsifal Wagners glaubte der Gnade entraten zu dürfen. Er findet alles in sich selber.

Nun ist mit der Gnade auch die Wahrheit selber sinnlos geworden. Im Nichts, im Tod des Strebens ist allein Glück und Seligkeit. Untergangsstimmung des Abendlandes! Wenn selbst ein Claudel in »Le soulier de Satin« darin die letzte Erkenntnis sucht, ist solche Haltung in ihrem ganzen bedrohlichen Umfang gekennzeichnet.

Von diesem Ende aus erscheint der Parzival Wolframs erst in seiner ganzen Größe und Gesundheit. Er wie sein Dichter sahen nicht im Menschen selbst den letzten Halt und den letzten Grund des Seins oder das Unterpfand des Heils seiner Umgebung. Des Menschen Fragwürdigkeit und Hinfälligkeit konnten darum bei ihnen nie zur Verzweiflung führen und den Tod des Vergessens als etwas sehnsüchtig zu Verlangendes hinstellen. Was dem Jahrhundert Wagners Versuchung wurde, war freilich auch dem Mittelalter bekannt: der Mensch der Mikrokosmus, der Mittelpunkt aller Dinge! Aber er war es als Antwort und Spiegel der großen göttlichen Weltordnung. Wie zwei Pole standen sich in jener christlichen Anschauung gegenüber der dreipersönliche Gott und der Mensch, und zwischen ihnen spannte sich die ganze Welt. Gott schuf sie als die große

Ordnung der unaussprechlichen Geheimnisse, schuf sie, damit der freie Mensch sie erfülle und vollende. Darum gab er ihm das große und feste, aber zugleich kindlich zarte Herz, fähig, auch die leiseste Berührung wahrzunehmen und mit starkem Mut auch das Höchste anzugreifen und bis zum Ende gerade durchzuführen. Diese kiusche, Mitgift der im Christentum erlösten Natur, bedarf der Umwelt, durch die sie geformt wird, der Mitmenschen, die sie bilden, damit der einzelne helfen kann, die Welt mitzuentfalten. Doch enthebt dieses Eingebautsein in die Gesellschaft sie nicht der persönlichen Verantwortung für ihre eigene Leistung. Hier aber bleibt der Mensch vor dem Angesichte Gottes, der seinem Geschöpf nahe sein will. Daß es sich nicht verliere in der Fülle der Erscheinungen, daß es nicht enge werde im Vertrauen auf die eigene Kraft, aber auch daß es fähig werde, Gottes Werke zu vollenden, soll menschliches Tun und göttliche Gnade sich verbinden. So muß der Mensch in Demut sich neigen und auf Gott hoffen, aber es wird dann auch sein Leben in der Welt ein erhabener göttlicher Dienst, in dem die eigenen Kräfte, die ja auf Gott gerichtet sind, ihre höchstmögliche Steigerung erfahren.

Innerhalb der menschlichen Gesellschaft scheidet Wolfram die große Menge derer, die ihren gegebenen Pflichtenkreis erfüllen, von den wenigen Auserwählten, die zwar ebenfalls in allen menschlichen Bezirken sich vollenden, aber darüber hinaus die innere Triebkraft des Weltgeschehens, d. h. den Willen Gottes, unmittelbar erkennen und in allem, was sie tun, sich vor Gott selbst verantwortlich fühlen. Durch sie wird in der Welt das Gottesbewußtsein und die Gottesordnung lebendig erhalten.

All dies geschieht, ohne daß der freie Wille des Erwählten Einbuße erleidet, vielmehr ist sein ganzes Tun trotz aller Gnade auf die freie Entscheidung gestellt. Das sagt die Möglichkeit des Versagens, der Reue, der Verzeihung, der Sühne und doppelt treuen Dienstes in der göttlichen Aufgabe.

Es muß auffallen, daß in den Parzivaldichtungen von der naturgewachsenen Gemeinschaft des Volkes nicht die Rede ist. Schaeffer widmet ihm fast nur die Worte:

> Unbill nämlich duldet's ohne Zagen,
> aber Hunger kann es nicht ertragen.

Richard Wagner läßt den durch Mitleid wissenden Toren zwar andern Hilfe bringen, aber er ist doch der große Einzelne, und seine Umgebung erinnert in nichts an eine bestimmt geformte oder zu formende Gemeinschaft. Wolfram geht darüber weit hinaus. Friedrich Knorr bemüht sich mit Recht, die gebundene Menschenwelt und Parzivals Dienst in ihr hervorzukehren. Dennoch fällt bei Wolfram nicht das Wort Volk und Volkscharakter. Das Mittelalter war erfüllt von dem Gedanken der christlichen Menschengemeinschaft, in die auch der Orient und seine farbigen Bewohner hineinwachsen sollen. Und dennoch wäre es denkbar, daß ein Dichter eines volksbewegten Zeitalters den großen Gotteskämpfer Parzival wieder erweckte, und mit ihm die Seele des deutschen Volkes

in ihrem Suchen und in ihrer Kraft, in ihrer Fähigkeit und Bereitschaft, die Kunde des heiligen Grals zu hören und seinem beglückenden, unvergänglichen Gesetz zu folgen.

## Wie ich suchte und - gefunden habe

Von Sigrid Undset

Wenn alle, die zur katholischen Kirche heimgefunden haben, ihren Weg zu ihr schildern sollten, würde es sich vielleicht zeigen, daß auch nicht zwei die gleiche Straße zogen. Uns, die wir der Kirche Gegebenheit als den »Grund- und Eckstein der Wahrheit« angenommen haben, kann es nicht wundernehmen, daß ebensoviele Wege nach Rom führen, als es Menschenmeinungen gibt.

Wir Menschen im allgemeinen wiegen uns oft so gern in der Hoffnung, daß wir womöglich die reine Wahrheit doch nicht finden möchten; wir bilden uns ein, das Leben müßte seinen ganzen Reiz verlieren, und mit unserer Freiheit würde es gar aus sein, sobald es wirklich eine Wahrheit gäbe, eine einzige, in der alle andern Wahrheiten aufgingen.

In vielen von uns sträubt sich zeitweise alles gegen die Tatsache, daß zwei mal zwei vier ist! Hat man diese eintönige Formel jedoch erst einmal angenommen, so zeigt es sich häufig, daß man auf dieser Grundlage eine ganze Menge eigene Anlagen und Fähigkeiten entwickeln kann. Nimmt man sich aber aus persönlicher Überzeugung die Freiheit heraus, zu handeln und zu rechnen, als ob zwei mal zwei fünf oder Null oder sieben wäre, dann muß man eben die Folgen tragen. Dazu gehören u. a. die Repressalien der Umwelt, wenn es dieser nämlich wider ihren Vorteil zu streiten scheint, daß wir nach einer so eigenartigen Multiplikationstabelle mit ihr abrechnen. Gleichwohl kennen sicher alle - und wenn auch nur als vorübergehende Stimmung - die Sehnsucht nach einem Wunschland, in dem zwei mal zwei gerade so viel ist, als wir im Augenblick möchten.

In Wahrheit ist aber die Freiheit auch in solchem Lande der Träume nur eine eingebildete. Die Anzahl der Traumtypen und Traumkombinationen ist nicht unbegrenzt. Das Traumleben ist in höherem Grade gesetzgebunden, als die meisten Menschen ahnen. Aber man meint, das müsse eine herrliche Freiheit sein, wenn man in ein Dasein flüchten könnte, wo der Mensch selbst Wesen und Seiten der Dinge zu bestimmen hätte.

Die Wirklichkeit, in die wir hineingeboren sind, enthält bereits fertige, nach Wesen und Auswirkungen gegebene Dinge; sie sind untereinander gesetzmäßig verknüpft. Da findet sich für die Menschen, wie sie nun einmal sind, nur ein Ausweg zur Freiheit: sich geradeswegs aus diesem Netz von Ursachen und Zusammenhängen herauszuarbeiten. Und das Ende ist oft, daß man nur tiefer versinkt und sich unrettbar darin verstrickt.

In dieser Welt können wir nur zu einer einzigen Art von Freiheit gelangen,

– es ist die, welche Jesus meint, wenn Er spricht: »Die Wahrheit wird euch frei machen.« Aber selbst wenn man jene Wahrheit erkannt hat und dem Strick entronnen ist, – dergestalt, daß das Gefühl, vorherbestimmten Normen hilflos preisgegeben zu sein, einen nicht länger beunruhigen kann –, selbst dann noch muß man diesen Gewinn teuer erkaufen durch unaufhörlichen Kampf gegen die Geister, die man los zu sein meinte. Zu diesen gehört vor allem die Versuchung, zurückzusehen, sich zurückzuträumen in sein eigenes altes Wunschland, in dem zwei mal zwei soviel betragen mag, wie man selbst es wahr haben möchte.

So weit ist es also verständlich genug, wenn der Mensch von heute all seine Erfindungsgabe aufbietet, der Autorität der Kirche auszuweichen. Von dieser Seite sieht es jedenfalls derjenige, der selbst Jahr und Tag bemüht war, allem zu entgehen, was mit dem Anspruch, Autorität zu sein, auftrat. Übrigens enthalten diese Bestrebungen, sich nicht binden zu lassen, dieses Aufbäumen gegen eine Kirche, die immer offen die Anerkennung ihres Autoritätsanspruches gefordert hat, nichts, was etwa dem modernen Menschen *allein* eigne. Das gleiche Aufbegehren machte sich bereits in Jerusalem geltend, damals, vor Ostern des Jahres, in welchem unser Herr gekreuzigt ward. –

Nun sind wohl die wenigsten Konvertiten imstande, ihre eigene Umwendung zu erklären, wie ihr Widerstand gegen Ihn, der »Weg, Wahrheit und Leben« ist – ein Widerstand, aus Furcht und Mißtrauen geboren –, überwunden wurde. Denn das geschah nur unter Mitwirkung einer geheimnisvollen, übernatürlichen Kraft; die Gottesgelehrten nennen es: aus Gnaden.

Wir selbst vermögen höchstens auszusagen, wie es kam, daß wir eines Tages unsern Widerstand als unberechtigt erkannten. Denn einerseits haben wir ein felsenfestes Mißtrauen gegen alle Autorität, die von dieser Welt ist, und andererseits krankt die Menschenseele an einem unstillbaren Hunger – eben nach Autoritäten!

Wir wollen ja Lehrer, die uns etwas zu lehren vermögen, wir suchen Führer samt ihren Verboten und Befehlen, und wir möchten aufsehen zu einem, dem wir unser Vertrauen, unsere Bewunderung, ach, und womöglich unsere Liebe schenken könnten! Schon in meiner Jugend bedurfte es gar nicht so besonders großen Scharfsinns, um das zu erkennen, wiewohl der Autoritätshunger der Menschheit damals noch nicht jene starken Formen angenommen hatte, die heute aller Welt vor Augen sind.

So ist die Frage also die: Sehnen wir uns etwa *darum* nach Autorität, weil wir uns als Geschöpf beugen möchten vor dem, der den einzig rechtmäßigen Anspruch an uns hat, Urheberanspruch, der auctor vitae, Schöpfer Leibes und der Seele ist?

»Ihr müßt selbst denken...«, ward in der Schule, die ich besuchte, ständig zu uns Kindern gesagt. Wenn ich aber diesen Rat, so gut ich konnte, beherzigte, und wenn ich dann anders dachte, als ich nach Meinung der Großen denken sollte, waren die Lehrer unangenehm überrascht. Anderer Meinung sein konnte ich doch wohl nur aus Widerspruchsgeist, Unbescheidenheit, oder weil beschränkte,

unwissende oder unwahrhaftige Leute, die nicht glaubten und meinten, wie die Lehrer meinten, mir den Kopf verdreht hatten! ... Die Vorsteherin gehörte zu den Vorkämpferinnen der Frauenfrage in unserm Lande, der Geist der Schule entsprach dem Liberalismus der neunziger Jahre, »geistige Freiheit, Fortschritt, Aufklärung« waren die Programmpunkte, Wergeland und Björnson die Schutzpatrone der Bewegung.

Für manche Menschen jener Geistesrichtung hatte - und habe ich heute noch - viel übrig, für ihren Idealismus, ihren Drang, dem Vaterlande, ihrem Geschlecht, ihrer Gesellschaftsklasse oder der weiteren Menschheit zu dienen! Aber lange, ehe ich erwachsen war, hatte ich doch auch schon begriffen, daß Menschen, die sich selbst als vorurteilslos, modern oder gar radikal bezeichnen, oft unfaßlich eng sein können. Eng oder bigott bedeutet ja nicht, daß man sich als unfehlbar, den andern aber als den Irrenden betrachtet, eng ist vielmehr der, welchem es an menschlicher Phantasie und an Einfühlungsvermögen mangelt, um dem andern, dessen Meinung von unserer abweicht, Gutgläubigkeit und Ehrlichkeit zuzugestehen.

Möglicherweise herrschte damals auch in »konservativen« Kreisen viel Engherzigkeit. Aber in meiner Entwicklung waren die Konservativen doch so etwas wie ein Fremdkörper. Und die, welchen ich später begegnete, etwa damals, als ich Kontoristin war, sprachen mich nicht so an, daß es sich gelohnt hätte, ihre Bekanntschaft zu machen. Immerhin hatte ich das Empfinden, als ob sie die Dinge mit mehr Ruhe und von höherer Warte aus ansehen.

Der erste, der mich die damalige Lebensanschauung im Zusammenhang erkennen ließ, war der Geistliche, welcher mich konfirmierte. Das wirkte sehr niederschlagend auf mich. Gott schien mir - wenigstens in jener Gemeinde und besonders von uns Mädchen - außer hauswirtschaftlichen Fähigkeiten höchstens die Pflege negativer Eignungen zu fordern. Ganz aufgewühlt hat mich innerlich die Besprechung des sechsten Gebots. Eigentlich wandte der Pfarrer sich nur an die Mädchen der Volksschule. Er warnte sie davor, an Freinachmittagen mit Herren auszugehen oder sich von ihnen freihalten zu lassen; dazu wußte er eine erschütternde Begebenheit zu erzählen von einem jungen Mädchen, das er letzthin im Krankenhause besucht hatte: »Da lag sie - gebrochen fürs Leben - um eines einzigen Kusses willen!« Ich dachte verärgert bei mir, daß das Mädchen doch wohl nicht so sehr zu verdammen sei, - dagegen er! der Verführer! ... Wußte ich doch schon ganz gut, daß Damen der »guten Gesellschaft« oft viel schlimmer sündigten: ich wußte von Ehebruch und Mitgiftjägerei, oder hörte, daß die sogenannte »gute Partie« ein körperlich Siecher, ein gewissenloser, kaltherziger Geschäftsmann war!

Wer erwartete denn auch von einem Kirchenmann, der so sehr ein Kind seiner Zeit war, daß er das Bild jungfräulicher Reinheit als einen Wert an sich vor uns erstehen ließe, als eine Kraftquelle, und nicht als ein Aktivum, »das auf dem Heiratsmarkt in gangbare Münze umgesetzt werden konnte«!

Ein Pechvogel und eine Zielscheibe des Spottes war in damaliger Auffassung die

»alte Jungfer«. Und was Luther über Jungfrauentum schrieb, nahm mich mächtig gegen ihn ein. Ganz spurlos war der Einfluß der Töchterschule nicht an mir vorübergegangen.

Daß jener Geistliche von der Wahrheit seiner Anschauungen überzeugt wäre, daß er für seinen so wenig anziehenden Gottesbegriff gegebenenfalls zu leiden und sich zu opfern bereit wäre, daran zweifelte ich keinen Augenblick! Es wollte mir aber auch nicht in den Sinn, daß seine Auffassung des Christentums berechtigter sei als einige andere Versionen, auf die ich auch schon gestoßen war. Indessen kam ich durch den Konfirmandenunterricht zu einer Klarheit: ich glaubte nicht an diese Religion, wiewohl ich eine blasse Vorstellung davon behielt, als ob ich in meiner Kindheit und Jugend trotz allem einen leisen losen Zusammenhang mit ihr gehabt hätte.

Es war das Verhängnis des Luthertums, so wie ich es kennen lernte, daß jeder religiös eingestellte Protestant, den ich traf, seine »persönliche Überzeugung« und seine »selbständige Auffassung« davon hatte, was Christ sein heißt. So z. B. war das Christusbild, das mein Religionslehrer vor uns entwarf, viel liebenswerter als das, welches der zuständige Pfarrer jenes vornehmen Westens gab; es war human, echt menschlich – aber doch nicht menschlicher als die edelste Menschlichkeit, die ich mir vorzustellen vermochte; weise, aber nicht weise »über alle Vernunft«.

Mit dem größten Teil der Jugend des liberalen Zeitalters teilte ich die Auffassung, als ob der Glaube Privatangelegenheit oder gar Geschmackssache sei. Und so hatte auch ich meinen besonderen Glauben, allein ich machte zu jener Zeit wenig Gebrauch von einem Gott, der zu nichts weiter diente, als ja zu sagen zu meinen Ideen von Unrecht oder Recht, von Würdelosigkeit oder Wohlanständigkeit, zu meinen Idealen oder Vorurteilen. Daß diese im Grunde aus meiner Natur und Erziehung sich ergaben, ging mir schon auf; ich hatte selbst für sie einzustehen und brauchte mir nicht erst einen Gott zu konstruieren, dessen Billigung mir von vornherein gewiß war. Gott, als den »absolut Anderen« und der sich dennoch zu mir herabneigt, dessen Wege nicht meine Wege sind, dessen Wille sich haarscharf von meinem Willen scheidet, und der dennoch meine Wege einmünden lassen kann in Seine Wege, und meinen Willen in Einklang bringen mit Seinem heiligen Willen, diesen Gott wagte ich noch nicht mir vorzustellen.

Es hatten ja jene, die im Namen des Christentums zu uns redeten, nicht nur mit diesem Namen ihre eigene eingewurzelte Denkweise und ihre Ideale zu bemänteln gesucht; viele von ihnen hatten bereits das historische Christentum als unhaltbar abgelehnt, wiewohl sie sich aus rein gefühlsmäßiger Erwägung von einer christlich »gefärbten« Sitte noch nicht trennen konnten. Den Glauben an Jesus Christus, »den wahren Mensch und wahren Gott«, hatten sie über Bord geworfen, – Jesus, den Zimmermannssohn, stellten sie doch als Idealmenschen oder menschliches Ideal hin. Dogmen, überirdisch inspirierte, wiewohl in menschlichen Zungen formulierte Wahrheiten, vermochten sie nicht als wahr

anzunehmen; wohl aber glaubten sie an religiöse Einfühlungskraft, Intuition und religiöses Genie bei Menschen!

Ich war durchaus nicht und in keiner Form zu Menschenverherrlichung zu bringen; ich wollte nicht an religiöse Eingebungen glauben, nicht einmal bei Ihm, der gesagt hatte: «Ich bin sanftmütig und von Herzen demütig«..., denn es schien mir mindestens anmaßend, solche Sprache gegen Widersacher zu führen, wofern der, der sie gebrauchte, nicht mehr als ein Genie war! Daß der historische Jesus mit genialer Eingebung den menschlichen Gottesbegriff ein gut Stück in seiner Entwicklung vorwärtsgebracht hatte, wollte ich als »bewiesen« unterstellen (ohne nach Beweisen zu fragen). Und in jenen Tagen nahm man, wenigstens wenn man nicht weiter nachdachte, allgemein an, daß Entwicklung gleichbedeutend mit Fortschritt sei. Ich persönlich brauchte doch wohl nicht Stellung dazu zu nehmen, ob vor 1900 Jahren ein junger Hebräer umhergewandelt war, um dem Volk zu versichern, seine Sünden seien ihm vergeben. Dazu hatte Er noch die Frage gestellt: »Wer kann mich einer Sünde zeihen?« Aus eigener Erfahrung konnte Er dann ja nicht wissen, wie es tut, wenn man dem andern etwas zugefügt hat, das man um jeden Preis der Welt gern ungeschehen machen möchte, - oder wie es ist, wenn die besten Vorsätze zusammengebrochen sind und man sich selbst etwas schier nimmer verzeihen kann! Ich, ich wußte, was es heißt, Herzenskälte gegen andere zu bereuen, heimliche Feigheit, Nachlässigkeit, wo Nachlässigkeit unverzeihlich war,...denn meine humanistische Privatreligion hatte mir selbstverständlich nicht geholfen, das Leben so zu leben, daß ich Freude an mir gehabt hätte. Und mit andern, die sich das Dasein scheinbar leichter machten, wollte ich mich auch nicht vergleichen. Einmal kannte ich ja ihr Inneres nicht, und es stand mir nicht an, sie zu beurteilen. Und dann: soviel mir bekannt war, hatten sie sich nie gleich mir aufs hohe Pferd gesetzt! - si non est deus, non est bonus -; ich ahnte da noch nicht, daß vor langer Zeit jemand diesen Ausspruch getan hatte, aber so gut kannte ich die Weltgeschichte, daß ich wußte, das historische Christentum lehrte einen Jesus, der Sünden erlassen darf, dieweil Er zugleich auch Gott und Schöpfer ist und weil alles, was wir gegen uns und andere sündigen, in erster Linie gesündigt ist gegen - Ihn! Er kann Sünden erlassen, denn »Ihm ist alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden«, selbst Macht, unsere Verfehlungen gegen andere noch in Gutes zu verkehren. Ihn hatte der hl. Olav einst bekannt, als heidnische Fremdlinge einwilligten, um seiner fesselnden königlichen Persönlichkeit willen auch seinen Glauben zu teilen: »Nun, wollt ihr glauben, wie ich glaube, so achtet auf folgende Lehre: Glaubet, daß Jesus Christus sei der Schöpfer Himmels und der Erden und aller Menschen.«

Und doch ließ mich erst Renans »Leben Jesu« und eine Reihe anderer Versuche, Christus zu einem bloß historischen Jesus zu verkleinern, begreifen, wie unwahrscheinlich das war, daß einer, der all diesen Phantasiegebilden doch so unendlich wenig glich, seine hinterbliebenen Freunde zu einem Abenteuer auf Tod und Leben, wie wir die Apostelgeschichte empfinden, ermutigt haben sollte! Daß

Jesus Gott in Menschenhülle war und Sein Leib die Kirche, in welcher Sein vor 1900 Jahren am Kreuz vollbrachtes Erlösungswerk immer neu von Geschlecht zu Geschlecht erlebt werden sollte, solches zu glauben war ich noch weit entfernt. Aber was ich schon bis zu einem gewissen Grade aufgefaßt hatte, sah ich nun klarer: daß die neuen Religionssysteme, die sich entweder auf Gottlosigkeit aufbauten, oder aber auf einer Art vergöttlichter Menschlichkeit, ebensowenig wie die alten Religionen wissenschaftlich untermauert waren.

Im Gegenteil arbeiteten sie noch viel mehr mit nur angenommenen Größen, in weit höherem Grade waren sie Modesache. Manche Behauptung, die zur Zeit gang und gäbe war, und die ich kritiklos zu einem Ohr hineingehen ließ – leider nicht zum andern hinaus –, war ganz bedeutungslos oder der Zeitströmung und den jeweiligen geistigen Bedürfnissen angepaßt.

Ich weiß z. B. nicht, wie oft ich sagen hörte: Gott ist ein Wunschbild ..., oder: die Voraussetzung eines Fortlebens nach dem Tode ist nur eingegeben von dem Hunger nach mehr Leben, als die Natur jedem einzelnen zugemessen hat. Ich begriff, daß die erstere Behauptung ein zweischneidiges Schwert war; ich glaubte nämlich von den meisten mir bekannten Freidenkern nicht, daß sie sich einen Gott wünschten – im Gegenteil, die meisten litten förmlich an Gottfeindlichkeit. Im stillen gab ich zu, daß es mir oft nicht anders gegangen war.

Und ferner: Ich wußte, daß Menschen an eine Existenz nach dem Tode unter dem reizvollen Bilde der Hel- oder Hadesvorstellung geglaubt hatten; notgedrungen, weil sie sich mit dem Sterben abfinden mußten. Ich selbst konnte mir keine Form von Ewigkeitshoffnung vorstellen, die nicht auf die Dauer langweilig würde, – wie alle Güter dieser Erde ihren Reiz auf uns doch nur darum ausüben, weil wir ihre Flüchtigkeit kennen.

Die Wunder im Wechsel der Jahreszeiten dringen uns zutiefst in die Seele, weil wir wissen, einst kommt ein Lenz, wir aber erleben ihn nicht mehr; einst fällt der erste Schnee auf Erdschollen, unter denen wir liegen.

So ist es auch mit den liebsten Menschen: Würden wir so an ihnen hängen, wenn wir nicht wüßten, daß schließlich der Tod uns trennt? ... falls nicht schon das Leben dies besorgt!

Es war die alte Geschichte: den Glauben und Aberglauben der andern hatte ich als Idiosynkrasie abgelehnt. Und sah doch ein, daß meine eigenen Meinungen nicht viel mehr wert waren. Natürlich konnte ich auf »meine eigene Kraft und Stärke« bauen, ob ich gleich wußte, daß nicht viel davon in mir zu finden war. Und die, welche in alter Zeit mit solch dürftigem Glauben ausgekommen waren, hatten ihn doch nur als Notbehelf ergriffen, um sich schlecht und recht durch diese kurze Erdenspanne durchzuschlagen. Sicher haben sie diese Art Gottesfurcht nicht sehr hoch geschätzt, aber sie heuchelten wenigstens nicht, daß sie an Brüderlichkeit glaubten, weder im Spiel noch in der Liebe oder im Kampf.

Jedoch wurde ich das Gefühl nicht los, daß, wer dergestalt nur auf sich selbst gestellt lebt, irgendwie ein Verräter ist, – obgleich ich nicht erklären konnte, worin der Verrat bestand und gegen wen er geübt ward. Denn ich, – ich glaubte

an Brüderlichkeit unter Menschen, obgleich ich sie durchaus nicht für vollkommen halten konnte, - teilte ich sie doch kurzerhand in Beschränkte und Intelligente, in Gütige und Bösartige, in Mutige und Feiglinge ein, und für unzuverlässig von Natur hielt ich alle.

Nur wenigen aus der ganzen Menge vertraute ich; aber ich fühlte, wenn das wahr wäre, was einst unser Kindermädchen, die Heilsarmeesoldatin, gesagt hatte: »Je größer der Sünder, desto teurer in Gottes Augen...«, so mußte Er ja jene - menschlich betrachtet vollkommensten Seelen am meisten lieben, standen sie doch immer in Gefahr, mit Herz und Hirn schlimmer zu sündigen, als gewöhnliche Zöllner und Sünder sich träumen ließen.

Alle menschlichen Eignungen und Gaben, die den Einzelnen als Lehrer, Führer und Bahnbrecher kennzeichnen, lassen ihn zugleich bewußt oder unbewußt an seinen Anhängern schuldig werden, wofern er selbst sich nicht in persönlichem Verantwortungsgefühl an einen Höheren gebunden weiß, der über der Menschheit steht und sie in Händen hält. So wenigstens lehrte das Christentum in einer Weise, die Hand und Fuß und alle Wahrscheinlichkeit für sich hatte, gegenüber andern weltanschaulichen Rezepten.

Die einzige Solidarität der Menschheit besteht darin, daß wir alle Miterben in einem Fallitunternehmen sind, - dem Konkurs nach dem Sündenfall! Und die seitdem allen gemeinsame Unfähigkeit, in unserem Tun und Lassen über einen gewissen toten Punkt zu kommen, macht es jedem unmöglich, seine Mitmenschen recht zu leiten. Da muß eine höhere Macht eingreifen und erlösen. Die christliche Kirche lehrt, daß Christus diese höhere Macht sei: Gott, geboren von einem Weibe, in unsere Natur eingegangen; und indem Er Sein Leben für unsrer Sünden Schuld in den Tod gab, bahnte Er uns den Weg zu ewigem Leben, - nicht zu einem Dasein im Zwischenreich oder in der Unterwelt, das die Menschen nur widerstrebend und furchtsam sich vorzustellen vermochten; nein, zu einem Leben *in* und *mit* Gott: selige Ewigkeit - unvorstellbar - unbegreiflich!... Aber so viel dürfen wir schon hienieden vom Einklang mit dem Göttlichen erfahren, daß wir nämlich des Lebens gewiß sind. Auch ein Leben ohne ein Ende - *kann* Glückseligkeit sein, sobald wir nur unablässig unserer Seele Kraft zuführen aus der Kraftquelle, aus der alles Leben der Welt seinen Ursprung zieht.

So weit war ich nun gekommen, daß ich einsah: Auf meine eigenen, falschen Vorstellungen war kein Verlaß; aber - an Gott glaubte ich auch nicht. Von Beweisen, die einen gegen seinen Willen zwingen können, das Christentum anzunehmen, wie man z. B. in der Botanik einen demonstrierten Pflanzenstammbaum hinnimmt, konnte keine Rede sein. Wie hätte denn Christus sonst sagen können: »Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden« (Mark. 16, 16).

Das setzt nicht voraus, daß der Mensch sich nicht seiner Urteilskraft bedienen soll, sondern vielmehr, daß man letzten Endes mit freiem Willen wählt: ob man sich in sein eigenes Ich verkapselt und in der Hölle des Egoismus umkommt,

oder ob man sich von Gott erlösen läßt, von den Banden der Ichsucht zu ewigen Entwicklungsmöglichkeiten hin. –

Es blieb mir nichts anderes übrig, als zu einem Geistlichen zu gehen und ihn zu bitten, daß er mich über alles unterrichten möge, was die katholische Kirche lehre. Daß sie die Kirche war, die Christus gestiftet hatte, bezweifelte ich nicht. Die Frage nach der Vollmacht der katholischen Kirche bedeutete mir auch zugleich die Frage nach Christi Vollmacht. Die Reformationsgeschichte war mir immer wie der Bericht von einem Aufruhr gegen das Christentum erschienen, ein Aufruhr gläubiger Seelen, die in subjektiver Frömmigkeit erhofften, daß es ein wahres Christentum gäbe, welches besser zu ihrem eigenwilligen Christusideal stimmte als die vorhandene Kirche, so wie sie sich ihnen darstellte in einer Welt, in der das Heilige nicht selten Gewalt leidet in unheiligen Menschenhänden.

Die landläufigen Einwendungen gegen die katholische Kirche, wie ich sie gehört hatte, machten nie Eindruck auf mich, wiewohl ich eine unbestimmte Vorstellung davon hatte, daß an den weitverbreiteten Vorurteilen gegen diese Kirche etwas Wahres sein müßte. Und das ist auch der Fall; in doppelter Hinsicht. Einmal empfinden wir Unlust, unsere Lieblingsillusionen aufzugeben, die man sich von einer autoritären Kirche nicht gern zerstören läßt. Und dann das Ärgernis, das zu allen Zeiten mangelhafte Katholiken gegeben haben! Das letztere ist der dunkle Hintergrund, auf dem sich leuchtend das Dogma von der »Gemeinschaft der Heiligen« abhebt.

Menschen unserer Tage müßten, meine ich, leichter verstehen, was damit gemeint ist, daß «die Verdienste der Heiligen das Guthaben sind, von dem die Kirche zehrt«. Denn eben jetzt erfahren nicht nur Katholiken, sondern Christen aller Arten und Bekenntnisse, daß die Christenheit als Ganzes büßen muß für das, was jeder einzelne von uns »Unheiligen« Gott und dem Nächsten schuldig geblieben ist. Kein menschliches Verhaftetsein ist so unlöslich wie dasjenige zwischen den lebendigen Zellen, welche Christi mystischen Leib bilden. An und für sich entspricht der Heiligenkultus, den die Kirche von Anfang an bewußt genährt hat, einem unausrottbaren Bedürfnis unserer Natur. Wir *wollen* Helden verehren. In Ermangelung von Besserem treiben wir Heldenverehrung mit Zündholzkönigen, Sportsiegern, Filmsternen, Künstlern und andern. Jemand *müssen* wir aufs Piedestal setzen, – um in ihm auch etwas von dem eigenen innern Menschen vergöttern zu können.

In den Heiligen verwirklichte Gott Absichten, die Er ursprünglich mit uns allen hatte, indem Er – um Worte der heiligen Messe zu gebrauchen – die Menschheit wundervoll erschuf, um sie in einzelnen noch wundervoller zu erneuern. Eine Auslösung für unsern Drang zur Heldenverehrung können wir am besten in der Verehrung der »Heiligen« finden, weil wir da nicht nebenbei unsern eigenen »alten Adam« mit verherrlichen, was eine niedrige, erbärmliche Angelegenheit ist.

Und der Mariendienst? Mir erscheint er als eine Selbstverständlichkeit: Wer gläubig hinnimmt, daß Gott uns erlöste, indem Er in unser Fleisch und Blut

einging, der muß ihr, von dem Er geboren ward, mit Gefühlen nahen, wie man sie niemand sonst entgegenbringt; Gefühle voll besonderer tiefer Ehrfurcht, voll Zartheit, voll Verständnis für ihres Erdenlebens unfaßliche Schwierigkeiten, voll Mitfreude über die unbegreifliche Erhöhung in Gottes Reich, - denn ist Er »wahrer Gottes- und Marienssohn«, so ist eben der Sohn ihr Sohn und die Mutter Seine Mutter in alle Ewigkeit, Er der Schöpfer, sie Seine Schöpfung.

Gewissenszwang, Gewissensfreiheit? Mir schienen die, welche Gewissensfreiheit am lautesten preisen, oft gerade diejenigen zu sein, denen es recht gut bekommen wäre, wenn jemand ihr weites Gewissen mit starker Hand gezügelt hätte. Mancher nimmt sich Freiheiten, mit seines Nächsten gutem Namen zu spielen, wie ich's mir auch in den Zeiten meines Heidentums nicht erlaubt hätte. Ob da nun mein Gewissen sprach, oder was sonst die Eltern in mir großgezogen hatten, - wer weiß es? Mir wurde immer eingeprägt, daß jeder Mensch doch nur wenig von seinem Mitmenschen wisse, so daß man höchstens antworten dürfe, »das würde sich wohl anders verhalten«. Sensationslüsterne sind stets »Arme im Geiste« - und wie so oft den Geistesschwachen geht auch ihnen ein gewisses Gefühl für Sauberkeit ab. Ihnen Gutgläubigkeit und Gewissen abzusprechen, habe ich nie gewagt.

Beiläufig - was haben Menschen nicht schon Menschen alles zugefügt! Soll ich da behaupten dürfen, daß sie sich soviel Leid gegen ihre Überzeugung antaten? Aber eben wenn ich so wenig Zutrauen dazu habe, ob andern Menschen ihr Gewissen das Rechte auf die Zunge legt, soll ich mich da vermessen, zu glauben, daß das menschliche Gewissen ohne höhere Leitung auskommen kann?

Dieweil ich glaube, Jesus Christus sei Gott und Schöpfer, glaube ich auch, daß Er Seine Kirche so gebaut hat, wie es den Menschen gut ist.

Schwieriger ist in Worten auszudrücken, was mir Gott durch Seine Kirche gegeben hat. Er selbst sagte, daß Er uns Seinen Frieden gibt, anders als die Welt ihn gibt. Denn Sein Friede ist wie die absolute Stille, die in der Tiefe der See ruht. Gut Wetter und Wind, die die Oberfläche kräuseln, berühren diese Stille nicht, auch nicht der Daseinskampf der Geschöpfe auf dem Meeresboden. So ruht Gottes Reich tief innen in uns, umspült von den Strömungen des eigenen unruhigen Selbst, das halb Wirklichkeit, halb Wunschtraum ist. Wir können aber praktisch erfahren, daß Gott auf ungeahnte Weise ewig in uns wohnt und in uns Sein Reich befestigt, - selbst gegen unsere eigenen Angriffe, ob wir gleich selbst dagegen Sturm laufen.

# Kirche im Sterben – Katholizismus im Werden?

## Zu einem anonymen Buch

Von Theo Hoffmann S. J.

Es ist nicht zu jenem Aufsehen gekommen, das die ungenannten Verfasser, »katholische Theologen und Laien«, erwarteten, als sie durch Gustav Mensching, den Direktor des religionswissenschaftlichen Seminars der Universität Bonn, ihr Buch herausbrachten[1]. Die »Christliche Welt« vom 4. Dezember 1937 (Nr. 23 S. 971) glaubte zwar in den Darlegungen einen »Notschrei« zu vernehmen, »die offene Darlegung eines Katholizismus, wie er seit lange von den akademischen Kreisen Deutschlands gepflegt oder wenigstens gewünscht wird.« Wer die heutige Lage der Kirche in Deutschland kennt, war nicht dieser Meinung. Inzwischen haben auch Theologen, wie K. Rahner[2] (Innsbruck) und der im Buche stark angegriffene K. Adam[3] (Tübingen), sich eingehend mit den Ideen der Verfasser beschäftigt, ja, es ist das eingetreten, was im Vorwort als Erwartung ausgesprochen wird, die Kirche hat am 22. Januar 1938 das Buch als nicht ihres Geistes abgelehnt und auf den Index[4] der von ihr verbotenen Bücher gesetzt.

Es kann sich hier nicht um eine eingehende Auseinandersetzung mit den Einheiten handeln; hier sei nur der Versuch gemacht, die Problematik des Buches im Wesentlichen aufzuzeigen und kurz dazu Stellung zu nehmen. Es ist das freilich nicht leicht, weil – entsprechend der Vielheit der Verfasser – deutlich verschiedene Schichten sichtbar sind und Wichtiges und Unwichtiges vermengt werden.

Der letzte Teil des Buches, in welchem die »Forderungen der neuen Zeit« (197) dargelegt werden, ist wohl der jüngste und – wenn wir von der angestrebten Änderung des Priesterzölibates absehen – der am wenigsten zum Widerspruch herausfordende. Es sind in deutschen Landen weithin gesunde Kräfte daran, die versuchen, ohne ehrfurchtslosen Bruch mit der Vergangenheit, Raum zu verschaffen etwa der Muttersprache in der Liturgie« (207), der »Schaffung einer Volksbibel« (211), der »Belebung des Sinnes für religiöses Brauchtum (213), der »Mündigerklärung des katholischen Laien und seiner Sendung« (217), sowie sie sich weiter bemühen, die »Wortverkündigung organisch in die Feier der heiligen Mysterien einzubauen« (209). Aber wohl die meisten derer, die in dieser Richtung an der Arbeit sind, werden sich mit Joseph Gülden[5] und der katholischen Jugend, die hinter ihm steht, gegen die Auffassung verwahren, daß sie ihr Werk aus ähnlicher Sicht tun und mit Gülden feststellen,

---

[1] Der Katholizismus – Sein Stirb und Werde von katholischen Theologen und Laien. Herausgegeben von Gustav Mensching. 8° (216 S.) Leipzig 1937, Hinrichs.

[2] Zeitschrift für kathol. Theologie 1938, Januarheft S. 109–124.

[3] Theologische Quartalschrift 1937, S. 513–519.

[4] »Osservatore Romano« Nr. 26 vom 26. Jan. 1938.

[5] »Werkblätter«, Volksit. Sonderheft, Okt.-Jan. 1937/38, S. 166. Herausgegeben von Jos. Gülden. Aachen, Verlag Lunkenheimer.

daß sie »die Grundhaltung des Buches als fremd und die Sachlage verzeichnend betrachten«.

Was den Priesterzölibat angeht, erheben die Verfasser die Forderung auf Verzicht auf denselben, weil – wie sie glauben – die Motive weggefallen seien, die einen Gregor VII., »den mit germanischem Gewaltgeist geladenen Langobarden aus Toskana«, zur Forderung des »Zwangszölibates« geführt hätten. Der Grund dafür sei ihm gewesen die »von ihm angestrebte Idee einer Theokratie im Sinn einer Unterordnung aller weltlichen, selbst der kaiserlichen Macht unter die des Papstes zur Aufrichtung der vollen Herrschaft Christi auf Erden«, ein Plan, zu dessen Ausführung er eine Kernschar von zölibatären Priestern gebraucht habe. »Hervorgegangen aus der kluniazensischen Reformrichtung, will er die Kirche aus den Fesseln des Blutes, der Sippe lösen und setzt die alte Forderung des zölibatären Lebens unbarmherzig gegen alle Revolten des Fleisches und der Tränen der Betroffenen durch, weil er der Überzeugung ist, daß der theokratische Weltstaat, den er zu verwirklichen gedenkt, nur dann unüberwindlich ist, wenn er von unverehelichten, enthaltsamen Beamten regiert wird« (233). Heute seien alle Voraussetzungen für eine Theokratie auf Erden gefallen. Die Kirche sei in »eine der alten Kirche ähnliche Stellung zurückgeworfen: in die Stellung einer reinen Sakraments- und Liebeskirche«. Wenn der theokratische Machtanspruch der Kirche den einzigen Grund zu solcher rein zweckhaft ausgerichteten Forderung des priesterlichen Zölibates bildete, könnte man mit den Verfassern fragen: »Sollte die Kirche (unter diesen veränderten Voraussetzungen) nicht jene Grausamkeit beseitigen, welche der alten Kirche unbekannt war und deren Einführung hauptsächlich der versuchten Durchführung jener Theokratie zuzuschreiben ist?« (234) Wenn sich auch der Zölibat nicht notwendig aus der Idee des Priestertums ergibt, so liegt seine evangelisch-biblische Begründung tiefer, als die oben wiedergegebene Darlegung vermuten läßt. Das Wort des Herrn über die, »die um des Himmelreiches willen der Ehe entsagen«, und die von ihm selber daran angeknüpfte Aufforderung: »Wer es fassen kann, der fasse es!« (Matth. 19, 12), wird wohl auch in der vor allem als Sakraments- und Liebeskirche geschauten Kirche Bestand und immer wieder neue Wirkkraft behalten. Gerade aus solcher Sicht dürften nicht geringere Motive für ein ausschließlich Gott geweihtes Leben liegen. Besagt doch priesterliche Jungfräulichkeit die Totalität liebender Hingabe und ein Sichhineingeben in das Ganzopfer des sich immer wieder aufs neue dem Vater aufopfernden Hohenpriesters.

Wie wenig neu im übrigen die Gedankengänge sind, welche gegen den »Zwangszölibat der Priester« angeführt werden, zeigt die soeben wieder neugedruckte, bisher fast verschollene Denkschrift Joh. Adam Möhlers[6], welche sich mit Bestrebungen ähnlicher Art im Beginn des 19. Jahrhunderts (1828) aus-

[6] Joh. Adam Möhler, Der ungeteilte Dienst. Von Größe und Fährnis jungfräulichen Priestertums. 8° (169 S.) Salzburg 1938, A. Pustet. Geb. M 3.90.

einandersetzt und bei Pustet in dankenswerter Weise, wenn auch gekürzt, herausgebracht wird.

Das älteste Stück des Buches vom »Stirb und Werde«, das – um mit den Verfassern zu sprechen – am längsten »in der Schublade gelegen« haben mag, ist wohl der erste Teil: »Abbau«. Nach kurzer »Wesensanalyse des Katholizismus« (33) wird aufgezeigt, womit heute gebrochen werden muß. Schon daß in dem Buche immer vom »Katholizismus« geredet wird, wo wir heute »Kirche« sagen, ist bezeichnend. Und in der Tat begegnet uns hier die Problematik etwa der Vorkriegszeit mit ihrer heute weithin überwundenen Überschätzung des »Wissenschaftlichen« und etwa Schelerscher Wertlehre gegenüber der Seinsmetaphysik, mit ihrer Überbetonung der damals führenden philologisch-historischen Bibel-Kritik, mit ihrer Überspitzung der Autonomie im Ethischen, mit ihrer relativisierenden Religionspsychologie u. ä.

Dem zuversichtlichen Fortschrittsglauben des damaligen Wissenschaftsbetriebes gegenüber erschien die Kirche und ihre Art, die Fragen anzupacken, rückschrittlich. Ähnliches wird in dem Buche dargelegt.

Der Grundfehler der Kirche sei, daß sie immer noch in der überholten mittelalterlichen Anschauung verharre, als ob das Religiöse irgendwie intellektuell erfaßt werden könne. Mit der Neuzeit sei der Glaube an die Möglichkeit irgend eines rationalen Unterbaues für die Religion endgültig aus. Die von der Kirche in Anspruch genommene thomistische Philosophie sei erledigt. Denn sie kenne außer der Sinneserkenntnis nur Verstandeserkenntnis und verbaue sich in ihrer damit gegebenen Vermenschlichung des Göttlichen den Weg zu jeglicher Werterfassung. – Wer etwas tiefer in die Philosophie hineingeschaut hat, welche der Kirche die Werte und Begriffe darbietet, in denen sie von den übernatürlichen Wirklichkeiten und Geheimnissen spricht, wer nur etwas erfaßt hat von der durch die ganze thomistisch-scholastische Philosophie gehenden These, daß all unser Erfassen der letzten Wirklichkeiten analogen Charakter trägt, der wundert sich, wie man hier den Vorwurf des Intellektualismus erheben kann.

Die ganze echte Scholastik – nicht alles, was sich so nennt, verdient den Namen – ist doch im Grunde nichts anderes als ein sich seiner Schwäche bewußt bleibender Versuch, in der Sprache des Abendlandes, wozu Griechenland, Rom und das deutsche Mittelalter ihr Bestes gaben, das zu umschreiben, was nun einmal, wenn überhaupt es durch Menschen und an Menschen weitervermittelt werden soll, in fest umrissenen menschlichen und damit begrenzten Formen niedergelegt werden muß. Jeder Theologe, der einigermaßen seine Aufgabe ernst nimmt, weiß um die Mehrschichtigkeit des so entstandenen Gebildes, das wir »Dogma« nennen. Nicht die Worthülle, die verbale Schale, ist das Unwandelbare (Sprachen und Worte sind vergänglich und auswechselbar), auch nicht das dahinterstehende Rationale, Begriffliche ist letztlich identisch mit der göttlichen Wirklichkeit. Peter Lippert hat schon recht, wenn er in seinem Credo (1916) all diesem Ringen gegenüber meint: »lauter Schüchternheiten, die sich gern an ihn (Gott) heranschmiegen möchten und doch nur aus weiter Ferne

ihn grüßen können ...«, und dennoch ... »in jedem Fall haben unsere Gottesnamen einen Richtungssinn, sie zeigen wenigstens, in welcher Gedankenrichtung wir Gott suchen müssen, welche Vorstellungen näher an sein Wesen heranreichen, wenn sie auch alle unermeßlich weit darunter bleiben«. Was hier Lippert formuliert, dessen ist sich jeder katholische Theologe bewußt, und er weiß, daß alle Philosophie, auch Schelers Wertphilosophie, welche nach den Verfassern den scholastischen Rationalismus ablösen sollte, vor dem, was es hier zu fassen geht, zerbricht und letztlich nur das eine immer wieder sagen muß, daß das einzig Faßbare an Gott das ist, daß wir ihn eben nicht fassen können. Und wenn die Kirche das mühsam errungene Ergebnis in seinem Niederschlag in Formulierungen und Definitionen so eifersüchtig hütet, so ist es ihr Stolz, wenn man ihr vorwirft, die Jahrtausende seien an diesen Dingen spurlos vorübergegangen, hat sie doch hier nur eine Aufgabe, das, was der Herr in ihr hinterlegt hat, als ein Depositum, unverändert durch die Jahrtausende zu tragen. So begreift man nicht, daß es ein Vorwurf sein soll, wenn es heißt: »Der Katholizismus ist heute bemüht, seine Ideenwelt dem modernen Geiste nahezubringen, indem er vielfach dessen Sprache und Ausdrucksweise übernimmt. Wer z. B. die Bücher eines K. Adam, R. Guardini oder E. Przywara S. J. liest, ist überrascht von der Modernität der Form, der Anpassung an die modernsten Denkrichtungen. Aber wenn er ausreichend theologisch und philosophisch gebildet ist, muß er schon bald die ernüchternde Feststellung machen, daß die Inhalte, die hinter den modernen Formen stecken, ganz die alten sind, daß die scholastisch-dogmatische Doktrin hier in ein schimmerndes Gewand gehüllt ist, das den Laien frappiert und über die sachlichen Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten der vertretenen Anschauungen hinwegtäuscht« (17).

Freilich steckt hier ein Problem, das vor allem durch Jungmann S. J. und neuerdings durch Lakner S. J. klar herausgestellt worden ist: der Unterschied zwischen Dogma, als der langsam gewordenen, geprägten Form, und dem Kerygma, der zeitangepaßten Verkündigung, dem immer wieder notwendigen Aufbrechen der Schale, um zum lebendigen Kern zu kommen. Hier liegen Verantwortungen zumal in einer Zeit, wo Kirche und die Kultur, vor allem seit jenem unseligen Bruch in deutschen Landen, so weit auseinander gekommen sind, daß sie fast ihre Sprache nicht mehr gegenseitig verstehen. Hier wird es die Aufgabe für den seiner Sendung bewußten Künder sein müssen, das, was er von alten geprägten Formen der Theologie übernimmt, durch die eigene Person durchgehen zu lassen und jeweils seiner Zeit zu übersetzen, d. h. z. B. für den Christen im deutschen Raum: das Glaubensgut wirklich »einzudeutschen«. Das wird für die Zukunft um so wichtiger sein, je mehr die Voraussetzungen zu einem unmittelbaren Zugang des einzelnen (Rückgang der humanistischen Bildung, Unkenntnis des Lateinischen usw.) unmöglich werden. Hier ruft die Stunde nach so etwas wie einem deutschen Wörterbuch der wichtigsten theologischen Begriffe. Hier praktisch helfen ist mehr wert, als resigniert zu

konstatieren, es gehe der Kirche mehr um »Bewahrung des Alten« als um »Eroberung des Kommenden«.

Wenn die Kirche und ihre Wissenschaft das in ihr hinterlegte Depositum des Glaubens in der Sprache der Scholastik ausdrückt und vermittelt, in einer Sprache, zu der Nichttheologen ohne weiteres keinen Zugang haben, dann besagt das nicht, daß man diese Überlieferungsform, diese Terminologie wegwerfen müsse. Ist sie doch das Ergebnis mühsamer Gedankenarbeit nicht der Schlechtesten des ganzen Abendlandes. Jede wissenschaftliche Überlieferung hat ihre Sprache. Denken wir nur an die Medizin, die Rechtswissenschaften, die Naturwissenschaften mit ihren geprägten Formeln. Nur der Fachmann erkennt das Leben, das dahinter steckt. Dem Laien müssen diese Inhalte jedesmal in seiner Sprache erschlossen werden. Das gilt indessen nicht nur von der Sprache, das gilt auch von allen Formen, die sich in der Kirche auf dem Weg durch die Jahrhunderte gebildet haben. Und wir sehen, wie die Kirche tatsächlich daran ist, die zeitbedingten Hüllen zu opfern, um die Menschen in das Wesentliche und in das die Zeiten Überdauernde einzuführen. Wer nur entfernt die brennenden Fragen der Union mit den Ostkirchen oder gar die bedeutsame Stellungnahme der Kirche in Ostasien[7] verfolgt hat, weiß, wie weit sie entgegenkommt und getreu dem Wort des Herrn die alten Schläuche wegwirft, wenn sie für das Neue nicht mehr taugen. Hier liegt die große Bedeutung der Auseinandersetzung mit den Ostkirchen und der ostasiatischen Mission: sie legen der Kirche von heute um der Aufgabe willen, die sie in jenen Ländern hat, die Verpflichtung auf, alles Unwesentliche in Formen und Formulierungen preiszugeben, damit das Wesentliche zu lebendiger Wirkung kommen kann. Von diesen Tatsachen und gar von ihrer Bedeutung erfährt man in dem Buche nichts.

In Bezug auf die Historizität des Christentums und seiner Grundlagen steht der oder stehen die Verfasser des »Abbaus« ganz im Banne der Vorkriegs-Bibelkritik. Dieselbe habe das Bild des »historischen« Jesus zerstört. Bei einem Evangelium wie dem des hl. Johannes könne man, trotzdem die Kirche daran festhalte, nicht vom Quellenwert, höchstens vom Zeugniswert seiner Aussagen sprechen (53). Im Katholizismus von heute herrsche eine intellektuelle, im Grunde unreligiöse Wunderapologetik, welche die Dinge umkehre und im Wunder nicht so sehr Ausdruck als Grundlage des Reiches Gottes sehe. Die Stiftung der Kirche in der von der Apologetik behaupteten Form sei unwahr vor allem aus drei Gründen: 1. Christus sei mehr Prophet als Organisator gewesen. 2. Seine durchaus eschatologische Einstellung habe ihn gar nicht auf den Gedanken einer Kirche auf Erden kommen lassen. 3. So fände sich denn auch in der altkirchlichen Tradition nirgends die Lehre von so etwas wie einem Rechtsprimat. Ein Blick in Dieckmanns »De Ecclesia« (Freiburg 1925), wo ausführlich zu diesen Behauptungen Stellung genommen wird, dürfte diese Aufstellungen anders beurteilen lassen.

[7] Vgl. diese Zeitschrift Bd. 131 (1936) S. 108. Jak. Overmans, Wendung im ostasiatischen Ritenstreit.

Wenn dann noch im weiteren Teil die – nach Darstellung des Verfassers – verdinglichte, trotz allen Geredes von Supranaturalismus tatsächlich naturalistische und auf einer falschen Heteronomie beruhenden katholische Ethik (78) in unüberbrückbaren Gegensatz zur sittlichen, auf Autonomie gegründeten Haltung von heute gesetzt wird, so verweisen wir unsere Leser nur auf die wiederholten Darlegungen Pribillas in dieser Zeitschrift[8].

Charakteristisch wie für den ersten Teil ist auch für den folgenden zweiten Hauptteil, »Aufbau« überschrieben, eine gewisse Ablehnungstendenz aller historischen Konkretisierung zu Gunsten einer angestrebten Spiritualisierung. Wir sahen das bei der Stellungnahme der Verfasser zum Dogma, zu den konkreten Formen, in denen sich das Religiöse in der Kirche darbietet, und zu den im Buche verflüchtigten historischen Grundlagen, auf denen das Christentum ruht. Noch stärker kommt das im zweiten Teil zum Ausdruck. Zwar wird der Kirche grundsätzlich das Recht zugegeben, das Religiöse zu »verleiblichen« und damit Religion für alle – nicht nur für wenige religiöse Genies – möglich zu machen. Aber um den Katholizismus vor der Gefahr der Veräußerlichung zu bewahren, bedürfe es gleichsam der ständigen Sendung des Protestantismus. Dessen immanente Gefahr sei freilich, daß er den Durchschnittsreligiösen vergesse und so nach der andern Richtung einseitig werde. Man könne, wenn man die Definition des Katholizismus als einer »complexio oppositorum« aufgreife, den Protestantismus als eine »successio oppositorum« bezeichnen. So sei etwa der Kulturoptimismus im Protestantismus von gestern abgelöst durch die dialektische Theologie K. Barths von heute mit ihrem Kulturpessimismus.

Entsprechend bemüht sich der »Aufbau« benannte Teil, die religiösen Ewigkeitswerte des katholischen Dogmas herauszustellen, ihren numinosen Gehalt von zeitgebundenen intellektuellen Schalen zu befreien (130). Was gemeint ist, zeigen am besten einige Beispiele, die in bloßer Darlegung ihre Beurteilung einschließen. Das Geheimnis der heiligen Dreifaltigkeit bedeute, daß Jesus durch Vermittlung seines Geistes den Vater offenbare. Es lasse uns etwas ahnen von der Lebensfülle Gottes. Alles andere sei intellektuelle Schale. – Gottheit Christi: Wesentlich sei nur, sein menschliches Sein ruhe ganz im Sein des Vaters, bis zur Erfüllung seiner letzten Wurzeln (134). – Schöpfung: Es gehe weder um historisch-chronologische Dinge, noch um den Begriff einer »Schöpfung aus Nichts« (creatio ex nihilo), sondern die Termini Schöpfung, Welterhaltung, Weltregierung faßten sich zusammen in dem einen Bewußtsein von der Allgegenwart Gottes, der in jedem Augenblick die Welt neu setze.... – Wunderglaube: Der überwundene Glaube an eine Unmittelbarkeit des Eingreifens Gottes setze den »vermenschlichten« Gottesbegriff voraus. Wahrer Wunderglaube sei nichts anderes als ein ganz konkret und warm gefühlter Vorsehungsglaube (143). – Erbsünde sei innerstes Schuldbewußtsein, das durch

[8] Vgl. z. B. diese Zeitschrift Bd. 104 (1922) S. 96 ff.; a. a. O. S. 434 ff., oder Bd. 105 (1923) S. 255 ff. u. a.

die christliche Lehre vertieft werde, die besage, daß es gehe um etwas, was »in den Tiefen der allen gemeinsamen Person-Natur des Menschen begründet sei, und zwar in seinem freien Willen, in seiner Entscheidungsmöglichkeit für oder wider Gott« (150). - Erlösung durch Christus: Die juridische, ja unsittliche scholastische Auffassung, die seit Anselm in der Scholastik herrschende Vergeltungstheorie vom Leiden Christi als der Sühne für die Menschenschuld habe einer Auffassung Platz zu machen, die im Leiden Christi nur Offenbarung der Liebe Gottes sähe, wodurch in Kraft seiner Liebe das Sündenbewußtsein geweckt werde (157). Dieser Sinn sei nur dann da, wenn »das Erlöserleid nicht nur als ein historisches Faktum der Vergangenheit, sondern als ein ständig uns und allen Zeiten gegenwärtiges Mysterium des Glaubens angesehen wird« (158). - Auferstehung Christi: Es gehe nicht, in noch nicht überwundenem Pharisäismus, um den Leib und den Körper. Der Kern dieses Geheimnisses sei: Christus lebt! »Der Grund für die Neugeburt der Menschheit liegt also in der Tatsache, daß Jesus Christus aus seiner raum-zeitlichen Begrenzung in seiner geschichtlichen Erscheinung herausgetreten ist« (169) und »seitdem er ... die geschichtliche Existenzform abgestreift hat, ist der Weg offen zu einem den Menschen innerlich ergreifenden pneumatischen Glauben und Leben, ‚denn der Herr ist Geist' (2 Kor. 3, 17)« (170). - Eucharistie: Die sogenannte Transsubstantiationslehre setze ein bestimmtes, philosophisches System voraus. (Vgl. dazu, was in dieser Zeitschrift Bd. 132 [1937] S. 220 J. Ternus ausführt.) Im übrigen trifft diese Kritik auch neuere Darlegungsformen, so etwa die Casels, der fälschlicherweise anknüpfe an die Glaubenswelt des vergangenen hellenischen Mysterienwesens. Rudolf Otto folgend, entwickelt der Verfasser, in den Einsetzungsworten gehe es nicht um die Fragen der realen Präsenz des Herrn und das Essen, gehe es nicht um historisches Verdinglichen, sondern der Schwerpunkt liege auf der Darstellung der Tischgemeinschaft, dem Brotbrechen, wodurch besagt werde, daß die Gemeinschaft mit Christus auch im Tode nicht aufgehoben werde (177).

Diese Beispiele dürften genügen, um die Richtung des damit angestrebten Minimismus einer solchen Art von Verwesentlichung sichtbar zu machen. Wegen der Verschiedenartigkeit des jeweils andern sogenannten »numinosen Gehaltes«, auf den der Verfasser das einzelne Dogma reduzieren will, können wir hier nicht auf Einzelheiten eingehen, aber jeder, der die theologischen Auseinandersetzungen der letzten Jahrzehnte kennt, weiß, daß derartige Deutungsversuche nicht von dieser oder jener Schule oder Gruppe katholischer Theologen, sondern von der Kirche selber abgelehnt und verurteilt wurden.

Der Glaube, den die Kirche zu schützen hat, ist keine wissenschaftliche Spekulation, sondern ein Jasagen und ein Leben nach dem, was der Sohn uns aus den Tiefen der Gottheit offenbarte in Worten und Begriffen, wie sie mit dem Fassungsvermögen geistigen Menschentums gegeben sind. Sicher bedeutet das Begrenztheit, aber eine Begrenztheit, die menschlicher Erfassung des göttlichen Wortes wesentlich ist und daher alle Zeiten durchdauern wird. Das vor Augen haltend, haben wir zu dem, wie es Christus in seiner Kirche uns vorlegt, unser

Ja zu sagen. Nur dann sind wir katholisch. Es ist deswegen falsch, wenn man katholisch sein will, ohne orthodox zu sein, wie die Verfasser es wollen, wenn sie schreiben: »Katholisch ist, wer den katholischen Glauben hat. Aber dieser Glaube ist für uns nicht identisch mit bestimmten Lehren und Lehrformeln. Die Annahme der letzteren ist Orthodoxie. Religiöser Glaube, katholischer Glaube bedeutet uns Bejahung und Anerkennung der religiösen Werte des Katholizismus. Diese Werte liegen eine Schicht tiefer als die Lehren« (238). Und wenn es heißt: »Unsere Parole ist sowohl Kirche als auch Evangelium« (236), so weiß der Katholik, daß diese Disjunktion eben unkatholisch ist, findet er doch das Evangelium in der Kirche und die Kirche im Evangelium!

Wenn katholischer Glaube nach der Heiligen Schrift und der lebendigen Tradition der Kirche ein »obsequium rationale« sein soll, so ist alles andere damit gemeint, als daß der Glaube sein Motiv und seine Sicherheit aus der Ratio und dem Intellekt herleite. Wer das Wort und den katholischen Glauben so sieht, wird nie zur Gewißheit des Glaubens kommen mit allen noch so wissenschaftlichen Methoden und in seiner Enttäuschung mit dem Glauben seiner Kirche brechen oder in einen ebenso unkatholischen Irrationalismus flüchten, der auf die Dauer für den Menschen, den der Schöpfer nun einmal mit der Vernunft beschenkte, untragbar sein wird. Das Buch ist Beweis dafür in seinem merkwürdigen Gemisch von Irrationalismus, der – genauer besehen – mehr ein Ressentiment gegen die scholastische Theologie ist, und anderseits einem übertriebenen Rationalismus, demzufolge man wiederholt vernimmt, was an »Wissenschaftlichkeit« verlangt wird, oder gar hört, daß es in der Überwindung der Krise »nur einen Weg gibt, sie zu überwinden: die ernste wissenschaftlich vertiefte Selbstbesinnung auf die ewigen Werte des Katholizismus« (29). Es geht dem Christen gar nicht um dieses Gebilde des Katholizismus. Es geht ihm um die lebendige Kirche, in der immer noch das Pauluswort gilt: »Meine Rede und meine Predigt bestand nicht in überzeugenden Worten der menschlichen Weisheit, sondern im Erweise von Geist und Kraft. Denn euer Glaube sollte sich nicht auf Menschenweisheit gründen, sondern auf Gotteskraft« (1 Kor. 2, 4 u. 5).

# Umschau

## Von der Lebenskraft der Kirche

Nicht ohne guten Grund sprechen wir heute oft von einer Rückkehr unseres Christenlebens zu den Zeiten der jungen Kirche. Wir sprechen von einem Wiedererwachen des Bewußtseins um die Kirche als den geheimnisvollen Leib Christi. Die Stellung des Herrn selbst als unseres großen Mittlers zwischen uns und dem Vater, als des Erstgeborenen unter vielen Brüdern, ist uns wieder lebendiger geworden. Das Wort von Christus, unserem Bruder, erschien vielen von uns fast wie eine neue Offenbarung.

Freilich entstand zugleich da und dort der Eindruck, als wäre die Entwicklung des innerkirchlichen Lebens bis auf die jüngste Zeit in ihren wesentlichsten Belangen rückläufig gewesen, und als wäre das Christentum nicht so sehr, wie Adam in seinem Buche »Christus unser Bruder« so schön schreibt, »die Zeit des Werdens, der Selbstentfaltung, der Selbstverwirklichung des Menschen Jesus Christus«. Liegt solch einseitiger Betrachtungsweise nicht der Fehler

zu Grunde, daß wir die einzelnen Ereignisse im Zeitgeschehen der Kirche oft zu leicht und nur nach ihrem zeitbezogenen Werte beurteilen und uns zu wenig mühen, die darin ruhenden Dauerwerte zu heben, ihre Verflechtung mit den Ewigkeitswerten der Kirche zu sehen, die liturgie- und dogmengeschichtliche Sicht aus den verschiedensten Bereichen der Selbstentfaltung des mystischen Herrenleibes zu vervollständigen? Sind die zwei Jahrtausende des kirchlichen Lebens nur ein Zehren von den Urkräften oder nicht vielmehr Zeiten stets wachsender fruchtbarer Lebenskraft?

Solche Gedanken drängen sich auf, sooft man wieder ein Buch zur Hand nimmt, das selbst voll Lebensfreude einen Abschnitt aus dem quellenden Leben der Kirche Christi bietet. Ein solches Werk hatte uns 1932 in der ersten Auflage der Franziskaner Fra Agostino Gemelli in seinem »Il Francescanesimo« geschenkt[1]. Es war das Ziel des Verfassers, die Entwicklung der franziskanischen Geistigkeit und deren dauernde Bedeutung zu zeichnen. Er löst an diesem Beispiel die oben gestellte Aufgabe, aus dem Zeitgeschehen die Dauerwerte zu heben. Gewiß bietet gerade die Geschichte des Franziskanertums manche der Unterlagen, auf denen die Ansicht über das allmähliche Absinken der Christusbezogenheit in der Kirche, über eine Zersplitterung oder Veräußerlichung und Verflachung des christlichen Gebetslebens bei ungünstiger oder gar unrichtiger Sicht aufbauen konnte. Gemelli zeigt nun, wie wir all dies nicht losgelöst sehen dürfen. Er rügt, daß die große Vorliebe des 19. Jahrhunderts für das Franziskanertum vielfach nur Ästhetizismus gewesen war für gewisse Leute, übersatt von den Kostbarkeiten der Museen und Salons, ein neuer Genuß, wie etwa derbes Hausbrot nach einer Fülle Süßigkeiten. Nicht minder tadelt er, daß andere, gläubige Kreise sich zwar religiös Franziskus näherten, aber daß für sie das Franziskanertum eher ein frommer Trost, eine Frömmigkeitsübung, ein Ablaßwerk, als eine Geisteshaltung und Lebensform (forma mentis et vitae) ist. Um den Wert einer Erscheinung wie das Franziskanertum zu ermessen, dürfen wir nicht bei Äußerlichkeiten stehen bleiben, müssen wir zum Wesentlichen vordringen.

Hierzu gehört zunächst die Erkenntnis der geschichtlichen Situation, aus der es geboren wurde. Sie zeigt uns, daß es sich nicht um ein Abklingen, sondern um eine gesunde Reaktion, ein Wiederaufleben in der Geschichte der Kirche handelt. Wohl war die tiefe Krise des 10. Jahrhunderts im Leben der Kirche überwunden. Aber gerade diese Zeit neuen christlichen Einsseins, wie es nach außen vor allem durch die Kreuzzüge gezeichnet ist, trägt in sich den Keim sich geradezu überstürzender Ereignisse. In den Städten, in ihrem Bürgertum erwuchs plötzlich eine breite Schicht außerhalb des Bereiches der alten und neuen Klöster, also der Träger der jüngsten Reform. Die Reichtümer und neuen geistigen Welten des Ostens legten breite Breschen in den eben neu erwachten christlichen Idealismus.

Der alten Frömmigkeit und Seelsorge war in diesen weiten neuen Bereichen buchstäblich der Boden unter den Füßen gewichen. Nicht nur der Widerstreit zu den großen Herren und reichen grundbesitzenden Klöstern hielt diese neuen Volksmassen von der Kirche fern. Sie hatte scheinbar auch ihrem Sehnen, ihrem neuen Sein nichts mehr zu geben. Sie verlangten nicht um Hilfe und Unterstützung für ihre irdischen Belange, sondern im Gegenteil, sie erwarteten von der Kirche, daß sie den Auswüchsen dieses ihres neuen Lebens entgegentrete, um es auf den Weg des Heils zurückzuführen. Sie verlangten nicht so sehr ein Herabziehen der Übernatur auf ihre Ebene, sondern vielmehr die Hilfe zum Durchbruch zur Übernatur aus dieser ihrer neuen Lebensauffassung und Geistigkeit heraus. Weil sie dies nicht fanden, legten sie selbst Hand an, eben in ver-

[1] Milano, Verlag Vita e Pensiero; seitdem in mehreren Auflagen. Eine deutsche Übersetzung: »Das Franziskanertum«, wurde 1936 durch P. Dr. Hugo Daufend O. F. M. im Verlag von Jakob Hegner in Leipzig besorgt. Die recht gute Übersetzung konnte natürlich den ganzen Zauber und Duft des italienischen Originales, das, wie der Verfasser schreibt, einem Herzensbedürfnis seiner franziskanischen Seele entsprungen ist, in die fremde Sprache nicht mitnehmen. Die Zitate dieses Aufsatzes sind im allgemeinen der bereits drei Monate nach dem ersten Erscheinen erfolgten zweiten Auflage des »Francescanesimo« entnommen.

schiedenen Sekten jener Zeit, von denen die der Waldenser die bekannteste ist. Es ist klar, hier konnte der Grundsatz der alten Klöster, die »stabilitas loci«, die Verwurzelung mit dem Boden, die wohl der Zeit des ritterlichen Lehensstaates entsprach, nicht mehr genügen. »Die Erde bindet; die ‚stabilitas' weist auf das beschauliche Leben hin. Die Bürgergemeinde dagegen ist Bewegung, und Bewegung ist Aktion.... Am Ende des 12. Jahrhunderts machte sich unter den christlichen Völkern ein zweifaches Verlangen geltend: das Leben enger dem Evangelium anzugleichen, den neuen Lebensformen eine christliche Wertung zu geben, vor allem jener, die der ganzen neuen Kultur den Stempel geben wird: der Aktion. Und da sandte der Herr St. Franziskus.«

Hierin, in der Heiligung der Aktion, in einer Entfaltung sprühender Lebenskraft, echter Vitalität aus christlicher Wurzel, sieht Gemelli die große Daueraufgabe des Franziskanertums und damit den Dauerwert, den es der Kirche bringt, unbeschadet der Leistung anderer, zumal auch anderer Orden, die späterhin dieses Werk in ihrer Art mit weiterführen und entfalten. Und in der Tat sehen wir ja auch, wie gerade der hl. Franziskus in unsern Zeiten vom Papste zum besondern Patron der Katholischen Aktion bestellt wurde.

Wie wirkt sich nun diese einheitliche Linie im Leben des hl. Franz aus? Er selbst stand ja sein Leben lang unter dem Widerstreit des Ritters und des Kaufmanns in ihm. Da er sich entschloß, ganz Gott zu leben, vereinigten sich in ihm der Einsiedler und der Apostel, der hohe Flug des Condottiere und die Süßigkeit des Mystikers, die Kühnheit der Eroberung und die Strenge der Entsagung, die Liebe zu Gott und den Geschöpfen und die Loslösung von den Geschöpfen. Er war zwar einzigartig auch unter den Heiligen, aber wohl für seine Aufgabe, der Kirche Christi eine Brücke zu jenen Menschen einer neuen Zeit zu sein, besonders geschaffen. Franz löst diese Aufgabe nicht durch allerhand kleine oder größere einzelne Mittel, soviel Kostbares und Köstliches auch aus seinem Werk hervorgegangen sein mag. Seine große Kraft ist die Liebe, und zwar, wie Gemelli fein bemerkt, seine besondere Art zu lieben, da doch auch jeder andere Heilige aus der Liebe Christi lebt. »Die Eigenart der Liebe des hl. Franz ist klare Bestimmtheit (concretezza) und Entsagung; sie entfaltet sich in der frischen Tat und in der Armut.«

»Dank dieser klar bestimmten Ausrichtung seines Liebens wendet sich die Andacht des hl. Franz zur Menschheit des Gottessohnes, und zwar dort, wo sie zutiefst erniedrigt und leidend ist: in Bethlehem, auf Calvaria und in der Eucharistie. Ja im Feuer der Liebe geht sie in der Angleichung so weit, bis ihr gegeben wird, daß das Übernatürliche fühlbar werde; und in der Tat prägen sich seinem Leib die fünf Wundmale Jesu ein, für ihn ein Siegel, für uns ein Zeichen seiner Heiligkeit. Aus dieser auf ein ganz bestimmtes Ziel gerichteten Art zu lieben, stellt er sich der Kirche zur Verfügung, sicher, daß die Kirche aus Christus geboren ist und sein geheimnisvoller Leib ist. Der hl. Franz ist der treueste Sohn der römischen Kirche; er besitzt das Katholischsein als Wahrzeichen seiner Liebe zu Jesus Christus, eben weil dieses Katholischsein die klar umrissene Form war, sie zu verwirklichen.« Demgegenüber hatten die Häresien, die dem Nachfolger Petri den Gehorsam verweigerten und eben deshalb nicht das ganze Evangelium annahmen, gerade diese konkret gefaßte Liebe verneint. Ihre Gottesliebe galt irgend einer Gottheit und einem göttlichen Willen, nach menschlicher Willkür gebildet.

Der klaren Bestimmtheit der Liebe des hl. Franz entspricht auch, daß in ihm die Gottesliebe selbst bestimmte künstlerisch-schöpferische Formen annimmt. So steigen seine Gebete auf als herrliche Gesänge, so werden seine Betrachtungen von selbst zu lebenden Bildern, wie etwa die Krippe. So lernen wir diese einzelnen Züge aus dem Ganzen verstehen. Diese so ganz auf das Konkrete, das Klarumrissene ausgerichtete Liebe muß notwendig in der Aktion münden, d. h. eben in Werken der Liebe für die Notleidenden, bis zu den Missionsreisen ins Heidenland. In der Aktion schmelzen sich all die Gegensätze der wunderbaren Natur des hl. Franziskus ein wie in einer Resultante voll innerer Kraft. Die Grundkraft, die in ihm Göttliches und Menschliches versöhnte, ihm den universellen Zug gab, ihn weltaufgeschlossen machte, ist die Liebe. »Ich meine damit die Gottesliebe, die eine Liebe zu Ihm ist, der unser Erlöser ist, und zu den Men-

schen, die von Ihm erlöst wurden; zu Ihm, der unser erstgeborener Bruder ist, und zu jenen, die seine jüngeren Brüder sind.« So tritt Christus, der Bruder, schon hier in unsern Gesichtskreis.

Gewiß, das Beten des hl. Franz ist ungemein reichhaltig und darum auch so verschiedener Prägung: »Die auf den hl. Franz zurückgehenden oder von ihm selbst niedergeschriebenen Gebete haben nur den Ton des freudigen und vertrauenden Lobes. Jene Gebete aber, die er in der Einsamkeit unter Tränen und Seufzern emporsandte, waren auch eine Selbstprüfung vor dem Angesichte Gottes, Herzenspein der Reue, Betrachtung des Lebens und besonders der Leiden Jesu Christi, in die er sich so sehr einlebte, daß er weinend seines Weges zog und die Menschen einlud, das Leiden des Herrn mitzubeweinen.« Jene Zeit des neuen Verkehrs, des erwerbtreibenden Bürgertums mußte wohl im Gegensatz zu den stillen Klöstern und den natur- und schollenverbundenen Bauern viel greifbarer und in gewissem Sinne unmittelbarer den heiligen Geheimnissen gegenüber gestellt werden. Sie hatte keine Muße, die großen Wahrheiten still auf sich wirken zu lassen. Unmittelbar will sie den Gegenstand ihres Gebetes gleichsam mit Händen greifen. Dem kommt die ganze Gebetsweise der Söhne des hl. Franz entgegen und findet Ausdruck in den Werken einer neuen Kunst, wie eines Giotto und seiner Schule. Im Gegensatz zur Kunst in den romanischen und erst recht den noch älteren Basiliken stark byzantinischen Gepräges »rückt die Hölle in die Ferne, das Paradies kommt nahe und wird menschlich verständlich, der Gekreuzigte überragt den Richter und Triumphator in neuartigem Ausdruck der Verzeihung. Die ‚Annunciata' beugt ihr Knie, erfüllt vom Geheimnis der Menschwerdung, die Gottesmutter steigt herab vom edelsteingeschmückten Thron, sie beugt sich über den lächelnden Knaben oder sitzt demütig auf einem Strohsack, um den Kleinen, der das dicke Süpplein nicht will, zu nähren. . . . Gleichklingende Gedanken und traute Gefühle gehen unsichtbar zwischen Erde und Himmel auf und ab, seitdem der Herold des Großen Königs den Tod seinen Bruder genannt hat.«

So dient der hl. Franz seiner großen Aufgabe, der Aktion, der neuen Lebendigkeit eines neuaufbrechenden Zeitalters zu Ewigkeitswert zu verhelfen, ihr den Weg zum Übernatürlichen zu bahnen. »Man muß deshalb«, schreibt Gemelli, »zwei Gesichtspunkte bei ihm festhalten, will man nicht einerseits in die sentimentale Franziskusverehrung der Italienreisenden des 20. Jahrhunderts verfallen, oder anderseits zu der abgehärmten und traurigen Gestalt eines Franziskus kommen, wie ihn manche Maler des 15. oder auch gewisse Gebetbüchlein des 19. Jahrhunderts beliebten. Man muß beachten, daß er wohl das Leben liebt, aber in einer übernatürlichen Weise; daß er sich mit Christus kreuzigt, aber ohne das Leben zu verachten. Franziskus wie auch sein großer Jünger Bonaventura kennen wohl Abstand von den irdischen Dingen, der aber nie zur Verachtung wird. Sie überwinden, treten aber nicht mit Füßen. Die äußern Erscheinungsformen sind nicht das Wesen: die Krippe des Herrn, die lebendige Vergegenwärtigung seines irdischen Lebens, der Kreuzweg, die Verehrung seines Namens, seines Blutes, seiner Wunden, der Schmerzen und Freuden Mariens scheinen die so zarte und glutvolle Charakteristik franziskanischer Geisteshaltung zu sein. In Wirklichkeit sind diese Andachten nur deren Ausstrahlung, nicht ihr Kern; dieser ist gegeben in der Gleichförmigkeit mit Christus. . . . Das Franziskanertum mildert und verinnerlicht die Theozentrik in der glühenden Verehrung der Menschheit Christi und im Bemühen, ihn in jedem Augenblick unseres Lebens nachzuahmen, und mildert die Anthropozentrik und sprengt deren egoistischen Kreis, indem sie durch die Liebe zur Liturgie und der unabdingbaren Pflicht zum Apostolat eine lebendige Bindung mit dem geheimnisvollen Leib Christi herstellt.« Gerade mit Rücksicht auf die große Berufung franziskanischer Frömmigkeit, die Tat christlich zu verlebendigen, erscheint es bedeutsam, daß sie die Geisteshaltung des Soldaten mit der Geisteshaltung des Geliebten verbindet. Mit Duns Scotus legt sie in der Lehre von der Oberherrschaft des Willens das Fundament für die religiöse Erfassung der Aktion. »Nur in seinem freien ‚Ich will' ist der Mensch ganz er selbst; je nachdem dann dieses ‚Ich will' dem Willen Gottes entspricht oder nicht, ist jede Tat für Gott oder gegen Gott.« Dabei ist diese Tat nach der Lehre der Franziskaner zunächst ein vor dem Gewissen überlegtes »Ich will«

und deshalb vor allem innerlich. So wird auch das Gebet selbst zur Tat. Es formt den innerlichen Menschen und durch ihn das äußere Werk. Dieses Werk wird nicht nur kein Hindernis für die Vereinigung mit Gott, sondern vielmehr Pflicht. So mündet schließlich alles wieder in die große Idee des Königtums Christi, die eine der bevorzugten Lehren franziskanischer Theologie seit deren ersten Tagen war. Es ist jene Königsherrschaft Christi, die der Arme von Assisi innerlich erschaute, als er seinen armen Mantel mit einem großen Gipskreuz zeichnete und im Gefühle seiner neuen Freiheit über die Abhänge des Subasio lief mit dem Ruf: »Ich bin der Herold des Großen Königs.«

Heute nun ist jenes Verlangen des 13. Jahrhunderts nach Einbettung der Tat in die Grundlagen des Christentums in eigenartiger Weise neu erwacht und hat dabei, zumal in seinen Anfängen, ein seltsames Sehnen nach jener franziskanischen Geistigkeit geoffenbart.

Das 19. Jahrhundert, das nach einer ersten Zeit der Romantik so recht zum Jahrhundert der Betriebsamkeit mit ihren Maschinen und ihrer Technik, des Aktivismus als einer auf all diesen leblosen und doch so ruhelosen Dingen aufbauenden Geisteshaltung war, war auch, wie Gemelli mit Recht hervorhebt, zugleich das Jahrhundert, das wie kein anderes nach Franziskus ausschaute, Franziskus verehrte, ja feierte. Görres schrieb »Der hl. Franz von Assisi – ein Troubadour«; ein Chateaubriand und der edle Ozanam, der 1847 selbst Assisi aufsuchte, zählen zu seinen Verehrern. Die Fioretti des hl. Franz gehören zu den Lieblingen des Jahrhunderts. Selbst Fernstehende, ja Feinde der Kirche verehrten und priesen Franz, wenn auch auf ihre Art, so vor allem Renan und Sabatier. In Deutschland wurde die Liebe zu Franz von Assisi durch Henry Thodes Werk »Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien« (1885) geweckt. Gewiß war in dieser Begeisterung viel Ästhetizismus, viel Äußerlichkeit einer fatten Zeit, Schöngeistigkeit eines inmitten seiner technischen Fortschritte geistig doch matten Bürgertums.

Aber wie das 20. Jahrhundert in seinen geistigen Umwälzungen uns lehrte, kündigte sich in jener Franziskusliebe doch schon Tieferes an. Nicht zuletzt die Jugendbewegung, besonders unsere katholische, ist ja ein Zeichen dafür, daß ihr der hl. Franz wirklich zum Wegweiser werden sollte, eben aus der Unrast einer hohlen Geschäftigkeit heraus zur wahrhaft lebendigen, geisterfüllten Tat. So steht Franziskus tatsächlich wieder an der Pforte eines neuen Abschnittes der Geistesgeschichte. Gewiß ist dieser neue Abschnitt reich an vielen Werten, die jene ersten franziskanischen Zeiten in dieser Art nicht kannten, gewiß haben wir vor allem wieder enger an die Urzeiten des Christentums anknüpfen gelernt, an jene Zeiten, da das Osteralleluja der Auferstehung als Siegeszeichen des Kampfes im Leben und Tod noch so unmittelbar erklang.

Aber darüber hinaus müssen wir auch heute wieder suchen und lernen, wie wir Christus gerade unserer Zeit predigen. Wie solch zeitgemäße Predigt nicht nur aus tiefster Innerlichkeit, sondern auch aus innigster Christusverbundenheit schöpft, das lehrt uns Franziskus.

Constantin Noppel S. J.

## Süddeutsche Barockkirchen

In älteren geographischen Atlanten findet man auf manchen Karten leere Stellen mit dem Aufdruck »Unerforschtes Gebiet«. Auch die kunstgeschichtlichen Werke des 19. Jahrhunderts weisen bezüglich des 18. Jahrhunderts eine solche Leerstelle auf. Aber man nannte sie nicht »Unerforschtes Gebiet«, sondern, vom Dogma der alleinseligmachenden klassischen Kunst befangen, wenn auch nicht immer ausdrücklich, so doch dem Sinne nach »Der Erforschung nicht wertes Gebiet – Wüstenland«. Das Schlagwort vom finsteren Mittelalter fand entsprechende Anwendung auf das 18. Jahrhundert. »Nacht«, überschreibt Franz Reber in seiner Geschichte der neueren deutschen Kunst (1875) das Kapitel über die Kunst des 18. Jahrhunderts und schließt es mit den Worten: »Alles ist Plagiat und Armseligkeit, und der gesamte Eindruck der einer kümmerlichen Nachtlampe, deren nur mehr glimmender Docht an dem letzten Rest des alten Öles zehrt.« Das ist nur eine Stimme aus dem Unisonochor der damaligen Kunstgeschichtsschreiber. Burckhardt und Nietzsche sind zwar später aus dem Chor ausgeschieden, aber auch sie kamen über eine Ahnung, daß auch diese Kunstperiode ihr Großes habe, kaum hinaus.

Zehn Jahre nach Erscheinen des Reberschen Buches veröffentlichte Gustav Ebe sein zweibändiges Werk »Die Spätrenaissance«. Er behauptet zwar, daß man nun die Phrase vom Verfall der Künste in diesem Zeitabschnitt als irrig erkannt habe, und beklagt die zahlreichen Lücken, die eine spätere Forschung noch auszufüllen habe, trägt aber selbst wenig zur Ausfüllung dieser Lücken bei, denn gerade das so überaus reiche Gebiet der kirchlichen Kunst ist auch für ihn noch zum weitaus größten Teil eine terra incognita. Ähnliches gilt von Gurlitts »Geschichte des Barockstils, des Rokoko und des Klassizismus« (1887/89) und von Schmarsows »Barock und Rokoko« (1897). In den Denkmäler-Ausgaben wurde dann bisher unbekanntes Material in Bild und Quellenbelegen beigebracht, das nicht nur wertvolle Grundlagen für Einzelforschung bot, sondern auch zu zusammenfassenden, stilkritisch vergleichenden Arbeiten anregte. So konnte schon E. Baumeister im Kreis Oberbayern allein 66 Rokokokirchen namhaft machen (Rokokokirchen Oberbayerns, 1907). Dazu kommen noch die übrigen bayrischen Kreise, Württemberg und Österreich, um nur die Hauptgebiete zu nennen. Kaum ein Jahrhundert hat eine so reiche kirchliche Bautätigkeit entfaltet wie das 18. Gewiß sind nicht alle diese Kirchen Meisterwerke, aber alle sind aus der gleichen totalitären Kunstauffassung gestaltet worden, die Pinder in seinem schmalen Band »Deutscher Barock« (1914) bereits in seinen Umrissen zu zeichnen versucht hat.

So hatte man in unserem Jahrhundert endlich wieder den Zugang zu diesen vergrabenen Schätzen gefunden, und ein reiches Schrifttum bemühte sich um immer tiefer dringende Erkenntnisse. Wir erinnern nur an die größeren Werke von H. Popp, Brinckmann, Wackernagel, Pevsner-Grautoff, Drost, Weisbach, Hausenstein, Feulner, Riesenhuber. Neuestens sind zwei weitere Bücher erschienen, die in Bild und Wort näher in Form und Geist des deutschen Spätbarock einführen möchten: »Barockkirchen in Altbayern und Schwaben, aufgenommen von Walter Hege, beschrieben von Gustav Barthel«[1], und eine Einzelstudie »Die Wies, das Meisterwerk von Dominikus Zimmermann«, von Carl Lamb[2].

Der von den Herausgebern des ersteren Bandes beabsichtigte Hauptwert liegt in den Tafelbildern, die uns die heutige Vollkommenheit der photographischen Kunst in schönstem Lichte zeigen. Es finden sich selbst Versuche, uns durch Farbenbilder eine Vorstellung von der farbigen Wirkung solcher Innenräume zu vermitteln. Wenn diese nicht in alleweg befriedigen, so liegt der Grund in der Schwierigkeit der Aufnahmen, ganz abgesehen davon, daß das glitzernde Gold nicht wiederzugeben ist und zu einem stumpfen Gelb verblaßt. Der Verfasser weist mit Recht darauf hin, daß in Bayern während des gotischen Zeitalters erst die Spätgotik heimisch wurde, daß der Bayer erst in ihren Formen einen natürlichen Ausdruck seines Wesens empfand. Die Spätgotik mit ihrem Trieb nach Bewegung ist aber der barocken Kunstauffassung verwandt, die gerade in Bayern ihre letzten Möglichkeiten erschöpfte. Wenn Dehio die Frage aufwarf, ob nicht der Barock überhaupt die deutsche Ur- und Grundstimmung sei, so dürfen wir die Frage, wenigstens für Süddeutschland, wohl bejahen. Darum wurde die eigentliche Hochrenaissance bei uns so gut wie übersprungen, und schon in der Münchener Michaelskirche treten uns deutsche Barockformen unverkennbar entgegen, denen gegenüber die spätere Theatinerkirche geradezu ein Rückschritt ins italienische Schema ist.

Es ist schließlich ein Streit ums Wort, ob man den letzten Ausläufern des Barock die Bezeichnung Rokoko gibt oder den Ausdruck Spätbarock vorzieht. Der Verfasser entscheidet sich für das letztere, da Rokoko nur ein Zierstil gewesen sei. Gleichwohl: wer Gelegenheit hat, in München die Theatinerkirche mit der Kirche in Berg am Laim zu vergleichen, dürfte geneigt sein, nicht nur akzidentelle, sondern Wesensunterschiede zu empfinden, die nicht geringer sind als die Unterschiede zwischen Hochrenaissance und italienischem Barock. Eine solche illusionäre Überwindung der Schwerkraft, alles Lastenden und Drückenden – Berg am Laim ist noch nicht einmal das bezeichnendste Beispiel – war dem Barockmeister alter Richtung mit seinem

[1] gr. 4° (60 Textseiten u. 120 Aufnahmen) Berlin 1938, Deutscher Kunstverlag. Geb. M 12.–

[2] 4° (120 S. mit 96 Abbild.) Berlin, Rembrandtverlag. Geb. M 6.–

massigen Baukörper, seinem schweren, rundplastischen Stuck und seiner Scheu vor Farbe gar nicht möglich. Erst die beschwingten Grundrisse, der zarte, flimmernde, wie hingehauchte Stuck der Rokokomeister, der oft an die Zierlichkeit textiler Spitzen erinnert, und die hellfarbigen Fresken brachten es fertig, uns den wuchtenden Stein vergessen zu lassen.

Der Musiker weiß, was polyphone Stimmführung gegenüber der homophonen bedeutet. Es ist vielleicht nicht von ungefähr, daß die größten Meister des Spätbarock noch Zeitgenossen Sebastian Bachs waren. Auch in der bildenden Kunst der Zeit wahren die Einzelstimmen der Architektur, Plastik und Malerei ihre Selbständigkeit, ohne die Harmonie des Ganzen zu stören. Jede dieser Künste greift das vorgebildete melodische Motiv auf und verwebt es fugenartig ins Ganze. Aber es war nicht der Ehrgeiz unserer Meister, Bach auch in seiner ernsten Grundstimmung nachzuahmen. Sie empfanden mehr mozartisch; das Jubeln lag ihnen näher als ernstes Grübeln. Dem protestantischen Norden blieb darum die Kunst des Spätbarock immer fremd; sie war Ausdruck katholischer, wenn auch zeitbedingter und süddeutschem Formempfinden angemessener Haltung.

Man wird zugeben müssen, daß die barocke Stilform von der zeitlosen liturgischen Form, wie sie uns in den kirchlichen Gebeten und Zeremonien entgegentritt, stark abweicht. Und doch ist die liturgische Form weitherzig genug, sich auch bereitwillig in eine solche Umgebung einzugliedern. Ein feierliches Hochamt im barocken Kirchenraum wird niemand als fehl am Ort empfinden, der nicht von bestimmten Theorien voreingenommen ist. Man mag des weiteren auch zugeben, daß das starke Pathos, das diese gemalten und gemeißelten Heiligengestalten durchzuckt, oft genug ans Manierierte streift. Aber bei den besten Meistern ist es doch eine innere Kraft, die Haltung, Gestus und Bewegungsmotive der Gewänder bestimmt und den Figuren eine erstaunliche Größe und Wucht verleiht, himmelweit verschieden von dem langweiligen Quietismus der Heiligenfiguren, die die spätere klassizistische und nazarenische Kunst hervorbrachten. Der Ausdruck »Statue« bekommt dabei seinen wörtlichen, keineswegs schmeichelhaften Sinn.

Es ist psychologisch durchaus verständlich, daß in Zeiten eines so einheitlich geformten Stilgefühls die Kunst früherer Epochen nicht mit der Ehrfurcht betrachtet wurde, die sie verdient. Es wurden darum oft ehrwürdige alte romanische und gotische Kirchen, wo man sie nicht niederlegen konnte oder wollte, im Sinne des neuen Stilgefühls umgestaltet. Die Herausgeber bringen als Beispiele solcher Umstilisierungen den romanischen Dom von Freising und die beiden gotischen Hallenkirchen in Andechs und München (Heiliggeist). In Andechs sowohl wie in der Münchener Heiliggeistkirche ist die Umgestaltung herrlich gelungen[3]. Der gotische Kern drängt sich dem Beschauer kaum mehr auf. Beim Freisinger Dom stört die dem Spätbarock fremde Art der im wesentlichen geradlinig durch den Raum laufenden Gesimse über den Emporen.

Barthel hält die Kirche in Rott am Inn für den »kostbaren Schlußstein« im gewaltigen Gebäude des Spätbarock. »Rott am Inn ist durchsichtige Klarheit und harmonisches Glück, man möchte sagen, von endlicher Unendlichkeit, die ausgewogene Vergeistigung von Diesseits und Jenseits.« Es wird immer Sache des persönlichen Geschmackes bleiben, in dieser oder jener Kirche den Schlußstein zu sehen. Im allgemeinen betrachtet man heute die Wieskirche als das vollendetste Beispiel spätbarocker Kunst. Auch für sie findet der Verfasser begeisterte Worte. »Die Wies ist glückseligste schwebende Harmonie, die Wies ist ein leidenschaftsloses, wunderbar befreites Schweben, ein Duft von hinreißender Süße, ein Reigen seliger Genien, der steingewordene Einklang zwischen Mensch und Gott.«[4]

[3] Der Verfasser hätte bei den baugeschichtlichen Anmerkungen zur Heiliggeistkirche (S. 56) anmerken müssen, daß die drei westlichen Joche erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts angebaut wurden. Früher war der Eindruck zweifellos noch bedeutender gewesen.

[4] Es wäre vielleicht besser gewesen, die Plastiker, Maler und Stukkatoren in die Beschreibung der einzelnen Bauten einzugliedern, statt sie in besondern Kapiteln zu behandeln. Ein Künstlerverzeichnis, wofür auf S. 60 Platz gewesen wäre, hätte man dankbar aufgenommen. Zu S. 58: Der Vorname des Bildhauers Verhelst ist Aegid, nicht Ignaz.

Dieser Wieskirche nun hat Lamb die oben angekündigte Monographie gewidmet. Mit großer Mühe und Sorgfalt ist er der Baugeschichte und den Einzelheiten der technischen Konstruktion nachgegangen. Bauherren dieses architektonischen Juwels waren die Prälaten von Steingaden. Der Baumeister, Dominikus Zimmermann, war eigentlich Stukkateur und Altarbauer, aus der Wessobrunner Schule hervorgegangen. Als Architekt ist er keiner Schule verpflichtet. Er hat sich aus eigener Kraft und genialer Veranlagung und erst im reifen Alter zu den originellen Leistungen emporgeschwungen, die wir in Steinhausen, Günzburg und in der Wies bewundern. Die Wieskirche begann er erst im Alter von 60 Jahren. Vierzehn Jahre vorher hatte er Pläne für Ottobeuren eingereicht, die aber nicht ausgeführt wurden. Wenn man den Grundriß seines Entwurfes betrachtet, möchte man es bedauern, daß die mächtige Kirche nicht nach seinen Plänen gebaut wurde.

Die Wieskirche liegt in den bayrischen Voralpen in stiller Einsamkeit. Obwohl sie von Anfang an berühmt war, hatten sich im Laufe der Jahrzehnte doch große Bauschäden eingestellt, für deren Behebung die spätere barockfeindliche Zeit wenig Eifer zeigte. Erst in jüngster Zeit, zuletzt 1935, wurde die Kirche völlig wiederhergestellt.

Prachtvoll steht sie in der Landschaft, wie in organischem Wachstum dem Boden entsprossen. Und betreten wir durch die Vorhalle das Innere, so ereignet sich das scheinbar Unmögliche: wir hören den Raum klingen. Das Visuelle wandelt sich illusionär ins Akustische; wir glauben uns umflutet von Tonwellen. Man hat Architektur gefrorene Musik genannt – ein blendender, geistvoller Gedanke. Aber die Musik dieses Raumes ist nicht gefroren, sondern bewegt. Wie lebende Menschen, in Reigenstellung geordnet, muten uns diese in einem sanften Oval kreisenden Pfeilerreihen an. Und doch sind sie noch das am meisten statische Element des Raumes, eine Art von liegendem Orgelpunkt, über den sich das lebhafte polyphone Stimmengerank der Malereien und Stukkaturen wölbt. Es sind sanfte und zarte Register, die der Spieler gezogen hat. Es gibt ein Crescendo und Decrescendo, nie aber ein Forte oder gar Fortissimo. Und immer neue Lichtharmonien ertönen beim Weiterschreiten durch den Raum, wechselnd auch nach der Tageszeit. Der Verfasser hat gerade diesem Punkt eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt und eine Reihe von Abbildungen der Tageslichtänderung gewidmet. Indes können auch die ausführlichste Beschreibung und der größte Aufwand an dichterischen Worten und Analogien das Erlebnis aus eigener Schau nicht ersetzen, so wenig wie die besten Lichtbilder. Immerhin mag das Buch eine leise Ahnung all der Herrlichkeiten in uns aufdämmern lassen, denen der religiös gestimmte oder kunstliebende Betrachter auf Schritt und Tritt begegnet.

Josef Kreitmaier S. J.

# Besprechungen

## Theologie

**Unser Glaube an den Auferstandenen.** Eine geschichtsmethodische Darlegung. Von Joseph Heiler. 8° (VI u. 112 S.) Freiburg 1937, Herder. Kart. M 2.40

Ein lesenswertes Büchlein, das nicht nur die geschichtliche Berechtigung des Auferstehungsglaubens nachweist, sondern auch in die wichtigsten neutestamentlichen Einleitungsfragen korrekt und vernünftig einführt. Wie es, besonders seit Distelдorfs verdienstlicher Studie, öfters geschah, geht H. aus von der durch Paulus und die Apostelgeschichte bezeugten Tatsache des urchristlichen Osterglaubens, den er dann nach den Einzelberichten der Evangelisten genauer darlegt. So ergibt sich die sichere Unmöglichkeit, den tatsächlichen Auferstehungsglauben durch eine der gewöhnlichen neueren Hypothesen zu erklären. Die Lektüre der fleißigen Schrift wird vor allem bei Nichttheologen Glaubensfreudigkeit wecken und sie zu weiterem Studium anregen. Die Literaturangaben sind im allgemeinen gut ausgewählt.

L. Kösters S. J.

**Theologie der Entscheidung.** Zur Analyse und Kritik der »Existentiellen« Denkweise. Von Harald Eklund. 8° (XXI u. 216 S.) Uppsala 1937, Lundequist. Kr. 7,50

Der Verfasser der verdienstvollen Untersuchung »Evangelisches und Katholisches

in Max Schelers Ethik« (vgl. diese Zeitschrift März 1933, S. 422) bringt hier eine gründliche und klare Darlegung der Grundlinien, Färbungen und Entwicklungen der dialektischen Theologie vor, wie sie sich bei Barth, Gogarten, Brunner und Bultmann ausgeprägt hat. Eklunds Sicht läßt sich auf folgende Gedanken zurückführen. »Entscheidung« besagt einmal, im Unterschied zu aller »Vermittlung«, das Stehen »vor einem absoluten Gegensatz« (3), aber doch so, daß »eine absolute Negativität in der Schätzung des Zeitlichen« zugleich besagt, »daß wir entweder so oder so durch die Ewigkeit bestimmt werden« im Zeitlichen selber (5 f.). Dann aber will »Entscheidung« auch an Stelle jeglicher (inhaltlichen) »Erfahrung« treten (204), indes so, daß nicht wenige Vertreter dieser »Entscheidung« vom Gedanken der »Ordnungen« aus »bis an die Grenzen einer neuen Erfahrungstheologie« vorstoßen (54), was auch in gewisser Weise für Barth gilt, da er die anfängliche formale Existentialität des Glaubens überwindet in eine »strenge Objektivität« (151 ff.). Dieses Spannungs-Bild zeigt aber ein Letztes, das Eklund an einer Stelle andeutet: die Theologie der Entscheidung ist »eine Aufhebung von so gut wie allen ‚Positivitäten' der traditionellen Theologie, wobei der feste Punkt, von dem aus die Aufhebung geschieht, ein abstrakt gefaßter Prädestinationsglaube ist« (27), der beständig in Gefahr schwebt, ein »Denkglaube« zu werden (27 f.). Bei Barth, wie seine letzten Schriften zeigen, ist das Dogmatische des Geheimnisses der Prädestination der »feste Punkt«. Bei Gogarten, Brunner und Bultmann aber gleitet Theologie von hier aus unmerklich ins Philosophische einer Betonung des »punktuellen« Ich-Du der »Person«, im Gegensatz zur Kontinuität eines Es systematischer Zusammenhänge. Die »Form der persönlichen Existenzempfängnis« (64) wird das letzte Wort, – ganz ähnlich wie Ferdinand Ebner auch die katholische Theologie reduziert. D. h. aber: Mensch, nicht Gott, ist das Letzt-Bestimmende. Es ist die Lehre von der immanenten Religiosität des »existentiellen Menschen«. E. Przywara S. J.

**Meister Eckeharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein.** Von W. Bange PSM. 8° (XIX u. 285 S.) Limburg/Lahn 1937, Pallottiner-Verlag. Kart. M 7.–, geb. M 7,80

Hier haben wir ein Buch über Eckhart, das leeren Wortschwall ängstlich meidet. B. geht immer aus von einer umfangreichen Stelle der z. T. noch ungedruckten lateinischen Schriften, die anders als die deutschen unmittelbar von dem Meister stammen und eine eindeutig festgelegte Fachsprache zeigen. Parallelen aus gesicherten deutschen Predigten beleuchten nur die aus Benutzung aller lateinischen Texte gewonnenen Ergebnisse. Mit Gegnern setzt sich B. nicht ausführlich auseinander, wenn er auch auf ihre Deutungen oder Meinungen hinweist, z. B. auf Büttner (29 125 243 . .), Lehmann (156), Joseph Bernhart (112 243), Denifle (257 ff.), Karrer (256). Solch vorsichtig voranschreitende Auslegung führt zu erstaunlich klaren Endurteilen, von denen folgende die anregendsten sein dürften: »E. mag wegen seines dialektischen Verfahrens an manchen Stellen extrem und einseitig und gegenüber Thomas weniger exakt reden, er steht dennoch auf dem Boden der orthodoxen Scholastik; seine gesunde Mystik ruht auf dem Fundament der scholastischen Seins- und Intellektspekulation und der katholischen Gnadenlehre; seine Gnadenlehre deckt sich sachlich durchaus mit der des hl. Thomas, wenn er auch mehr als dieser den dauernden, lebendigen Einfluß Gottes auf die begnadete Seele betont und der Imago-Lehre sowie der parallelen Durchführung zwischen Seins- und Tugendlehre einen breiteren Raum gibt.« Zu klar, als daß es wahr sein könnte, wird vielleicht mancher denken; er prüfe nach; das Buch erlaubt ihm ein selbständiges Urteil! Das tüchtige Werk ehrt den Schüler und den Lehrer, Prof. B. Geyer, der es anregte und unterstützte.

J. B. Schoemann S. J.

## Philosophie

**Ewige Philosophie.** Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte. Von Balduin Schwarz. 8° (212 S.) Leipzig 1937, Hegner. M 4.50

Balduin Schwarz gibt in diesem Buche eine Sinndeutung der Krise, in der die Philosophie heute steht. Hervorgerufen ist diese durch das Bewußtwerden der Tatsache, daß das Ziel philosophischer Erkenntnisbemühung, nämlich die Erreichung

eines Kosmos von Wahrheiten, die dem menschlichen Geist zugeordnet sind, nicht erreicht worden ist, und zwar kraft einer Gesetzlichkeit, die sich unabhängig von der Arbeit des einzelnen durchzusetzen scheint. Der Problematik dieser Tatsache nachgehend, stellt der Verfasser in historischer Untersuchung fest, daß es in der neueren Zeit, vor allem seit Descartes, eine doppelte philosophische Bewegung gibt: die der Philosophia Perennis und die der autonomen Systemphilosophien. Die erstere trägt in sich das Gesetz der Unwandelbarkeit gültiger Wahrheiten, die zweite die Tatsächlichkeit eines ebenfalls gesetzmäßigen Wandels, der Freiheit des neuen Anfangs und neuen Systementwurfs. Weil die chaotischen Ergebnisse der autonomen Systemphilosophien heute besonders sichtbar geworden sind, scheint eine fruchtbare Begegnung dieser mit der »Ewigen Philosophie« nicht nur möglich, sondern von der Sache selbst gefordert. Nur in dieser Begegnung wird sich die Philosophia Perennis wirklich erneuern können. Gerade die Aufgabe und die Richtung der notwendigen Erneuerung werden vom Verfasser klar und erfrischend deutlich gekennzeichnet.

Das Werk von Balduin Schwarz stellt eine wertvolle Bereicherung unserer philosophischen Literatur dar. In schöner und ungemein eindringlicher Sprache werden die Grundgedanken des Werkes vor uns ausgebreitet. Man spürt immer wieder die Schulung des Verfassers an der Klarheit und Schärfe des zeitgenössischen Philosophierens besonders Maritains.

H. Wulf S. J.

Deutsche Geisteswende zwischen Mittelalter und Neuzeit. Von Karl Eder. 8° (198 S.) Salzburg/Leipzig 1937, Anton Pustet. Geb. M 4.40, S 7.10

In glänzend geschriebenen Einzeldarstellungen läßt Eder die große geistige Bruchzeit des Abendlandes vor der Reformation wieder lebendig werden. Das Buch regt an, ist für das Leben geschrieben. Es sind Vorlesungen, die bei den Salzburger Hochschulwochen vor einem weiteren Kreis gehalten wurden. Keine strenge Fachwissenschaft. Aber durch seine bekannten Studien zur Reformationsgeschichte Österreichs ist der Verfasser berechtigt, in dieser überschauenden Form Streiflichter auf die große umwälzende Zeit zu werfen. Die 15 Kapitel sind nach Art von Essays geschrieben. (Hier eine kleine Auswahl: Die gebrochene Achse des MA; Die konziliare Theorie; Die Kritik an der Kirche; Die Reformversuche; Staat, Recht und Wirtschaft; Die Mystik; Nikolaus von Kues; Das Spätmittelalter im Spiegel der Kunst usw.) Sie nehmen gefangen, diese packenden Schilderungen. Man legt sie nicht mehr aus den Händen, bis man sie alle gelesen hat. Es dürfte für den katholischen Gebildeten wohl kaum Kürzeres und Besseres geben über die Grundlagen des neuzeitlichen geistigen Europas und über die Ursachen der großen religiösen Revolution des 16. Jahrhunderts. Der Verfasser erfüllt damit in dankenswerter Weise ein weitverbreitetes Bedürfnis. Es kann ja nicht jedermanns Sache sein, die Bände von Janssen, Pastor, Schnürer oder auch das protestantische Standardwerk von Willy Andreas durchzuarbeiten.

F. Strobel S. J.

Cartesio nel terzo centenario del »Discorso del metodo«. Herausgegeben von der Philosophischen Fakultät der Mailänder Katholischen Universität. gr. 8° (XII u. 808 S.) Mailand 1937, Vita e Pensiero. L 75.-

Unter den zahlreichen Veröffentlichungen, die zur Jahrhundertfeier von Descartes' »Discours de la méthode« erschienen sind, gebührt dem stattlichen Band der Mailänder Katholischen Universität ein hervorragender, wenn nicht überhaupt der erste Platz. Auf Anregung des Gründers und Leiters der Universität, Agostino Gemelli O.F.M., haben nicht weniger als 60 katholische Philosophen aus den verschiedensten Ländern Beiträge zu dem großen Sammelwerk geliefert; neben 20 französischen und 17 italienischen finden wir auch 12 in deutscher Sprache verfaßte Abhandlungen.

Von den verschiedensten Seiten wird das Lebenswerk Descartes' beleuchtet. Der deutsche Benediktiner D. Feuling zeichnet mit feinster Einfühlungsgabe die Persönlichkeit des Philosophen, wie sie sich im Discours widerspiegelt. Eine große Anzahl von Beiträgen setzt sich die Aufgabe, einzelne Lehrstücke Descartes' zu erklären, aus dem Systemganzen zu verstehen oder kritisch zu beurteilen; so kommen besonders der Ausgangspunkt seines Philoso-

phierens vom Zweifel und vom »Cogito«, die Anthropologie und die mechanistische Physik in mehreren Arbeiten zur Behandlung; besonders hingewiesen sei auf den Beitrag von P. Hoenen S.J. über das »Cogito, ergo sum«, und auf die Arbeit von V. Kuiper O.P. über den Realismus Descartes'. Andere Aufsätze vergleichen einzelne Thesen Descartes' mit entsprechenden Lehren früherer Denker (Platon, Aristoteles, Augustinus, Macchiavelli). Viel zahlreicher sind die Beiträge über den Einfluß des Philosophen auf das philosophische und wissenschaftliche Denken der Folgezeit, z. B. auf die Scholastik des 17. und 18. Jahrhunderts (so der interessante Beitrag Grabmanns über die Eucharistielehre des E. Maignan), auf Arnauld, die französische Aufklärung, Hume, Balmes, Günther und Deutinger (Dempf), Maine de Biran, Laberthonnière, Husserl, die moderne Biologie und Physik.

Schwieriger ist natürlich die Gesamtwürdigung und Deutung des Systems, und es ist nicht zu verwundern, daß hier die Auffassungen weiter auseinanderklaffen. So sieht M. Blondel im recht verstandenen ontologischen Gottesbeweis den »Schlußstein«, der das ganze System zusammenhält. A. Hayen S.J. versucht die theozentrische Erkenntnistheorie Descartes' an die Auffassungen Maréchals anzunähern. Fr. Olgiati will das ganze System als einen »rationalistischen Phänomenismus« deuten, eine Auffassung, die er in seinem, im gleichen Verlag erschienenen Werk »La filosofia di Descartes« (578 S., L 40.–) ausführlicher zu begründen sucht. Um eine geistesgeschichtliche Deutung des Philosophen bemühen sich B. Jansen S.J., E. v. Ivanka und namentlich Balduin Schwarz in sehr anregenden Darlegungen; darüber herrscht jedenfalls Einmütigkeit, daß die geschichtliche Bedeutung Descartes' nicht so sehr in seinen Lehren als vielmehr in seiner Methode liegt.

Bei der Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte, unter denen die einzelnen Mitarbeiter das Werk Descartes' betrachten, und angesichts der Schwierigkeit vieler Fragen ist es nicht anders zu erwarten, als daß in manchen Punkten einander entgegengesetzte Auffassungen zu Wort kommen. Aber bei allen Meinungsverschiedenheiten im einzelnen tritt doch immer wieder bei allen Mitarbeitern eine große einheitliche Linie und eine gemeinsame Grundauffassung klar zu Tage; und das ist keine Zwangseinheit, sondern eine Einheit der innersten Überzeugung. Das Erstaunliche dieser Tatsache kommt einem erst ganz zum Bewußtsein, wenn man damit das beinahe hoffnungslose Auseinanderstreben der Meinungen vergleicht, wie es sich etwa in den Akten des Pariser Philosophenkongresses, der ja auch im Zeichen Descartes' stand, offenbart. So bedeutet der Mailänder Descartes-Band eine eindrucksvolle Kundgebung der Einheit der »christlichen Philosophie«.

J. de Vries S.J.

La Filosofia della Religione e il problema della vita. Von Umberto A. Padovani. 8° (IX u. 263 S.) Mailand 1937, Vita e Pensiero. L 25.–

Padovani, Professor an der Herz-Jesu-Universität in Mailand, greift beherzt das schwierige und notwendige Kapitel der Religionsphilosophie auf: Religion und Leben, Religion und das Übel. Die Untersuchung ist geistesgeschichtlich gut unterbaut und entwickelt die Lösung des klassischen Dualismus, des christlichen Theismus und die verschiedenen Ausprägungen des neueren Immanenzgedankens. Das interessante Schlußkapitel über das Problem des Übels zeigt die Sympathie des Verfassers für den sogenannten Augustinismus, der einen philosophisch-geschichtlichen Beweis für die Erbsünde und die Verderbnis des Menschen erbringen möchte. Die Frage berührt das schwierige theologische Problem des sogenannten reinen Naturstandes. Ob der Verfasser hier auf allgemeine Zustimmung rechnen darf?

Joh. B. Schuster S.J.

## Religiöse Vertiefung und Seelsorge

Welt und Überwelt. Das ewige Reich im Kampf der Zeit. Von Adalbert Bangha S.J. 8° (XII u. 202 S.) Innsbruck/Leipzig 1937, Rauch. Geb. M 4.–, Sch 6.50

»Welt und Überwelt« ist eine Verteidigungsschrift, doch keine Apologetik im üblichen Sinn. Keine schulgemäße Glaubensverteidigung schwebte dem Verfasser vor Augen, denn daran ist kein Mangel, vielmehr die Wahrnehmung, daß breite Volksteile allzu wenig gerüstet dem Zweifel von innen und dem Angriff von außen her entgegenstehen, nicht so sehr weil ihnen die Beweisführungen der Apologetik

unbekannt sind, sondern weil sie die innere Schönheit und Logik der Gedanken nicht empfinden, die zur Übernatur führen. Die schönsten und bestbeglaubigten Aufstellungen unseres Kredo machen auf die Menschen zu wenig Eindruck, weil sie in ihnen vielfach nur lästige Dogmen und Vorschriften sehen, nicht aber den Sieg des Geistes, den höchsten und erfreulichsten Aufstieg des Menschen zu den Lichtmeeren der geoffenbarten Überwelt. Deshalb oft dieses unwürdige Minderwertigkeitsgefühl, diese beklommene Angst bei manch einem, statt des stolzen Bewußtseins, zu einem Reich zu gehören, das hoch über allem Hinundherfluten der Meinungen steht, dem zwar widersprochen wird, das aber trotzdem die Verheißung eines alles überdauernden Sieges in sich schließt.

»Das größte Wunder, das in uns Christen täglich offenbar wird, ist unser Leben in zwei Welten zu gleicher Zeit: in der Welt der Sinne, der wahrnehmbaren und natürlichen Dinge und in der Welt des Unsichtbaren, Übernatürlichen. Es sind das zwei Welten, die übereinander gelagert, wesenhaft von einander getrennt sind und doch zeitlich und örtlich ineinanderfließen. Aus der niedrigeren ständig und bewußt in die höhere emporwachsen, diese trotz ihrer Unsichtbarkeit und trotz unserer erdhaften Neigungen als die weitaus wichtigere hochschätzen, sie ängstlich behüten und ihre Wirkungen in uns ständig vermehren helfen: das ist nach christlicher Auffassung letzter Sinn und Zweck des Lebens hienieden.« Diese Aufstellung nach beiden Seiten hin, den Forderungen der Vernunft und des gläubigen Herzens entsprechend dem Bewußtsein des ehrlich Suchenden und Prüfenden näherzubringen, war die Absicht des Verfassers.

A. Bangha S. J.

Markus. Das Evangelium des hl. Markus theologisch und heilsgeschichtlich erklärt und vertieft. Von Josef Dillersberger.

1. Band. Der Gottes- und Menschensohn. 8° (198 S.) Salzburg/Leipzig 1937, Anton Pustet. Geb. M 3.40, S 5.70

2. Band. Am Meere. Der Kirche Werden und Wachsen. 8° (191 S.) Salzburg/Leipzig 1937, Otto Müller. Geb. M 3.40, S 5.70

3. Band. Das Brot des Herrn. 8° (190 S.) Salzburg/Leipzig 1937, Otto Müller. Geb. M 3.40, S. 5.70

Werde Licht! Liturgische Betrachtungen an den Sonn- und Wochentagen des Kirchenjahres. Von Benedikt Baur O. S. B. Freiburg i. Br. 1937, Herder.

1. Teil. Advents- und Weihnachtszeit. 8° (400 S. u. 1 Titelbild) M 2.20, geb. M 3.40

2. Teil. Osterfestkreis. 8° (507 S. u. 1 Titelbild.) M 3.20, geb. M 4.40

3. Teil. Osterfestkreis. Die Nachpfingstzeit. 8° (687 S. u. 1 Titelbild.) M 4.20, geb. M 5.60

Erfreulich ist, wie die wachsende Verwesentlichung unserer Frömmigkeit mehr und mehr auch in der Literatur, die ausdrücklich der christlichen Vertiefung dienen will, ihren Niederschlag findet. Heilige Schrift und Liturgie werden wieder der bevorzugte Ausgang und Gegenstand der Betrachtung. Dillersberger bringt mit seinem »Markus« bedeutsame Hilfe. Selber aus bester Kenntnis alles theologischen und exegetischen Wissens schöpfend, bietet er den heiligen Text in eindringlicher deutscher Wiedergabe und gibt dazu – ohne den besinnlichen Leser mit Kleinmaterial zu belasten – wertvolle Winke und Weisungen, das Gotteswort in seiner Tiefe zum Klingen zu bringen.

Baur knüpft an das Kirchenjahr an. Es geht ihm darum, nicht über die Texte der Liturgie zu reden, sondern die Liturgie selbst sprechen zu lassen. Er ist der Zuversicht, daß »die von der Liturgie genährte Seele notwendigerweise und fast wie von selbst gott- und christuserfüllt und zugleich der Gemeinschaft der Kirche innigst verbunden wird. Sie kann nicht umhin, das, was sie erkannt, geschaut, erlebt, bewundert, angebetet, lieben und schätzen gelernt und aufgenommen hat, im praktischen Leben auszustrahlen und fruchtbar zu machen, zur Verherrlichung Gottes und Christi, zum Nutzen ihrer selbst und der ganzen Kirche, mit deren Leben und Interessen sie sich innigst verbunden weiß.« Durch »die Schau der Herrlichkeit des Herrn wird sie in das nämliche Bild umgewandelt«. Th. Hoffmann S. J.

Lebendige Seelsorge. Wegweisung durch die religiösen Ideen der Zeit für den Klerus deutscher Zunge. Von P. Wendelin Meyer O.F.M. und P. Pa-

schalis Neyer O.F.M. 1. Bd., Gr. 8° (VIII u. 368 S.) Freiburg 1937, Herder. M 5.20, geb. M 6.40

Die verdienten Herausgeber verstanden es, eine große Zahl der namhaftesten Vertreter der theologischen Wissenschaft von der Dogmatik bis zu den der unmittelbaren Darreichung dienenden Gebieten, wie der Homiletik, unter gleichzeitiger Berücksichtigung pastoreller Zeitfragen, wie des Bolschewismus oder der religiösen Kunst, zu vereinen. Aus dieser Anlage des Buches ergeben sich von selbst eine klare Eigenständigkeit der einzelnen Verfasser und eine große Mannigfaltigkeit des Ganzen. Es vermag so den verschiedensten Verhältnissen und Aufgaben Anregung zu bieten. C. Noppel S. J.

Das Buch der Familie. Ein Hausbuch christlicher Lebensgemeinschaft. Aufgebaut und eingeleitet von Damasus Zähringer O. S. B., graphisch gestaltet von E. und A. Seeger-Goriffen. 4° (104 S.) Klosterneuburg 1937, Volksliturgisches Apostolat. In Pergamentimitation M 4.–

Je mehr der Familiensitz an Stetigkeit und Sammelkraft verliert, um so nützlicher ist es, wenigstens in einem treu bewahrten Gedenkbuche die Gemeinsamkeit der liebsten Erinnerungen ansprechend zu verkörpern. Das in Papier, Schrift und Farbe schöne Familienbuch, an dem österreichische und reichsdeutsche Denker und Künstler zusammengewirkt haben, ist dazu gut geeignet. Es zeigt in kurzen, markigen Texten und wesenhaft geprägten Sinnbildern die Sakramente im Jahreslauf der Familienentwicklung und bietet reichlich Raum zu allen wichtigen Eintragungen, auch anderer Art. Ob es ratsam war, die Erinnerung an die erste Beichte absichtlich zu vermeiden, läßt sich wohl mit Erwägungen der Lebensnähe in Zweifel ziehen. Und bei den Sakramenten wäre in den Vordrucken die Kennzeichnung des Ortes und des Spenders vielleicht besser unterblieben. Denn gerade wegen der künstlerischen Ausführung des Buches kann z. B. das Wort »Kirche« in den doch häufigen Fällen stören, wo die Sakramente nicht in einer »Kirche« empfangen werden.

J. Overmans S. J.

## Gestalten

Paulus. Ein Heldenleben im Dienste Christi in religionsgeschichtlichem Zusammenhang dargestellt. Von DDr. Josef Holzner. 8° (465 S. u. 47 Abb. u. 8 Textzeichnungen und einer Übersichtskarte.) 2. Auflage. Freiburg i. Br. 1937, Herder. Geb. M 7.40

Das Buch ist das Ergebnis langjähriger, liebevoller Beschäftigung mit der Gestalt des Heiligen. Der Kenner spürt die vollständige Beherrschung der Paulusliteratur der letzten Jahrzehnte. Auch ist Holzner den Spuren des hl. Paulus, soweit sie noch heute vorhanden sind, auf mancherlei Reisen gefolgt. So kommt es zu einem plastischen Bild und einer lebendigen Einführung auch in das Werk des hl. Paulus, besonders im zweiten Teil. Die pädagogische Einstellung des im Schuldienst bewährten Verfassers wird immer wieder sichtbar durch das einfühlende Psychologisieren und die Tendenz, das Leben des Heiligen und seine Umwelt unserer Zeit recht nahe zu bringen.

Th. Hoffmann S. J.

Theophrastus Paracelsus. Von Franz Strunz. 8° (214 S.) 2. Aufl. Salzburg/Leipzig 1937, Anton Pustet. Geb. M 6.60

Paracelsus lebt in der Erinnerung des deutschen Volkes als sagenhafte Persönlichkeit, von der man manchmal zweifelte, ob sie überhaupt existiert hat. Er hat gelebt; ist geboren als Sohn des Stiftsarztes von Einsiedeln Wilhelm Bombast v. Hohenheim im Jahre 1493 und starb 1541 in Salzburg. Sieht man auch ab von dem, was man ihm als einem Sammelnamen jeglicher Abenteurerei beilegte, so bleibt immer noch so viel übrig, daß es für mehrere außergewöhnliche Menschenleben völlig ausreicht. Er war erst 30 Jahre alt, als er bereits fast ganz Europa durchreist hatte: Deutschland, Österreich, Frankreich, Italien bis Sizilien, Spanien und England; dann war er Feldscher in den Niederlanden, drei Jahre Feldarzt in dänischen Diensten; dann taucht er der Reihe nach auf in Preußen, Litauen, Siebenbürgen, Dalmatien, Krain, Venedig (hier wieder als Feldscher); er war sicher in Moskau und Konstantinopel usw.

Dieser ewige »Landfahrer«, wie er sich selbst nennt, gilt aber auch den Wissenschaftlern unserer Tage als der unerschrokkene Vorkämpfer einer neuen Medizin, als Reformer des Apothekenbetriebs. Er war

Hüttenchemiker, Bergmineraloge, Goldsucher und brachte viel Zeit zu in der alchimistischen Küche. Dem Volke ist er in Erinnerung geblieben als der große Menschenfreund, der Helfer in Nöten des Leibes und der Seele; noch im Anfang des vorigen Jahrhunderts wallfahrteten die Leute bei Epidemien zum Grabe dieses Mannes in Salzburg, zum Grabe des vom Himmel gesandten »Engels und Heiligen«. In den Stürmen der Reformation blieb er treu bei seinem katholischen Glauben und mußte deshalb zweimal aus der Schweiz fliehen.

Paracelsus fühlte sich ruhelos getrieben ins Unendliche. Er wollte allgegenwärtig sein durch seine Reisen in alle Länder; die ganze Natur wollte er durchschauen, damit er ihre Kräfte in den Dienst der leidenden Menschheit stellen könne; er wollte dahinter kommen, was Gott ist, von dem ja alles abgeleitet werden muß. Das alles findet der Leser kritisch gesichtet in dem Buch dargestellt. Die Lesung mutet, wie zu erwarten, oft ganz fremdartig an und ist nicht immer leicht, aber stets interessant.

K. Frank S. J.

Michael Wittmann, Bischof von Regensburg. Von Johann B. Lehner. 8° (262 S.) Kevelaer 1937, Butzon u. Bercker. Kart. M 3.20, geb. M 3.80

Wenn auch Mittermüllers Leben Wittmanns heute noch wertvoll ist, war doch eine neue Biographie des heiligmäßigen Bischofs längst ein Bedürfnis. Die Auswahl, die Domvikar Msgr. Lehner aus dem inhaltsreichen Leben und Wirken Wittmanns getroffen hat, verrät ein feines Gefühl für die heutige Zeit. Der Rahmen innerhalb der Sammlung »Deutsche Priestergestalten« zwang Lehner zu starker Kürzung seiner Forschungsergebnisse, wofür ihm in Regensburg selbst die ersten Quellen offen waren. Wertvolle Tatsachen aus dem kulturellen und wirtschaftlichen Leben während Regensburgs härtester Zeit lassen das Bild des Karitasapostels in hellem Glanz erstrahlen. In Kriegsnöten, bei Stadtbrand, Typhus, Hochwasser, Hungersnot: immer griff der selbstlose Priester opfermutig ein. Lehners Wittmann-Biographie sollte in keinem Pfarrhaus, Kloster, Seminar fehlen. Es bietet ebenso eine anregende Lesung bei Exerzitien aller Stände. Geschichtlich interessierte Leser werden wiederholt eine genaue Angabe der angeführten Stellen wünschen, z. B. aus Stadler (S. 131) und Niederhuber (S. 132). In Anmerkung 70 vermißt man die wertvolle Biographie von Weydens über E. v. Schenk, während die recht fragwürdige Goldschmidts erwähnt wird. B. Lang S. J.

Diesel. Der Mensch, das Werk, das Schicksal. Von Eugen Diesel. 8° (491 S. u. 21 Abb.) Hamburg 1937, Hanseatische Verlagsanstalt. Lw. M 7.50

Dem Erfinder des Dieselmotors hat sein Sohn in diesem Buch ein Denkmal gesetzt. Rudolf Diesel macht als ein frühreifer Junge nach der Flucht seiner Eltern aus dem belagerten Paris allein die Reise von England nach Augsburg. Hier beginnt der Zwölfjährige seine rastlose Arbeit. Erst ist es der Beruf, den er sich erkämpfen muß, dann tritt von Jahr zu Jahr klarer seine Lebensaufgabe hervor: sein Motor. Wir erleben mit die Spannung jener Tage, da der Gedanke des Dieselmotors beginnt Wirklichkeit zu werden, stehen staunend vor der Energie eines Mannes, der neben den aufreibenden Versuchen und dem Ausbau seiner Idee es noch vermag, in schwierigen Verhandlungen die wirtschaftlichen Grundlagen für seine Arbeit zu schaffen. Dabei ist er ganz Mensch seiner Zeit, deren unbeirrten Glauben an die Technik und an den Fortschritt er teilt. Schon früh beginnt seine Abkehr vom Christentum, das ihm eng erscheint und dem Glück der Menschheit entgegen. Vielleicht begegneten ihm zu wenig wahre Christen. Herb und düster war das Christentum seiner Mutter, phantastisch und verworren das seines Vaters. Dieses Leben eines glänzenden Aufstieges zu Reichtum und Weltruhm schließt mit erschütternder Tragik: da seine Gesundheit untergraben, sein Kapital ihm aus den Händen geglitten, seine Arbeit ihn nicht mehr erfüllt, schaut er zurück auf sein Schaffen: »Ob die ganze Sache einen Zweck gehabt hat, ob die Menschen dadurch glücklicher geworden sind, vermag ich nicht mehr zu entscheiden« (448).

Es ist ein ergreifendes Buch, Spiegel einer Zeit, die viel in der Welt gewann, aber vielleicht doch an ihrem Innersten Schaden nahm. F. Turber S. J.

## Literatur

1. Schillers Welt- und Lebensanschauung. Von Eleonore Lemp. 8° (248 S.) Weimar 1937, H. Böhlaus Nachfolger. Geb. M 2.20

2. Der politische Schiller. Von Herm. Christian Mettin. Bücherei für Spiel und Theater. 8° (66 S.) Berlin 1937, A. Langen & G. Müller. Kart. M 2.40

3. Eichendorff und seine Freunde. Ideen um die deutsche Nation. Von Oskar Köhler. 8° (108 S. u. 8 Bilder) Freiburg 1937, Herder. Geb. M 2.40

1. Aus dem reichen Schatz der Weisheit des großen Dichters, auch aus dessen seltener gelesenen Schriften, sammelt die Verfasserin Aussprüche über Religion, Leben, Natur, Staat, Kunst, Wissenschaft. Ein sehr brauchbares und lesenswertes Buch!

2. Der Verfasser geht von der Behauptung aus, daß das Drama die politische Dichtung schlechthin sei, politische Zeiten als Umgebung, politische Menschen als Zuhörer verlange. Schiller ist der tragische Fall eines politischen Dichters ohne Volk und Staat. Dies sucht Mettin an den einzelnen Dramen zu beweisen. Ob nicht über die behandelte Frage und über Schillers Dramenwerk schon Wesentlicheres (Kindermann u. a.) gesagt worden ist?

3. Der aufrechte Romantiker Eichendorff verdient dieses Buch, das ihn als Dichter des Waldes, als Künder der Nationalehre und des Reiches feiert, als ganzen Mann im Dienst des preußischen Staates, der in Gott gründete und uns als Vermächtnis hinterließ, mutig um die Zukunft zu streiten. Zugleich werden auch seine Freunde lebendig, Katholiken (wie Görres und Fr. Schlegel) und Nichtkatholiken (Raumer, Schön), denen er wahrhaft Freund sein konnte, ohne auch nur ein Quäntlein seiner katholischen Adelsgesinnung aufgeben zu müssen. Nur die Art und der Einfluß Loebens, dessen letzter Beschreiber Kummer (1929) leider nicht beachtet wurde, ist wohl zu negativ gesehen. Eichendorff war mehr als ein Sänger stiller Einsamkeit und des Blühens der Natur; er hat sich um alles gemüht, was uns heute noch, oder wieder, als Aufgabe gegeben ist; er ist Vorbild und Begleiter der Gegenwart.

H. Becher S. J.

Kaiser und Herzog, Kampf zweier Geschlechter um Deutschland. Von Werner Beumelburg. 8° (559 S.) 18.–20. Tauf. Oldenburg i. O. 1936, G. Stalling. Geb. M 8.50

Reich und Rom. Aus dem Zeitalter der Reformation. Von Werner Beumelburg. 8° (436 S.) Oldenburg i. O. 1937, G. Stalling. Geb. M 7.60

Seine letzten Werke faßt Beumelburg zusammen unter dem Namen »Romane vom Reich«. Nachdem er in »Mont Royal« (Stimmen der Zeit 132 [1937] 92 ff.) die Kriege Deutschlands gegen Ludwig XIV. behandelt hatte, ging er mit »Kaiser und Herzog« zurück in die Zeit Barbarossas und Heinrichs des Löwen. Das reiche Geschehen kann der Dichter hier um zwei Personen gruppieren. »Reich und Rom« soll die Ereignisse von etwa 1500 bis 1526 darstellen. Der Kanzler Berthold v. Henneberg, die Kaiser Maximilian und Karl V., Ulrich v. Hutten, Franz v. Sickingen, Luther u. a. sind Träger der verschlungenen Handlung, die in ihrer Mannigfaltigkeit den niederschmetternden Eindruck heilloser Verwirrung und zwangsläufig hereinbrechenden Untergangs macht. Darum schließt das Buch auch mit dem Urteil über den Reichstag von Speyer 1526: »Sie (die Abgesandten) beschlossen damit, ein jeder könne tun und lassen, was er wolle. Sie verurteilten mit klarem Bewußtsein das Reich der Deutschen zu einem furchtbaren Leid die Jahrhunderte hindurch, weil sie den Glauben nicht hatten an dieses Reich, und weil sie den Glauben an Gott mit schuldigen Händen zerspalten« (S. 436). Alle die führenden Kräfte, Kaiser, Reichsregiment, Stände, Sickingen, Luther, die Bauern, versäumten jeder für sich die eigene Stunde, und alle gemeinsam vertaten eine große entscheidende und unwiederbringliche Stunde der deutschen Nation (S. 384).

Obwohl sich die drei Romane darin ähnlich sind, daß sie drei versäumte Gelegenheiten zum »Reich« in ihrer Tragik darstellen, beobachten wir doch eine innere Entwicklung. In Mont Royal wird der Primat des irdischen Reiches über das himmlische gelehrt. Wir Menschen müssen das Irdische anstreben, dann wird uns das himmlische von selbst geöffnet. In »Kaiser und Herzog« steht die Kirche am Rand als Feind des Reiches. Die Tragik der Stunde liegt darin, daß die beiden großen Politiker sich nicht darüber einigen können, ob das Reich von innen oder von außen gebaut werden soll: durch Vergrößerung Deutschlands zum Reich oder von der kaiserlichen Außenpolitik zur Macht Deutschlands. In »Reich und Rom« vertritt Beumelburg die Überzeugung, daß die zentralistischen Kräfte den Nationalstaat mit Nationalkirche

schaffen müssen, und zwar muß zuerst die Macht da sein; alles übrige ergibt sich dann von selbst. Feinde dieses Reiches sind das übernationale politische Reich Habsburgs und das gleichfalls völkerumfassende Reich Roms. Zu den politischen Gegensätzen tritt damit auch der religiöse Gegensatz des römischen Katholizismus und des nationalen Glaubens an Gott.

Beumelburg ist ein Dichter. Das bewährt er in der mitreißenden Schilderungskraft, obwohl es ihm wohl nicht gelungen ist, in »Reich und Rom« eine Einheit zu gestalten. Er schreibt in einem an Stifters »Witiko« und G. von le Forts »Der Papst aus dem Ghetto« erinnernden, gewollt zurückhaltenden Chronistenstil, der durch leidenschaftslose Ruhe gerade erst recht glühend zu wirken versteht. Eine Ausnahme macht nur eine gewisse Ironie an den Stellen, wo die katholische Religion und ihre Diener auftreten. Wenn der Leser einmal darauf aufmerksam geworden ist, rechnet er immer da, wo von einem frommen Gebet, von Demut vor Gott, dem Herrn, von dem Heiligen Vater, von tiefer Andacht, von gottgefälligen Werken die Rede ist, mit irgend einer Schurkerei gegen das Reich, und er sieht sich nie getäuscht.

Damit kommen wir zur letzten Frage, vor die sich der Leser und Beurteiler dieser Dichtungen gestellt sieht: Wie stehen diese historischen Dichtungen zur historischen Wahrheit und Wirklichkeit? Daran kann kein Zweifel sein, daß Beumelburg das Recht beansprucht, die Geschichte nach seiner politisch-religiösen Weltanschauung zu beurteilen. Er hat sich zweifellos in der Geschichte jener Zeiten gründlich umgesehen, aber er formt sie dann um nach einem der Vergangenheit fremden politisch-religiösen Ideal. Über diese Art Dichtung urteilt F. W. Schaafhausen (Das deutsche Wort 1937, S. 40): »Er [der bildende Künstler wie der Dichter] möge etwa dem im Volke lebenden Bilde einer geschichtlichen Erscheinung ein anderes entgegenstellen, wenn ihm nach eigener gewissenhafter Forschung das vorhandene falsch erscheint. Das heißt, daß er dann als dichterischer Gestalter geschichtlicher Stoffe auch die Arbeit des wissenschaftlichen Forschers zu leisten hat. Unterläßt er diese Arbeit, wirft er sein anders geartetes Bild ohne Begründung in die Öffentlichkeit, dann gibt er nicht Kunst, sondern Tendenz. Das Recht, tendenziös zu sein, bestehenden Anschauungen entgegenzutreten mit dem Ziel einer Umformung ohne eine Begründung, die dem Aufnehmenden eine Kontrolle und damit freie Entscheidung gestattet, kann aber einem Privatmann nicht zugestanden werden. Doppelt gefährlich ist Tendenz, wenn sie im Kleide der Kunst auftritt, wenn sie mit der lebensvollen Gestalt in nicht gleich erkennbarer Weise gefangen nimmt, dreimal gefährlich, wenn diese Kunst zudem Kunst von wirklichem Range ist.«

H. Becher S. J.

1. Deutsches Dante-Jahrbuch. 19. Band. Hrsg. im Auftrag der Deutschen Dante-Gesellschaft von Friedrich Schneider. 8° (XIV u. 238 S.) Weimar 1937, Böhlau. Geb. M 14.-
2. Dante. Ein Lebensbild. Von Guido Manacorda. 8° (42 S.) Berlin 1937, Wessobrunner Verlag. Geb. M 4.80

1. Das Dante-Jahrbuch zeigt wieder die beispiellose Weite des Kreises derer, die noch heute überall um das Verständnis der in der Göttlichen Komödie gestalteten Gedankenwelt der katholischen Kirche ringen. Man zieht zur Klärung mit Recht auch die früheren Werke Dantes heran, sucht durch mühsame philologische Untersuchungen auszuscheiden, was ihm irrig zugeschrieben wurde, und vertieft sich in die Bewertung der verschiedenen Übersetzungstheorien, um das katholische Weltgedicht denen immer näher zu bringen, die es im Urtext gar nicht oder nur mangelhaft genießen können. Auffallend stark ist nach dem Literaturberichte dieses Bandes die Beteiligung Nordamerikas an der Dante-Forschung. Allerdings läßt sich hier und erst recht bei dem Bericht über Italien schwer das Bedauern unterdrücken, daß der Ertrag der Arbeiten den Nichtfachgelehrten, die doch einen erheblichen Teil der Dante-Gesellschaft bilden, kaum lebendig wird, während die Wissenschaftler, denen laut Vorwort (XII) das Jahrbuch »vornehmlich« dienen will, bloße Titelaufzählungen leicht anderswo finden und auch Zweitdrucke (1 ff. 29 ff. 33 ff.) wohl lieber durch Erstveröffentlichungen ersetzt sähen. Immerhin bleibt das Jahrbuch eine mannigfach anregende Gabe. Theologische Beratung hätte dem tüchtigen Beitrag über Dantes Staatsidee stellenweise zu genauerer Fassung verhelfen können: Dantes »Monarchie« steht mit ihrer Lehre vom unmittelbar göttlichen, also nicht vom Papste

abhängigen Ursprung der Staatsgewalt nicht einfachhin im Gegensatze zur »Scholastik« (47), denn kurz vorher hatten z. B. Innozenz III. und Thomas von Aquino dieselbe Lehre vertreten. Aber Dante beachtete zu wenig, daß es neben den im Wesen der Kirche begründeten auch bloß geschichtlich erworbene Rechte des Papstes gibt, und schon deshalb konnte sein Buch bei der kirchlichen Behörde keine Billigung erwarten. Von leichterem Gewicht ist der Aufsatz über Geist und Macht im späteren Mittelalter; trotzdem hätte gesagt werden sollen, daß die Theorien des Marsilius in ihrem eigentlichen Kern nicht nur damals unzeitgemäß waren (40), sondern für alle Zeiten dogmatisch unhaltbar sind.

2. Wer immer das Deutsch der in der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft gehaltenen Dante-Rede Manacordas geschrieben hat, der schimmernde Gedankenflug des vielseitigen Florentiner Literarhistorikers, wollte man ihn überhaupt buchkünstlerisch bannen, wie es hier angestrebt ist, hätte einen sprachlichen Kenner und Könner von andern Maßen verlangt. Beispiele unerträglichen Fehlgreifens im Ausdruck theologischer Dinge drängen sich auf den Seiten 26 und 38. Und ein »Lebensbild«, wie der Titel behauptet, sind diese wohlgeordneten und wohlklingenden, aber kaum Neues erschließenden, von Botticellis Federzeichnungen wirr durchgeisterten Variationen über das Thema Dante keinesfalls. Sie sind ein dichterisch und katholisch beschwingter Vortrag, der kurz in Erinnerung ruft, was die Menschheit an Dantes Gestalt und Werk entzückt. J. Overmans S. J.

Eklogen. Von P. Vergilius Maro. Ins Deutsche übertragen von Goetz v. Preczow. (85 S.) Basel 1938, Benno-Schwabe-Verlag. M 4.-

Mit dem auserlesenen Geschmack, der alle Veröffentlichungen von Benno Schwabe auszeichnet, werden hier Vergils Eklogen lateinisch und deutsch vor uns ausgebreitet, in einem Deutsch, dessen Vollkommenheit zwar den Leser unmittelbar fesselt, das aber in seiner unterscheidenden Eigenart schwer zu beschreiben ist. Denn gewiß ist einerseits darin die hehre Architektur des Römischen und der klare, alte Adel des Urbildes gewahrt, aber anderseits erscheint dieses in ein so warmes, schwellendes, gar nicht akademisches oder äußerlich blumiges Deutsch gebettet, daß darin die intensive innere Wärme des Lateins gleichsam wohlig ausströmt. Stefan George hat Jean Paul gefeiert, wenngleich ihn sein Genius kaum befruchtet hat; hier aber scheint eine gültige Mitte zwischen beiden erreicht. H. v. Balthasar S. J.

## Länder und Reisen

Mitteleuropa (außer Deutsches Reich) und Osteuropa in Natur, Kultur und Wirtschaft. Von Paul Vosseler, Norbert Lichtenecker, Fritz Machatschek, Max Friederichsen, Bruno Plaetschke. 4° (498 S.) Potsdam, Athenaion. Seit 1935 in 15 Lieferungen zu je M 2.40

Wie in den früheren Bänden des von Professor Fritz Klute herausgegebenen »Handbuchs der geographischen Wissenschaften« erscheint auch hier vor allem die Naturlandschaft, aber daneben keineswegs als Nebensache die in diesem Falle stark religiös geprägte Kulturlandschaft, beides in geschichtlich vertiefter und angenehm zu lesender Beschreibung und in vielen schwarzen und bunten Bildern. Geographen von den Universitäten der Schweiz, Österreichs und Deutschlands haben sich in das sehr ungleichartige Gebiet vom Genfer See bis zum Ural so geteilt, daß der weitaus größte und schwierigste Raum - Polen, die Baltenstaaten und das europäische Rußland mit Ausnahme der von dem Königberger Privatdozenten Dr. Plaetschke behandelten Kaukasusländer - dem Wiener Professor Friedrichsen zugefallen ist. Allerdings nicht nur bei ihm, sondern auch bei dem Wiener Professor Machatschek, der die Tschechoslowakei bearbeitet hat, wäre die außerdeutsche Fachliteratur wohl gleichmäßiger heranzuziehen gewesen.

An dieser Stelle kann nicht erörtert werden, was die vorzügliche Darstellung der Naturlandschaft dadurch noch gewonnen hätte. In der Beschreibung der Kulturlandschaft tritt jedenfalls der für die slawischen Gegenden und ebenso für Österreich wesentliche Zug religiöser Formung des Volkes wie der Siedelstätten über Gebühr zurück. Schon äußerlich fällt auf, daß in dem 76 Spalten füllenden Register unter dem Stichwort »Protestanten« (denen in den behandelten Ländern, die Schweiz ausgenommen, keine überragende Bedeutung zukommt) ein Dutzend Hin-

weise steht, während die katholische und die russische Kirche überhaupt kein Stichwort haben. Und doch sind die österreichischen Abteien und Stifte, die polnischen und russischen Klöster und Kirchen für das Gesamtbild vieler Gegenden geradezu beherrschend und großenteils auf die wirtschaftliche und geistige Kultur von nachhaltigem Einfluß. Wie aus kurzen Bemerkungen hervorgeht (z. B. S. 149, 172, 266, 353, 373, 407, 427), sind sich die Verfasser selbstverständlich dieser Tatsachen bewußt, aber ihre Tragweite wird dem Leser nicht sichtbar gemacht, und es mangelt auch nicht an Fehlgriffen in wichtigen Einzelheiten. Wenn beispielsweise Lettland und Estland (209) in ihrer Kultur die Spuren »des protestantischen Deutschtums« tragen, dann erst recht, wie die hervorragendsten Bauten bezeugen, die des katholischen Deutschtums. Die katholische Kirche war in Rußland nicht nur an der westlichen Grenze vertreten (355), sondern in den meisten Großstädten des Reiches, Sibirien eingeschlossen, und auch die deutschen Kolonisten waren nicht durchweg protestantisch, sondern zu Zehntausenden katholisch, besonders an der Wolga. Auf gänzliches Mißverstehen des Verhältnisses von Bekenntnis und Ritus in Weißrußland läßt (390) die Darstellung der Union von Brest und ihrer Folgen schließen. J. Overmans S. J.

1. Zu den Grenzen des Abendlandes. Eine Reise nach Stambul und Palästina, Cypern und Rhodos, Griechenland und dem Archipelagus. Von Richard Seewald. 8° (189 S. u. 160 Zeichnungen) München 1936, Vorm. G. J. Manz. Etwa M 5.-
2. Der Balkan Amerikas. Mit Kind und Kegel durch Mexiko zum Panamakanal. Von Colin Roß. 8° (274 S. u. 82 Abbild. u. 2 Karten) Leipzig 1937, F. A. Brockhaus. M 4.85, geb. M 6.-
3. Im Lande der schwarzen Gletscher. Eine Forscherfahrt nach Tibet. Von Hans Queling. 8° (291 S. u. 48 Abbild.) Frankfurt 1937, Societäts-Verlag. Geb. M 6.80
4. Indienflieger mit achtzehn Jahren. Von Alfons Breitenbach. 8° (181 S. u. 63 Abbild. u. 1 Karte) Zürich 1938, Orell Füßli. Geb. M 4.10
5. Karawanen. Im Auftrag Sven Hedins durch Innerasien. Mit einem Geleitwort von Sven Hedin. Von Nils Ambolt. 8° (191 S. u. 100 Abbild. u 1 Karte) Leipzig 1937, F. A. Brockhaus. M 7.30, geb. M 8.-
6. Reise ins Reich Gottes. Ein Buch vom Streben junger Christen. Von Josef Höfer. 8° (379 S.) Freiburg 1937, Herder. M 4.20, geb. M 5.60

1. Ein rechtes Malerbuch! Der Verfasser hat zwar auf seiner Reise durch Griechenland, den Archipel, bis hinauf zum Bosporus seine Persönlichkeit aufgespalten, »wir reisten alle auf einem Billett, schliefen in einem Bett, ritten auf einem Pferd und gingen auf nur zwei Beinen: den meinen. Doch waren wir eine Reisegesellschaft, und ich nur der Marschall. Denn wer lebt nicht alles im Manne? Der Knabe zuerst, er ‚der Vater des Mannes', ihm am nächsten verwandt der Dichter, und wieder nicht fern von ihm der Maler, doch er näher vielleicht dem bedächtigen Teil, der sich als Realisten bezeichnet« (S. 9). Nur den Gelehrten und damit den Spezialisten ließ man zu Hause. Alle drei Personen wurden zusammengehalten durch die Persönlichkeit des »christlichen Abendländers«. So klingt alles in ganzer Schau, und der Leser kommt nicht in Versuchung, die den Dichter im Verfasser überkam, als er in Stambul »trübselig in das Schaufenster einer deutschen Buchhandlung schaute, auf die schöngedruckte Ausgabe, wo endlich das Problem des Stuhls, des Stuhls an sich, des Stuhls schlechthin, gelöst worden war, oder die mannigfachen Bücher zur Körpererziehung, zur Lebensfreude usw. ‚O ewiger Deutscher', rief er aus, ‚Unseliger du, der du immer den Teil als Ganzes schon nimmst und ihm Anbetung zollst, statt in jedem Teil das Ganze zu verehren!'« (S. 27).

2. Ganz anders Colin Roß. In ihm steckt etwas vom erobernden Realisten, der auch ein Stück vom Gelehrten in sich trägt, dem das Reisen nicht frohes Genießen, sondern etwas wie ein »Müssen« (S. 10) ist. Aus den Beobachtungen der Landschaft, die der Verfasser im Auto bezwingt – wie immer mit Frau und Kindern –, und aus lebendig erlebter Geschichte baut er sich und uns das Mexiko von heute, das – gleichsam der »Balkan Amerikas« – nicht mehr zur Ruhe kommen will. Der Indio steht dort auf und will wieder sein Land in Besitz haben. Die Zeiten der Herrschaft des weißen Mannes

sind vorbei, mag Europa, vor allem in der katholisch-spanischen Zeit Mexikos, dem Lande noch so viel gegeben haben. C. Roß räumt auf mit der durch die Freimaurerei verbreiteten Auffassung, als ob jene Epoche eine Zeit der Folter und Versklavung gewesen sei. »Reist man mit offenen Augen durch Mexiko, durch das heutige Mexiko, das antikirchlich ist, ja antireligiös, antifeudal, ‚anti' gegen alles, was nicht sozialistisch, kommunistisch und indianisch ist, so gelangt man zu einem ganz andern Urteil. Dieses heutige Mexiko tut gewiß alles, die Zeit der spanischen Herrschaft herabzusetzen und in möglichst ungünstiges Licht zu rücken. Und doch gelingt das nicht ganz. Die Überreste dieser Epoche sprechen eine zu eindringliche Sprache. Da sind die alten, wunderbaren Kolonialstädte, die Kirchen, die Paläste, die Haziendas. Man mag einwenden, das entsprang alles der Fronarbeit des unterdrückten, versklavten Indianerproletariats. Aber alle diese Bauten sind nicht in einem Stil errichtet, der dafür spricht. Es fehlen die Zwingburgen. All die 15 000 Kirchen Mexikos haben Indianer gebaut in einem wunderbaren, luftigen, ja fröhlichen Barock, einem Kirchenstil, wie er nur Mexiko eigen ist« (S. 55/56).

3. Ein »Müssen« anderer Art steckt in den beiden nächsten Büchern, deren Verfasser innerlich verwandt sind. Hans Queling ist den deutschen Lesern schon bekannt als einer von den sechs Jungen, die nach Indien tippelten. Hier erzählt ein »junger Deutscher, den nur einfach das Fremde und Unbekannte lockte« (S. 3). Wenn die Fahrt auch nicht hinauf auf den Nanga Parbat, »den deutschen Berg«, geht, etwas von dem faszinierenden Zauber dieses Berges spürt man auch in diesem Buch, das von lockenden Schrecken der Berge des Himalaja und Karakorum erzählt.

4. Auch Breitenbach steht irgendwie im Bann dieses Berges. Dem damals Achtzehnjährigen war seine Reise das Mittel von dem einengenden Zwang einer überzivilisierten Umgebung und einer darin irgendwie empfundenen Lebenshemmung, »dem Zweifel an sich selbst«, frei zu werden. Was als Mangel an Talent und Schulbegabung empfunden wurde und sich auf jede ernstere Betätigung wie lähmend legte, sollte eine Aufgabe, die Willen und Ausdauer erforderte, durchbrechen. »Ein neuer Weg sollte begonnen werden, aber dazu benötigte ich auch eine andere Umwelt. Mein Entschluß trieb mich weit fort, um alles Alte und Gewohnte vergessen zu können und um – auf eigene Kräfte vertrauend – als neuer Mensch aufzubauen« (S. 8). Da es dem Sechzehnjährigen in der Schweiz nicht möglich war, Flugzeugunterricht zu nehmen, eroberte er sich den Pilotenschein – im Einverständnis mit klugen Eltern – in England. Und dann, sobald das achtzehnte Lebensjahr und damit die Flugfreiheit erreicht ist, unternimmt er im eigenen Sportflugzeug den Flug nach dem fernen Indien. Was der Flug wollte und sollte, mag er – heimgekehrt – uns selbst sagen: »Ich wanderte ein Jahr zurück und mehr, und sah mich wieder auf der Schulbank sitzen. Ich sah das empfindliche Gemüt, das sich ein Ideal aufbaute und so oft enttäuscht zusammensank und ob der eigenen Schwäche verzweifeln wollte. Dann kam der Mut, der sich mit der letzten Kraft aufraffte, um sich vor dem sicheren Verfall zu retten. Das Denken war krank geworden. Wer lange in einer Stadt lebt, bekommt den Kopf voll von Motorengerassel und Hast.... Aufdringliche und ungesunde Eindrücke von Extremen dringen ein und klammern sich fest. Überall sieht man Unzufriedenheit und Mißtrauen, und sie alle trüben und verwirren den Kopf.... Und je mehr sich diese Eindrücke wiederholen, um so weniger kann man sich des fremden Eindringlings erwehren. Hier wirkt das Gesetz der Gewohnheit sich im negativen Sinne aus. Ist es dann nicht der beste Weg, in den Schoß der Mutter Natur zurückzukehren, um unser Denken zu reinigen vom übertriebenen Materiellen und dem gequälten Gemüt Erholung zu gönnen von den folgenschweren Angriffen böser Zungen und des Neides?... Das war der Antrieb, daß ich fliehen wollte, um gesund und neu von vorne aufzubauen. Oder war das ein Wegwerfen des uns auferlegten Kreuzes? Nein, es war das ‚Sich-Entledigen' von einer ungesunden, überflüssigen Last, denn wer nicht vorzeitig ganz erdrückt werden will, der muß anfänglich ein Kreuz tragen lernen, um dann auch größere Lasten zu bewältigen.... Erst ragte mein Vorhaben wie ein Berg in den Himmel, dessen Gipfel nicht erreichbar schien. Aber es sollte ja ein Berg und nicht ein Hügel

sein, der mir den Beweis erbringen sollte, ob Wille und Geduld der gestellten Aufgabe Herr werden konnten oder nicht.... Stolz und im Vollbewußtsein einer großen Kraft, hatte er die letzten Schritte ausgeführt, doch als er oben angekommen war, wurde ihm bewußt, daß nicht er allein die Arbeit ausgeführt. Weit unten im Tal schickten ihm besorgte Eltern Nahrung nach, damit er nicht vorzeitig ermatte, und über ihm wachte ein Mächtiger, der den Mutigen zur Seite steht, und der stets rechtzeitig die größten Hindernisse und Gefahren abwendete: der Lenker aller Schicksale.« (S. 180/181.)

5. Tiefer in das Land, das Queling und Breitenbach besuchten, führt uns Nils Ambolt ein. Wir wandern mit ihm, dem Gelehrten, und seinen unerschrockenen Gefährten durch all die Gefahren der Natur und der Menschen. Namen von Landschaften, Städten und Gefahren ähnlicher Art, wie wir sie aus Filchners letzter Reise kennen, begegnen wir mit dem Verfasser, der erschütternd zu erzählen weiß, etwa wie er beim Zusammenbruch seiner Karawane das mühselig zustande gebrachte Ergebnis vierjähriger, opfervoller Arbeit vergraben muß. Wir verstehen seine Frage: »Wenn man von derartigem hört, fragt man sich unwillkürlich: Ist das recht? Darf man Leben und Geld in einer solchen Weise vergeuden? Es ist schwer, auf diese Frage zu antworten. Das Ergebnis unserer Arbeiten kann nicht in Mark und Pfennig gemessen werden« (S. 101). Es geht um mehr als um Geld und Gut. Und so hat diese Gelehrtenarbeit etwas gemeinsam mit dem opfervollen Einsatz des Missionars. Und wir spüren die Verwandtschaft, die zwischen beiden herrscht, wenn Ambolt bei seiner Begegnung mit den schwedischen Missionaren im fernen Jarkend schreibt: »Es war eine Freude, diese Menschen für ihre hohen Ideale kämpfen zu sehen. Sie huldigten ... dem Grundsatz, der sich am allerbesten mit einem einzigen, vielsagenden Wort ausdrücken läßt: Liebe. Ganz abgesehen davon, welchen Erfolg solch ein Kampf hat, ist er der größten Achtung wert. Er wird in Ostturkestan geführt, in einem der stärksten Lager des Mohammedanismus, zeitweise unter denkbar schwersten Verhältnissen, aber stets mit Mut und Hoffnung und festem Glauben an den Erfolg der hohen Ideale. Ich erinnere mich sehr gut, daß ich in einem Brief, den ich nach Jarkend schrieb, die Missionare – vielleicht war es besonders einer von ihnen – als aus zwei Grundstoffen bestehend bezeichnete: glühendes Herz und aufopfernde Liebe« (S. 123).

6. Glühendes Herz! Etwas davon erspüren wir auch bei Höfer. Da zieht ein junger Mann aus auf der Suche nach dem Reich Gottes, das ja in dieser Welt, aber nicht von ihr ist. Er ist ein typischer Vertreter der jungen Generation von heute mit all den Fragen, die der Norden immer wieder an den Süden und insbesondere an Italien und Rom stellt. Herrlich ist es, ihm zu folgen, wie er sich innerlich klärt, wie sich in Begegnung radikaler katholischer Glaubenshaltung mit der Fülle katholischer Wirklichkeit dort unten eine Art Lebenstheologie bildet, die als köstlichsten Ertrag nicht nur das Abendland, sondern »Christus über dem Abendland« heimträgt. Wir lesen als Tagebuchnotiz des letzten Reisetages: »Notiz auf dem Flugplatz in Venedig. Mittwoch vor Dreifaltigkeit, 1934. Die Sonne steht im Osten wie ein roter Feuerball über dem Nebel, über dem Meer, über Dalmatien und über Griechenland. So sehe ich Christus über dem alten, über dem jungen Abendland. ‚In jeder Ewe ist einer nur der Gott und einer nur der Künder', sagte George. Du bist es, Herr, von Ewigkeit zu Ewigkeit: Gott und Mensch, Gott und Künder zugleich« (S. 365).

Aus all den schönen, wenn auch verschiedenartigen Büchern wird wieder eins klar: was einer mitbringt, das erwandert er sich. Th. Hoffmann S. J.

Altes Erbe des neuen China. Ein Beitrag zur Verständigung von West und Ost. Von P. Bertram Schuler O. F. M. 8° (319 S.) Paderborn 1937, Schöningh. Geh. M 4.30, geb. M 5.80

Der gewaltige Kulturumbruch im Reiche der Mitte hat keineswegs alle Züge des alten Chinesentums im Antlitz des neuen China ausgelöscht. Chinesisches und Abendländisches ringen nach Synthese. Wir begrüßen darum den Versuch, die Eigenart der alten chinesischen Kultur zu deuten und weiteren Kreisen der abendländischen Gebildeten verständlich zu machen. Mit feiner Einfühlungsgabe sucht der Verfasser in Weltanschauung und Religion, in Staat und Gesellschaft, in Wissenschaft, Sprache

und Schrift und vor allem in der Kunst – leider wird die Literatur ganz übergangen – die chinesische Eigenart aufzuspüren. Er glaubt sie in vitaler Naturverbundenheit und Naturgebundenheit zu finden. Kulturdeutungen unterliegen immer dem persönlichen Eindruck des Deuters. Darum scheint uns die Erklärung chinesischen Kulturschaffens aus der Eigenart weiblicher Psyche der Mannigfaltigkeit der 4000jährigen Kultur Chinas kaum ganz gerecht zu werden. Wenn man die Weltanschauung des Laotse als »weiblich« verstehen will, so ist der Rationalismus des Konfuzius durchaus »unweiblich«. Und er hat China vor allem geformt, mehr als Laotse! Überdies sind chinesische, wahrscheinlich indische Einflüsse bei Laotse nicht zu bezweifeln. Und gerade diese tragen »weibliche« Züge! Die Formel »männlich-weiblich« ist wohl zu einfach, um die Vielgestalt der abendländischen und chinesischen Kultur in ihrer unterschiedlichen Eigenart befriedigend zu erklären. Wenn die Gesamtdeutung des Verfassers nur mit Zaudern und Einschränkung Zustimmung finden wird, so bieten Einzeldeutungen starke Anregungen und werden den Leser tiefer in das Verständnis der großen Kultur Chinas einführen. J. A. Otto S. J.

Geheimnisvolles Indien? Indien von einem Inder gesehen. Von H. Manzoruddin Ahmad. Gr. 8° (190 S. 90 Abb.) Berlin 1937, Deutsche Verlagsgesellschaft m. b. H. Kart. M 3.80; Geb. M 5.50

Indiens Geheimnis zu entschleiern, ist eine Aufgabe, die einfach nicht zu leisten ist. Da hat Kipling schon recht, daß Westen Westen ist und Osten Osten, und daß sich diese beiden nie ganz begegnen werden. Und wenn auch der Verfasser den Alltag deutet, so bleibt doch der Schleier über dem Geheimnis. Das Buch mit seinen prachtvollen, lebendigen Bildern, seiner wirklichkeitsnahen Schilderung indischen Lebens und seiner verschiedenen Erscheinungsformen läßt das Land der Sonne in der Fülle seiner farbigen Welt aufstehen. Aber ist das Indien? Das Land eines Gandhi, Tagore und Anjmananda? Das Land eines Shankara und Ramanuja? Das Land der Veden und Upanishads? Des Mahabharata und der Reden Buddhas? Die eine Feststellung ist außerordentlich wertvoll und treffend, daß der Inder und damit der Arier nur vom Religiösen her erfaßt werden kann, daß bei ihm restlos alles vom Religiösen, Göttlichen her bestimmt ist. Aber die Feststellung allein genügt doch nicht. Der Ansatz zu einer Vertiefung ist da. Indien jedoch ist nicht so bürgerlich, wie es dem Verfasser erscheint, oder besser, wie er glaubt, es dem abendländischen Menschen darstellen zu müssen. G. A. Lutterbeck S. J.

De-Fu. Chinesisches-Allzuchinesisches. Von Dr. B. W. Bufz. 8° (392 S.) Essen 1937, Asiindia-Verlag. Geb. M 6.80

Dr. Bufz, der 1931/32 als Missionsarzt des Würzburger Institutes in Innerchina (Lanchow, Kansu) wirkte, gibt seine Eindrücke von Reise, Land und Leuten wieder. Sein Eindringen ins Innere Asiens war nicht ohne Abenteuer. Mit Spannung folgt man der frisch geschriebenen Plauderei. China hat sich leider dem Verfasser nicht von der guten Seite gezeigt. Oder fehlte ihm der Blick für das Gute im chinesischen Volk, Herz und Blick des Missionars, der hinter allen Schwächen auch das Gute sieht? Das Allzuchinesische nimmt in dem Buch einen derartig breiten Raum ein, daß man von dem Guten kaum etwas erfährt. Sollten die 450 Millionen wirklich so verkommen und verrottet sein? Die flüchtige Reise nach Kansu ohne Kenntnis der Sprache, ferner die anderthalb Jahre im abgelegenen Lanchow berechtigen wohl kaum zu den ungünstigen Allgemeinurteilen über die Chinesen oder gar über die Asiaten. Aus dem Buch spricht der Europäer, der Arzt, aber nicht der Missionar. Kein Wunder, daß er schon nach anderthalb Jahren enttäuscht das Land verläßt. Das ernste Wort des Propagandasekretärs Msgr. Costantini, der 1922 bis 1933 als Apostolischer Delegat die Kommunistengreuel in China miterlebte, im Mai des letzten Jahres auf der Kundgebung der Missionspresse zu Rom hatte seine tiefe Berechtigung: Durch Einseitigkeit und Verallgemeinerung verfälscht man vielfach das Gesamtbild des chinesischen Volkes. Man spricht nur von den Schandtaten der Million Verbrecher und Räuber, aber kaum von den guten Sitten der 449 Millionen. Man sieht nur den kleinen Tintenfleck auf dem Papier, merkt aber nichts von der viel größeren sauberen Papierfläche. J. A. Otto S. J.

## Musik

**Anton Bruckner.** Von Josef Hebenstreit. 8° (216 S.) Dülmen 1937, Laumann. Geb. M 4.20

Der Verfasser sagt im Vorwort selbst, daß er keine neuen Erkenntnisse über den Meister und sein Werk vermitteln möchte. Er kennt indes die bisher erschienene Literatur nicht nur sehr genau, er hat auch mit richtigem Gespür alles zusammengetragen, was in den Rahmen eines Volksbuches paßt. Als Biographen im heutigen Sinne zeigt er sich, daß er seinen Helden nicht idealisiert, sondern ihn im Wort so darstellt, wie ihn Prof. Hans Wildermann in seiner prachtvollen Bruckner-Ehrenmedaille im Bilde wiedergibt. Der bezaubernde Realismus dieser Darstellung, die vom Verfasser wohl nicht nur zufällig als Titelbild gewählt wurde, durchzieht auch den Text. So ist ein Buch entstanden, das in jede Volksbibliothek gehört und sich als passendes Geschenk gerade für jugendliche Musiker empfiehlt.

J. Kreitmaier S. J.

**Der Ehrfürchtige.** Anton Bruckners Leben dem Volk erzählt von Fritz Grüninger. 8° (XII u. 162 S. u. 8 Bildtafeln.) Freiburg 1936, Herder. M 2.80

»Das vorliegende Buch will weder eine Biographie, noch ein Roman sein«. So lautet der erste Satz des Vorwortes. Wem der Verfasser noch fremd sein sollte, könnte auf solche Worte hin versucht sein, das Buch ungelesen wegzulegen. Wer aber Grüninger als ausgezeichneten Bruckner-interpreten kennt, – er hat uns schon früher ein ganz herrliches und gründliches Buch über den Meister geschenkt (vgl. diese Zeitschrift, Bd. 121 [1931] S. 159) –, der weiß, daß der Verfasser mit seinem tiefen Einfühlungsvermögen und seiner sprachlichen Meisterschaft der Mann ist, bei aller Freiheit im einzelnen das Wesen des genialen Tonschöpfers mit unfehlbarem Griffel nachzuzeichnen. »Auf die Zeichnung des inneren Bruckner kam es dem Verfasser an. Seinem Wesen ist keine einzige Zeile angedichtet, wohl aber den äußern Umständen, jedoch nur, um das Gemälde des Genius so lebendig als möglich zu gestalten.« Daß ihm das in diesem liebenswürdigen und munteren Buch glänzend gelungen ist, sei ihm freudig bezeugt. Es ist eine köstliche und schmackhafte Frucht.

J. Kreitmaier S. J.

**Franz Schubert und seine Zeit.** Von Karl Kobald. 8° (312 S. mit vielen Abbild.) Zürich-Leipzig-Wien 1936, Amalthea-Verlag. M 3.75

Im Gegensatz zu dem eben besprochenen Brucknerbuch ist dieses Schubertbuch eine wirkliche Lebensbeschreibung, auf dem Baugrund der musikalischen Zeitgeschichte errichtet. Schubert hat mit Bruckner eine fast übergroße Bescheidenheit und den Mangel an praktischer Lebenskunde gemein. Beide waren Volksschullehrer, bevor sie sich ganz der Musik widmen konnten. Aber in dem Alter, in dem Bruckner seine großen Werke begann, hatte Schubert sein wundervolles Lebenswerk bereits vollendet. Das vorliegende Lebensbild bringt dem Kenner zwar nichts Neues, aber das Bekannte ist warm und volkstümlich erzählt. Die Nachricht, daß Schubert Beethoven kurz vor dessen Tod besucht hätte, dürfte einem Erinnerungsfehler Schindlers zuzuschreiben sein; sie wird in den unlängst aufgefundenen Aufzeichnungen des Freiherrn von Spaun widerlegt (vgl. Frankfurter Zeitung Nr. 225/6 vom 4. Mai 1935).

J. Kreitmaier S. J.

**Max Regers Choralphantasien für die Orgel.** Eine Studie über Grundlagen und Werden des Regerschen Orgelstiles. Von Hugo Ernst Rahner. [Heidelberger Studien zur Musikgeschichte, Bd. 5.] 4° (75 S.) Kassel 1936, Bärenreiter-Verlag. M 4.–

Vorab sei bemerkt, daß das Wort »Choral« hier nicht den gregorianischen Choral besagt, sondern das Chorallied der evangelischen Gesangbücher. Es ist eine überaus gründliche Arbeit, die uns die stilistische Vorgeschichte und die schöpferische Leistung von Regers Orgelwerk einführt. Es muß uns hier genügen, das Werk, das sich ja an hochgebildete Fachkreise wendet, anzuzeigen und Kennern des Orgelspiels zu empfehlen.

J. Kreitmaier S. J.

**Peter Griesbacher.** Sein Leben und sein Werk. Von Max Tremmel. 8° (220 S.) Passau 1936, Alois Gogeißl.

Der Name Griesbacher gilt heute nicht mehr viel bei den Kirchenmusikern neuester Richtung. Er bildet den Abschluß jener kirchenmusikalischen Periode, die über die Enge des alten Cäcilianismus hinaus die Mittel der Wagner-Bruckner-Zeit für die

Kirchenmusik fruchtbar zu machen suchte. Niemand wird leugnen können, daß er eine reiche Begabung und eine staunenswerte Fruchtbarkeit für dieses Ziel eingesetzt hat. Und sein Werk ist noch lange nicht abgestorben; er gehört noch immer zu den am häufigsten aufgeführten Kirchenkomponisten. Griesbacher ist aus der altklassischen Polyphonie hervorgegangen. Bei ihr hat er die edle Textdeklamation, die flüssige, sangbare Melodiebildung und kontrapunktische Sicherheit gelernt, die auch seine späteren harmonisch reicheren Werke auszeichnet. Den zahlreichen Freunden des Komponisten wird dieses Lebensbild willkommen sein, das einer seiner Verehrer und Freunde liebevoll nachgezeichnet hat. Nicht von der Gegenwart, die ja gerade den Leistungen der jüngsten Vergangenheit abhold zu sein pflegt, sondern von der Zukunft werden wir ein gerecht abgewogenes Urteil über Griesbacher erwarten dürfen.

J. Kreitmaier S. J.

Deutsche Meister. Reden von Peter Raabe. (92 S. mit 2 Bildtafeln.) 1. bis 5. Auflage. Regensburg 1937, Gustav Bosse. M 0.90

Der Wert des Schriftchens steht in umgekehrtem Verhältnis zu seinem Umfang. Keine »Kurz-Biographien« sollen geboten werden, sondern es wird versucht, über sechs der größten Tondichter des vergangenen Jahrhunderts auf knappem Raum Wesentliches zu sagen, den Kern ihrer Persönlichkeit und ihres Schaffens aufzuzeigen. Dem Verfasser mußte dies um so besser gelingen, weil er trotz seiner eben vollendeten 65 Jahre noch die Aufgeschlossenheit der Jugend besitzt, zugleich aber die beste Gabe des Alters: den Sinn für Ehrfurcht. Wie seine früheren kulturpolitischen Reden und Aufsätze sind auch diese Reden ganz auf die Erziehung zur Ehrfurcht abgestimmt, und das macht sie heute besonders dankenswert. Nebenbei freut man sich, daß durch diese Veröffentlichung wieder weitere Kreise an den Verlag erinnert werden, der sonst bei seinen von hohem Idealismus getragenen Unternehmungen (man denke an die Weiterführung der »Zeitschrift für Musik« in schwerer Zeit und vor allem an die Herausgabe der großen Brucknerbiographie von Göllerich-Auer) ein nur zu bescheidenes Dasein führt.

G. Straßenberger S. J.

Untersuchungen zum vorgregorianischen Gesang. Von Klaus Wachsmann. [Heft 19 der »Veröffentlichungen der Gregorianischen Akademie zu Freiburg in der Schweiz.] 8° (140 S.) Regensburg 1935, F. Pustet. M 4.20.

Wer sich irgendwie mit der Geschichte des vorgregorianischen Gesanges beschäftigt, weiß, daß hier der Weg zu letzten Lösungen noch weit ist. Der Verfasser führt uns in klarer, zielbewußter Arbeit immerhin einige Schritte voran. Um eine Deutung der vorhandenen Befunde möglichst zu erleichtern, unternimmt er den Versuch, das Verhalten der christlichen Kultmusik zu den Grundfragen der Fixierung und der theoretischen Erfassung in ihrem eigenen Bereich und in ihrer Umwelt darzulegen. Leider müssen viele Erkenntnisse erst aus den Befunden späterer Epochen christlicher Kultmusik abgeleitet werden. Immerhin ergeben sich neben einer Klärung der Notationsfrage recht beachtenswerte Ausblicke auf verwandte Kulturerscheinungen, auf die Übergänge von »kultischer Musik« zu »Beschwörungszauber« u. ä. Vor allem aber stellt sich als sicherstes Ergebnis dar: Die vorgregorianische christliche Musik trug den Charakter einer rein vokalen Musikkultur und eines rein kultischen Gesanges.

G. Straßenberger S. J.

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

*(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)*

Aich, A., u. a., Im Dienste zweier Könige. Das Heldenbuch der Kriegstheologen. 8° (423 S. u. 28 Tafeln) Breslau 1937, Borgmeyer. Geb. 6.50 M.

Antweiler, A., Großstadt für Christus. 8° (168 S.) München 1937, Kösel & Pustet. Kart. 3 M.

Bangha, A., Welthuldigung an den eucharistischen König in Budapest 1938. 8° (28 S.) Saarbrücken 1938, Druckerei und Verlag A.-G. 0.30 M.

Beinhauer, W., Der spanische Nationalcharakter. 8° (138 S.) Paderborn 1937, Schöningh. Kart. 2.40 M.

Böhm, F., Anti-Cartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand. 8° (VI u. 284 S.) Leipzig 1938, Meiner. 6.50 M.

Bolza, O., Meister Eckehart als Mystiker. gr. 8° (40 S.) München 1938, Reinhardt. 1.20 M.

Bonhöffer, D., Nachfolge. 8° (236 S.) München 1937, Kaiser. 4.40 M.; geb. 5.60 M.

Breitenbach, A., Indienflieger mit 18 Jahren. 8° (181 S. mit 63 Abb.) Zürich-Leipzig 1938, Orell Füßli. Geb. 4.10 M.

Bühler, Ch., Praktische Kinderpsychologie. kl. 8° (253 S.) Leipzig 1937, Lorenz (durch H. Haessel). Kart. 4 M.

Causse, A., Du groupe ethnique à la communauté religieuse. gr. 8° (345 S.) Paris 1937, Alcan. 50 Fr.

Cicli economici — Contributi dell'Istituto di scienze economiche II. S. (Hrsg. von Università cattolica del Sacro Cuore.) gr. 8° (238 S.) Mailand 1937, Vita e Pensiero. 20 L.

Dempf, A., Religionsphilosophie. 8° (294 S.) Leipzig 1937, Thomas-Verlag. Geb. 12.50 M.

Diesel, E., Diesel, Der Mensch — das Werk — das Schicksal. 8° (491 S. u. 21 Abb.) Hamburg 1937, Hanseatische Verlagsanstalt. Geb. 7.50 M.

Dillersberger, J., Markus. Das Evangelium des hl. Markus in theologisch und heilsgeschichtlich vertiefter Schau. Bd. III: Das Brot des Herrn. kl. 8° (190 S.) Salzburg 1937. Müller. Geb. 3.40 M., 5.70 S.

Ehrle, G., Leben spricht zu Leben. Wirklichkeitsbilder aus dem Alltag der Frau. gr. 8° (248 S. u. 3 Tafeln) Freiburg 1937, Herder. Geb. 4.20 M.

Eickstedt, E. v., Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. 2. Aufl. I. Bd. Liefg. 1. u. 2. gr. 8° (256 S. mit 148 Abb.) Stuttgart 1937, Enke. Je 8 M.

Feifel, R., Die Lebensphilosophie Friedrich Schlegels und ihr verborgener Sinn. 8° (140 S.) Bonn 1938, Hanstein. 4.50 M.

Feuling, D., O. S. B., Katholische Glaubenslehre. Einführung in das theologische Leben für weitere Kreise. 8° (XXVII u. 964 S.) Salzburg 1937, Müller. 8.50 M.; geb. 9.80 M.

Förster, O., Stefan Lochner. Ein Maler zu Köln. 4° (202 S. mit Tafeln) Frankfurt a. M. 1938, Prestel. Geb. 9.50 M.

van Gansewinkel, A., S. V. D., Die Grundlage für den Rat des Gehorsams in den Evangelien. 8° (46 S.) Mödling b. Wien 1937, Missionsdruckerei St. Gabriel. 2.50 M.

Garrigou-Lagrange, R., O. P., Der Sinn für das Geheimnis und das Hell-Dunkel des Geistes. (Verdeutscht von A. Kraus.) 8° (340 S.) Paderborn 1937, Schöningh. Geb. 7.80 M.

— Die Beschauung. (Verdeutscht von H. Ritschard.) 12° (112 S.) Paderborn 1937, Schöningh. Geb. 2.40 M.

Grünewald, M., Der Isenheimer Altar. (Hrsg. von Fraenger u. Zervos.) 2. Aufl. 2° (10 S. u. 32 Tafeln.) Basel 1938, Schwabe & Co. (Kommission b. Fr. Herbig, Leipzig.) Mappe 8.50 M.

Gundert, W., u. a., Die religiösen Kräfte Asiens. gr. 8° (48 S.) Hamburg 1937, Hanseatische Verlagsanstalt. 1.25 M.

Hellpach, W., Einführung in die Völkerpsychologie. gr. 8° (184 S.) Stuttgart 1938, Enke. 8 M.

Jünger, F., Der Taurus. Gedichte. 8° (75 S.) Hamburg 1937, Hanseatische Verlagsanstalt. Geb. 3.80 M.

Kirchhoff, K., O. F. M., Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche. kl. 8° IV. Bd.: Die Heilige Woche. (203 S.) Leipzig 1937, Hegner. Geb. 6.50 M.

Klute, F., u. a., Handbuch der geographischen Wissenschaft. 4° Liefg. 126—131 u. 132—137. (Je 32 S. u. 2 Tafeln) Potsdam 1937 u. 1938, Athenaion. Je 2.40 M.

Konen, H., Physikalische Plaudereien. Gegenwartsprobleme und ihre technische Bedeutung. gr. 8° (384 S. mit 111 Abb.) Bonn 1937, Buchgemeinde. Geb. 5.40 M.

Krüger, H., Verständnis und Wertung der Mystik im neueren Protestantismus. gr. 8° (110 S.) München 1938, Reinhardt. 3.50 M.

Leyen, F. v. d., Die Götter der Germanen. 8° (XII u. 322 S. u. 12 Tafeln) München 1938, Beck. 5 M.; geb. 6.80 M.

Meyer, H., Thomas von Aquin. Sein System u. seine geistesgeschichtliche Stellung. gr. 8° (XII u. 641 S.) Bonn 1938, Hanstein. 16 M.

Möhler, J. A., Der ungeteilte Dienst. Von Größe und Fährnis jungfräulichen Priestertums. 8° (169 S.) Salzburg 1938, Pustet. Geb. 3.90 M.

Monumenta Nipponica. Studies on Japanese Culture, Past and Present. gr. 8° (292 S.) (Halbjahres-Zeitschrift.) Tokyo 1938, Sophia University. Jährlich $4.—

Moßhamer, O., Werkbuch der religiösen Mädchenführung. gr. 8° Freiburg 1937, Herder.
II. Bd.: Weg in die Weite. (XV u. 404 S.) 4.80 M.; geb. 6 M.

Nachmansohn, M., Wesen und Formen des Gewissens. 8° (175 S.) Wien 1937, Sensen-Verlag. Kart. 5 M.

Neubauer, P., Das fehlende Kapitel. Farbenglühende Phantasie mit Dokumentenwahrheit von Marco Polo bis Ghandhi. 8° (472 S.) Amsterdam 1938, Tiefland-Verlag. 3.80 M.

Platz, H., Pascal, der um Gott ringende Mensch. kl. 8° (208 S.) Dülmen 1937, Laumann. Kart. 3.50 M.; geb. 4.20 M.

Salet, G., S. J., Le Christ notre vie. 12° (100 S.) Paris 1937, Casterman. 6.50 Fr.

Sauer, H., Abendländische Entscheidung. Arischer Mythus und christliche Wirklichkeit. gr. 8° (XII u. 778 S.) Leipzig 1938, Hinrich. 12 M.

Schaller, H., Urgrund und Schöpfung. Ein Beitrag zur metaphysischen Ontologie und Kosmologie. gr. 8° (112 S.) München 1938, Reinhardt. 4.80 M.

Schmaus, M., Katholische Dogmatik. gr. 8° München 1938, Hueber.
I. Bd.: Einleitung. Gott der Eine und der Dreieinige. (XIV u. 278 S.) 5.50 M.; geb. 7.30 M.

Sertillanges, A., O. P., Das Wunder der Kirche. Die Ewigkeit in der Zeit. (Verdeutscht von B. Büchelmeier O. S. B.) 8° (234 S.) Paderborn 1937, Schöningh. Geb. 4.50 M.

Siegel, C., Nietzsches Zarathustra. Gehalt und Gestalt. 8° (180 S.) München 1938, Reinhardt. Kart. 3.60 M.

1937 ih 8701

Solleder, F., München im Mittelalter. 4° (608 S. mit 63 Abb. im Text u. 12 Tafeln) München 1938, Oldenbourg. Geb. 18.50 M.

Stephan, H., Frau Oda. Buch der Ludolfinger. kl. 8° (335 S.) Berlin 1937, Vorwerk. Geb. 5.80 M.

Thomas von Aquin, Summa Theologica. Deutsch-lateinische Ausgabe. (Hrsg. vom Kath. Akademikerverband.) kl. 8° Salzburg 1937, Pustet.
VI. Bd.: Wesen und Ausstattung des Menschen. (XII u. 657 S.) 9 M., S 17.95.

Wenzl, A., Graphologie als Wissenschaft. 8° (122 S.) Leipzig 1937, Quelle & Meyer. Kart. 5.50 M.

Wünsche, J., Deutsche politische Statistik. gr. 8° (115 S.) Berlin 1937, Junker & Dünnhaupt. 5 M.

Wurm, A., Pater Lippert zum Gedächtnis. Selbstzeugnisse und Erinnerungen. 8° (208 S. u. 10 Tafeln) Regensburg 1937, Habbel. Kart. 3 M.; geb. 4 M.

Wurz, E., O.S.B. Ekklesia. Gedichte. 8° (56 S.) Paderborn 1937, Schöningh. Geb. 3.80 M.


Seit über 50 Jahren

**Meßweine**

Deutsche und besonders:
**Afrikaner Meßweine**
der weißen Väter
**C. & H. Müller**
vereidigte Meßwein-Lieferanten
**Flape** (Westf.) **b. Kirchhundem**
Verlangen Sie unsere ermäßigte Preisliste

**Original-Einbanddecke**
**zu den „Stimmen der Zeit"**
weinrot Leinen mit Goldaufdruck, zum Preise von 1 Mk. für den Band (6 Hefte) liefert fortlaufend Ihre Buchhandlung.

Read
**The New Review**
Published in Calcutta. Indispensable to all Students of Eastern Problems.

**Select Contents:** Blindness in India — India's Foreign Trade — Wings of Japan — Light from Wardha — Gandhiji's Paradox — Road and Rail Tussle — Sanskrit Scholar and Poet.

**Rates of subscriptions:** 1 month: RM. 1.50; 6 months: RM. 6.50; 1 year: RM. 11.—; 2 years: RM. 20.—. 25% concession on specimen copies and previous years (1935—1936).

Office in Germany:
**Verlag Herder • Freiburg im Breisgau**

**VERGISS NICHT DIE**

**SPENDENKARTE**

**Zur Fastenpredigt**

**Kirche und Welt**
*Gesammelte Dompredigten*
**Von Fritz Vorspel S.J.**
*Kartoniert RM. 2.90, in Ganzleinen RM. 3.90*

„Die hier in dankenswerter Weise gesammelten Fastenpredigten, die im Dom zu Köln und Münster gehalten wurden, haben die Feuerprobe der Bewährung so bestanden, daß sie einer eigentlichen Empfehlung nicht bedürfen. Der Seelsorger wird gern zu den sehr viel geprägten Stoff bietenden aktuellen Predigten greifen."
(Anzeiger für die kath. Geistlichkeit Deutschlands.)

**Das Geheimnis der Mutter**
*Marienpredigten*
**Von Fritz Vorspel S.J.**
*Kartoniert RM. 1.80, in Ganzleinen RM. 3.—*

„Hier kann man wirklich sagen: Prediger, greif zu! In diesen 15 Predigten bekommst du gediegenstes Material; damit kannst du deine Zuhörer begeistern, die Stellung Mariens im Hilfswerk Gottes und ihr Anrecht auf unsere Verehrung voll verstehen lernen und lehren. Das Geheimnis der Mutter gehört ja zum Herrlichsten unseres Glaubens." (Ambrosius.)

*Durch jede Buchhandlung*
**VERLAG J. P. BACHEM • KÖLN**

**Der Sammler des WHW.**
**steht im Dienst für Dich, denn er ist ein Bindeglied der Gemeinschaft. Nur durch diese Gemeinschaft lebst auch Du!**

## Empfehlenswerte Erziehungs- und Bildungs-Anstalten, Institute usw.

Haushaltungsschule und Internat
**St. Maria der Englischen Fräulein**
Aschaffenburg, Obernauerstraße 48
Staatl. anerk. — Semesterbeginn 15. April u. 15. Okt. — Die Schule gliedert sich in Grundkurs u. Aufbaukurs z. prakt. Ausbildung in Küche, Haushalt u. Nadelarbeit, dazu gesellschaftl. u. einfache wissenschaftl. Fortbild. Prosp. durch die Oberin. Daselbst auch Erholungs- u. Dauerheim.

**Josephinenstift, Dresden A**
Gr. Plauensche Str. 16
a) Private Mädchenschule (Obersekunda- und mittlere Reife. — b) Internat für auswärtige Schülerinnen und Studentinnen. — c) Haushaltungs-Schule. — Liebevolle Betreuung, mäßige Preise. Nähere Auskunft erteilt die Oberin der Schwestern von Jesus-Maria.

**Institut St. Mariä der Engl. Fräulein**
Bensheim
Bergstraße
Studienanstalt
Abitur
Werkabitur
Hausfrauenschule.

**Eltern**
berücksichtigt bei der Ausbildung Eurer Kinder in erster Linie unsere katholischen Erziehungsanstalten!

**Werben Sie**
bei Ihren Bekannten für die
**Stimmen der Zeit**

**Astor-Qualitäts-Meß-Weine**
**Probekiste:** 10 Fl. Mosel **oder** Rhein mit Wachstum einschl. Glas u. Kiste frachtfrei Reichsbahnstation. Ziel 60 Tage . . . . . **RM. 14.30**
Bei Nichtgefallen anstandslose Rücknahme
Verlangen Sie kostenfrei ausführliches Angebot
**Franz Astor Nachf.** Astoria Weinkellerei, Bernkastel-Kues a. d. Mosel

*PIERO BARGELLINI*

**Bernardino der Rufer von Siena**

*Ein kulturhistorisches Bild*

Übertragen von Lili Sertorius. Mit 3 Bildtafeln
Oktav. 254 Seiten. In Leinen 4.40 Mark

„...Es ist hochinteressant, mit diesem Prediger Bernardin von Siena durch die italienischen Städte und Landschaften, Höfe und Klöster zu wandern. Bargellini, der Künstler, meistert das gewaltige historische Material wie spielend, so daß der Leser nie ermüdet, obwohl natürlich die schwierigsten und ernstesten Dinge behandelt werden müssen. Die sozialen Probleme, die politischen Machtkämpfe zwischen Städten, Fürsten, Päpsten, die kirchlichen und theologischen Anliegen des Abend- und Morgenlandes (Konzil von Florenz!), die künstlerischen und literarischen Hoffnungen des Humanismus, die Notzeiten durch Hunger und Seuchen, alles insgesamt bildet den weltgeschichtlichen Hintergrund und Lebensstoff dieser Heiligenbiographie. . . ."
Kölnische Volkszeitung 1937, Nr. 286

Durch alle Buchhandlungen

*VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU*

ALFRED WIKENHAUSER

# Die Kirche als der mystische Leib Christi

nach dem Apostel Paulus

1937. VIII u. 244 Seiten. Kartoniert 4.50 Mk.; gebunden 5.50 Mk.

D. Haugg in der Zeitschrift „Kirche und Kanzel":
„Für die Popularisierung des äußerst wichtigen Gedankens vom mystischen Leib Christi hat Wikenhauser durch dieses Buch sich ein sehr großes Verdienst erworben."

B. Brinkmann S.J. in der Zeitschrift „Stimmen der Zeit":
„Scharf umrissene Fragestellung am Anfang der einzelnen Abschnitte und kurze Zusammenfassung der Ergebnisse am Schluß, ruhiges Abwägen der Gründe und sachliche Würdigung anderer Ansichten ermöglichen es auch dem nicht theologisch gebildeten Leser, dem Verfasser mit Leichtigkeit zu folgen."

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

**ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG / MÜNSTER I.W.**



Stimmen der Zeit, hrsg. von Theo Hoffmann S.J. in Verbindung mit E. Kirschbaum S.J., A. Koch S.J., J. Kreitmaier S.J. Schriftleitung: Theo Hoffmann S.J., München 22, Veterinärstraße 9. — Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg i. Br. — DA. 4. Vj. 1937: 6813 Stück. Zur Zeit gilt Preisliste Nr. 8. — Druck u. Verlag: Herder & Co. G.m.b.H., Freiburg i. Br.

1937 G 8701

# STIMMEN DER ZEIT

## Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

68. Jahrgang
1. Heft
133. Band
Oktober 1937

## INHALT

Seite

Mythus und Dogma (August Brunner) . . . . . 1

Sittlichkeit und Recht (Josef Schwering) . . . . . 9

E. G. Kolbenheyer: Religion der Sehnsucht (Erich Przywara) . . . 17

Die Erneuerung unserer Kirchenmusik (Georg Straßenberger) . . 31

Philologisches zum Canon Missae (Felix Rütten) . . . . . 43

War Petrus in Rom? (Ludwig Kösters) . . . . . 50

Biologische Ganzheit (Franz Hefelhaus) . . . . . 53

Die Kunst der Ostkirche (Engelbert Kirschbaum) . . . . . 57

Zum Theater der Hitlerjugend (Jakob Overmans) . . . . . 60

Besprechungen von Büchern . . . . . 62

Deutschlandkunde; Kulturgeschichte des Altertums; Biographie.

Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg i. Br.

U.B. TÜB.
18.OKT.1937

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgegeben von Theo Hoffmann S.J., München, in Verbindung mit Engelbert Kirschbaum S.J., Anton Koch S.J., Joseph Kreitmaier S.J., Jakob Overmans S.J. Schriftwaltung: Theo Hoffmann S.J., München 2 NO, Veterinärstr. 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. Brunner: Valkenburg (L.), Ignatiuskolleg, Holland.

Dr. Jos. Schwering: Hamm i. W., Adolfstr. 15.

G. Straßenberger, S. Nachbaur: Feldkirch (Vorarlberg), Stella matutina.

Dr. Felix Rütten: Gaesdonck b. Goch, Niederrh.

L. Kösters, H. Wiesmann: St. Georgen, Frankfurt a. M.

F. Heselhaus, H. Becher: Bad Godesberg, Aloisiuskolleg.

E. Böminghaus: Aachen, Priesterseminar.

H. Fischer: Breslau, Gabitzstraße 16.

G. Lehmacher: Bonn a. Rh., Reichsbankstraße 1.

Th. Hoffmann, J. Braun, E. Kirschbaum, J. Overmans, E. Przywara: München, Veterinärstraße 9.

Lexikon
für Theologie und Kirche

Zweite, neubearbeitete Auflage des Kirchlichen Handlexikons

In Verbindung mit Fachgelehrten und mit Dr. Konrad Hofmann als Schriftleiter herausgegeben von
*Dr. Michael Buchberger*, *Bischof von Regensburg*

Neunter Band:

*Rufina bis Terz*

Mit 12 Tafeln, 12 Kartenskizzen u. 134 Textabbildungen. Lexikonoktav. VIII Seiten und 1056 Spalten. Geheftet 26 Mark; in Leinen 30 Mark; in Halbfranz 34 Mark

Dem 9. Band sind gewichtige Themen zugewiesen. Die philosophische Gedankenwelt der Scholastik erschließt in großer Schau Martin Grabmann. Die Gestalten großer Männer aus der Geschichte der Philosophie und Theologie, des religiösen und öffentlichen Lebens begegnen uns in den Biographien von Sailer, Scheeben, Scheler, Schleiermacher, Schopenhauer, Söderblom, Sonnenschein, Spinoza, Talleyrand u. a. Die biblische und historische Theologie wird in einer Fülle von Beiträgen behandelt. Der Altmeister kirchlicher Statistik H. A. Krose sagt Grundlegendes zu dieser Disziplin. Dies sind einige Themen zur Charakterisierung dieses Bandes. Neun Zehntel des Gesamtwerkes sind damit vollendet. Der Schlußband wird 1938 erscheinen.

Durch alle Buchhandlungen

*Verlag Herder, Freiburg im Breisgau*

# STIMMEN DER ZEIT

## Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

68. Jahrgang
2. Heft
133. Band
November 1937

## INHALT

| | Seite |
|---|---|
| Auf dem Felsen Petri (Engelbert Krebs) | 71 |
| Um das physikalische Weltbild von ehedem und heute (B. Jansen) | 79 |
| Pius XI. und das soziale Erbe Leos XIII. (Constantin Noppel) | 90 |
| Grottaferrata (Albert M. Ammann) | 98 |
| Katholische Kulturschau (Jakob Overmans) | 105 |
| »Mystik als Lehre und Leben« (Emmerich Raitz v. Frentz) | 125 |
| Auf der Suche nach der Urheimat Adams und des indogermanischen Menschen (Gustav Lehmacher) | 127 |
| Besprechungen von Büchern | 131 |

Anthropologie; Metaphysik; Auslandsdeutschtum; Rom-Bücher; Ostasienkunde; Literaturgeschichte; Ordensgeschichte.

Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg i. Br.

U.B.TÜB.

**Stimmen der Zeit**, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgegeben von Theo Hoffmann S.J., München, in Verbindung mit Engelbert Kirschbaum S.J., Anton Koch S.J., Joseph Kreitmaier S.J. Schriftwaltung: Theo Hoffmann S.J., München 2 NO, Veterinärstr. 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. Amman, E. Raitz v. Frentz: St. Georgen, Frankfurt a. M.

H. Becher: Godesberg a. Rh., Aloisiuskolleg.

E. Böminghaus: Aachen, Priesterseminar.

F. X. Bosch: Heythrop College, Chipping Noston, Oxon., England.

K. Frank, J. B. Lotz, J. de Vries, A. Willwoll: Berchmanskolleg, Pullach bei München.

J. H. Hellweg: Valkenburg (L.), Ignatiuskolleg, Holland.

B. Jansen, G. Lehmacher, A. Lutterbeck: Bonn a. Rh., Reichsbankstraße 1.

E. Krebs: Freiburg i. Br., Luisenstraße 3.

H. A. Krose: Münster i. W., Haus Sentmaring.

C. Noppel: Freiburg i. Br., Sebastian-Kneipp-Straße 12.

J. B. Schoemann: Berlin-Charlottenburg 5, Neue Kantstraße 2.

E. Kirschbaum, P. Lippert †, J. Overmans: München 22, Veterinärstraße 9.

In Kürze erscheint:

Prof. Dr. theol. Max Bierbaum

# Das Papsttum

Leben und Werk Pius' XI.

335 Seiten mit 12 Lichtbildern und einer Karte. Kunst-Pergament mit Goldprägung RM. 5.80, kartoniert RM. 4.80

Einer der besten Kenner des Lebens und Wirkens unseres Heiligen Vaters schildert den gesamten Pontifikat bis zur Gegenwart. Bierbaum, der eine lebendige Darstellungsform mit wissenschaftlicher Gründlichkeit vereint, legt besonderen Wert darauf, nur zuverlässige Quellen zu benutzen, wobei er sich bewußt ist, daß die Zeit für ein abschließendes Urteil über den jetzigen Pontifikat noch nicht gekommen ist. Immer wieder läßt er auch den Heiligen Vater selbst zu Wort kommen und bringt so seine verehrungswürdige Persönlichkeit dem Leser nahe. Zugleich tritt in den neuen, großen und vielseitigen Unternehmungen Pius' XI. die unvergängliche Idee und die zeitgeschichtliche Sendung des Papsttums eindrucksvoll zutage. Dem Leser werden im Zusammenhang die wesentlichen Aufgaben und die zeitgeschichtlich bedingten Kämpfe und Erfolge eines Pontifikates vor Augen geführt, der unter dem Wahlspruch «Der Friede Christi im Reiche Christi» eine der stärksten Stützen der christlichen Kultur geworden ist und die Sendung des Papsttums deutlich macht. ● Eine Reihe wertvoller Abbildungen auf Kunstdrucktafeln begleitet den Text. Eine kurze Überschau bringt die Hauptdaten des Pontifikats und Angaben der Quellen und Literatur. ● Dem Inhalt gemäß wurde auch das äußere Gewand des Buches würdig gestaltet und eine schöne Geschenkausgabe geschaffen.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung

VERLAG J. P. BACHEM / KÖLN

Hunderttausende Helfer stehen freiwillig in der Front des WHW. Selbstverständlich ist ihnen dieses Opfer!

# STIMMEN DER ZEIT

## Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

## INHALT

68. Jahrgang
3. Heft
133. Band
Dezember 1937


| | Seite |
|---|---|
| Leben, Seele und Geist (Hans Eibl) | 139 |
| Hermann Stehr: Gott als Seele (Erich Przywara) | 149 |
| Wie alt ist das Menschengeschlecht? (Felix Rüschkamp) | 156 |
| Die Wandlungen eines Soldaten: Ernst Pfichari / Der Centurio (Franz Hillig) | 172 |
| »Protestantische Rompilger« (Max Pribilla) | 183 |
| Römisches Imperium und sein Schöpfer (Georg Hahn) | 186 |
| Kunst und Religion (Engelbert Kirschbaum) | 188 |
| Mensch als Mitte oder Entscheidung (Erich Przywara) | 191 |
| Besprechungen von Büchern | 194 |

Vorgeschichte; Briefe; Literaturgeschichte; Schöne Literatur; Aus dem Französischen; Alte Kirchenkunst.


Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg i. Br.

U.B.TÜB.
16 DEZ 1937

**Stimmen der Zeit**, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgegeben von Theo Hoffmann S.J., München, in Verbindung mit Engelbert Kirschbaum S.J., Anton Koch S.J., Joseph Kreitmaier S.J. Schriftwaltung: Theo Hoffmann S.J., München 2 NO, Veterinärstr. 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: Bad Godesberg a. Rh., Stella Rheni.

Prof. H. Eibl: Wien III, Weyrgasse 3.

H. Fischer: Breslau I, Monhauptstr. 4.

G. Hahn: St. Blasien (Schwarzwald), Kolleg.

F. Hillig, J. B. Schoemann: Berlin-Charlottenburg V, Neue Kantstraße 2.

G. Karp: Marburg, Ritterstraße 4.

G. Lehmacher: Bonn a. Rh., Reichsbankstr. 1.

S. Nachbaur: Feldkirch (Vorarlberg), Stella matutina.

F. Rüschkamp: Frankfurt a. M. Süd 10, Offenbacher Landstraße 224.

J. B. Schuster: Pullach bei München, Berchmanskolleg.

H. v. Balthasar, J. Braun, Th. Hoffmann, E. Kirschbaum, H. Meisner, M. Pribilla, E. Przywara: München 2 NO., Veterinärstr. 9.

**Der Sammler ruft**

**zum Winterhilfswerk des Deutschen Volkes! — Also bist auch Du gemeint.**

*Georg Feuerer* **Unsere Kirche im Kommen**

Eine Begegnung von Jetztzeit und Endzeit

Oktav / 236 Seiten / In Leinen gebunden 4.80 Mark

Ein bedeutsames, tief durchlebtes Buch. Es geht dem Verfasser darum, dem Begriff vom Wesen der Kirche einen vertieften Inhalt zu geben. Er zerstört zunächst das Bild von der Kirche als einer «gesellschaftlichen» Angelegenheit und zeigt, wie die ganze Schöpfung über und durch die Kirche in geheimnisvoller Weise teilhat an der Menschwerdung Christi.

*Durch alle Buchhandlungen*

Verlag Herder / Freiburg im Breisgau

# STIMMEN DER ZEIT

## Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

68. Jahrgang
4. Heft
133. Band
Januar 1938

## INHALT

Seite

Klugheit und Kasuistik (Max Pribilla) . . . . . 205
San Juan de la Cruz (Irene Behn) . . . . . 216
Kirchenmusik – Zeitmusik (Georg Straßenberger) . . . . . 238
Niels Steensen als Naturforscher (Aloisius Menzinger) . . . . 250
Niels Steensens religiöse Entwicklung (Hermann Grünewald) . . 256
Die Denkweise der Physik und der Christenglaube – eine Antinomie? (Albert Maring) . . . . . 259
Gedanken zum Berufsethos des Laien- und Ordenschristen (Dominikus Thalhammer) . . . . . 262
Neues um den Gregorianischen Kalender (Johannes Stein) . . . 266
Besprechungen von Büchern . . . . . 268
Religion im Leben; Christliche Gestalten; Philosophische Kritik; Neuausgaben; Kalendarisches; Kalender.

Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg i. Br.

**Stimmen der Zeit**, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgegeben von Theo Hoffmann S.J., München, in Verbindung mit Engelbert Kirschbaum S.J., Anton Koch S.J., Joseph Kreitmaier S.J. Schriftwaltung: Theo Hoffmann S.J., München 2 NO, Veterinärstr. 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

I. Behn: Bonn a. Rh., Friedrich-Wilhelm-Str. 8
B. Brinkmann, K. Richstätter: Aachen, Kurbrunnenstraße 42
H. Grünewald: Hannover, Hildesheimerstr. 21
I. Kayser: Berlin SW 19, Lindenstraße 39
A. Maring: Münster i. W., Königstraße 36 a
H. Meisner: Bonn a. Rh., Reichsbankstraße 1
A. Menzinger: Kopenhagen V, Stenosgade 4
J. Stein: Rom, Castel Gandolfo, Specola Vatic.
G. Straßenberger: Feldkirch (Vorarlberg), Stella matutina
W. Straßer: Bad Godesberg, Elisabethstraße 18
F. Rüschkamp, F. Strobel: Frankfurt a. M. Süd 10, Offenbacher Landstraße 224
D. Thalhammer: St. Andrä, Lavanttal (Kärnten)
A. Willwoll: Pullach b. München, Berchmanskolleg
H. v. Balthasar, Th. Hoffmann, M. Pribilla, E. Przywara: München 2 NO, Veterinärstr. 9

*BENEDIKT BAUR O.S.B.*

**Werde Licht!**

Liturgische Betrachtungen an den Sonn- und Wochentagen des Kirchenjahres

12° Drei Teile

1. Teil: **Advents- und Weihnachtszeit**
Mit 1 Titelbild. 420 Seiten. Leinen 3.40 Mark

2. Teil: **Fastenzeit und Osterfestkreis**
Mit 1 Titelbild. 520 Seiten. Leinen 4.40 Mark

3. Teil: **Osterfestkreis. Die Nachpfingstzeit**
Mit 1 Titelbild. 704 Seiten. Leinen 5.60 Mark

Durch alle Buchhandlungen

**Verlag Herder • Freiburg im Breisgau**

Demnächst erscheint in unserem Verlag:

*Peter Lippert S.J.* **Unseres leidenden Herrn Reden und Schweigen vor den Menschen**

*21 Fastenpredigten in drei Zyklen*

*Oktav. Etwa 310 Seiten*

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

FOR ALL INTERESTED IN INDIA

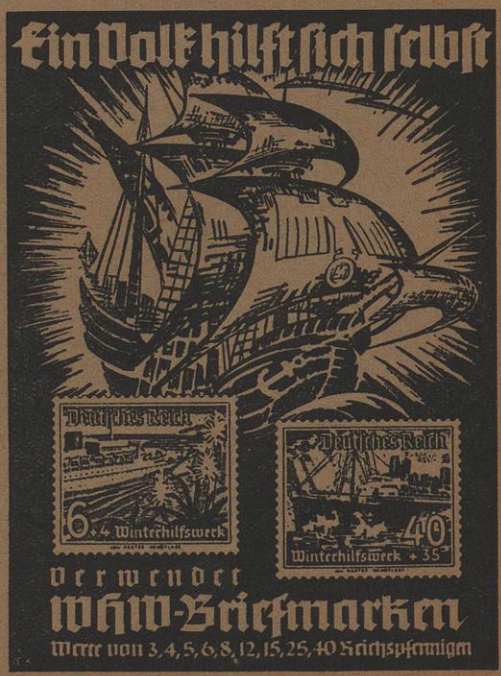
**The New Review**

edited and published monthly
**by the Jesuit Fathers in Calcutta,**
supplies the ideal general information.

**Select Contents:** The Peacock Throne — The Literary Heritage of the Malabar Christians — Swami Upadhyay Brahmabandav — The Rule of Law in India — Rambles in Anglo-Indian Literature — The Eternal Brahmanhood — India and the Industrial Revolution — Beschi, the Tamil Scholar and Poet.

**Rates of subscriptions:** 1 month: RM. 1.50; 6 months: RM. 6.50; 1 year: RM. 11.—; 2 years: RM. 20.—. 25% concession on specimen copies and previous years (1935—1936).

Office in Germany:
**Verlag Herder • Freiburg im Breisgau**



# STIMMEN DER ZEIT

## Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

68. Jahrgang
5. Heft
133. Band
Februar 1938

## INHALT

| | Seite |
|---|---|
| »Bilder vom östlichen Christentum.« Das Wesen der russischen Frömmigkeit (P. Iwan v. Kologriwof) | 277 |
| Die Familie als »Kirche im kleinen« (Maria Schlüter-Hermkes) | 286 |
| Werde, der du bist! (Ivo Zeiger) | 298 |
| Utopische und apokalyptische Elemente der englischen Gegenwart. Thomas Edward und David Herbert Lawrence (Erich Müller) | 307 |
| Katholische Kulturschau (Jakob Overmans) | 314 |
| Im neuen Museum in Jerusalem (Robert Köppel) | 327 |
| Wandel des Hylomorphismus von Thomas auf heute? (Bernhard Jansen) | 329 |
| Besprechungen von Büchern | 333 |

Schrifterklärung; Corpus Christi mysticum; Exerzitien-Literatur; Religion und Volkstum; Philosophie; Um Natur und Leben; Neue Romane; Länder und Völker.

U.B. TÜB.
- 7. FEB. 1938

Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg i. Br.

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgegeben von Theo Hoffmann S.J., München, in Verbindung mit Engelbert Kirschbaum S.J., Anton Koch S.J., Joseph Kreitmaier S.J. Schriftwaltung: Theo Hoffmann S.J., München 2 NO, Veterinärstr. 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, Fr. Heselhaus: Bad Godesberg, Elisabethstraße 18.

B. Brinkmann, I. Zeiger: Aachen, Kurbrunnenstraße 42.

A. M. Ammann, A. Delp, H. Wiesmann, N. Junk: Frankfurt a. M. Süd 10, St. Georgen.

K. Frank, J. B. Schuster: Pullach vor München, Berchmanskolleg.

B. Jansen: Bonn a. Rh., Reichsbankstraße 1.

I. v. Kologriwof: Düsseldorf, Marienstraße 1.

R. Köppel: Jerusalem, Palästina, Pont. Biblical Institute P. O. B. 497.

Dr. E. Müller: Schönwalde b. Velten (Mark).

W. Sierp: Münster i. W., Sentmaringerweg 55-57.

Dr. M. Schlüter-Hermkes: Berlin-Dahlem, Miquelstraße 7.

Th. Hoffmann, J. Overmans, M. Pribilla, E. Przywara: München 2 NO., Veterinärstraße 9.

*PETER LIPPERT S.J.*

Soeben ist erschienen:

**Unseres leidenden Herrn**
**Reden und Schweigen vor den Menschen**

*Mit 1 Titelbild. Oktav. 306 Seiten. In Leinen 3.80 Mark*

Diese Ansprachen, die vor einer Reihe von Jahren in den Kirchen Münchens gehalten wurden, sind von „Händen, die nicht genannt sein wollen, niedergeschrieben und aufbewahrt worden". Es sind drei Zyklen: Unseres Herrn Fastenpredigt, Das Leiden der Passionsteilnehmer und Das Wort und das Schweigen des Herrn. Die Abschiedsrede Jesu ist seine Fastenpredigt nicht nur für die Jünger im Abendmahlsaal, sondern für alle, die zum Sakrament der Liebe hinzutreten. Vom Leiden der Widersacher des Herrn und vom Leiden der Jünger, Sünder und eifrigen Büßer, vom Leiden der Gottesmutter und des Erlösers selbst sprechen die zweiten Fastenbetrachtungen. Die letzten Predigten lassen einen Blick tun in die Seele des Heilandes während seines Leidens. Sie wiederholen die Worte, die er in seiner Passion gesprochen, und wenn Worte versagen, redet noch laut das Schweigen Christi, das Schweigen Gottes.

*In der Fastenzeit 1937 erschien:*

**Die sieben Worte Jesu am Kreuz**

*Mit sieben eingeklebten Bildtafeln und einem Holzschnitt. Text geschrieben von Alfred Riedel. Oktav. 18 Seiten. 2.20 Mark.*

„Dieses Vermächtnis Lipperts bringt kurze, knappe Erwägungen zu den letzten Worten Christi am Kreuze. Die Worte Jesu sind die Grundfesten, auf die Lippert seine Betrachtung baut. Den Worten sind Bildtafeln vom Haupt des sterbenden Heilandes, das uns die Zeiten von der Frühromantik bis zum Heute gestaltet haben, beigegeben. Das Wenige, das uns geboten wird, überwiegt Bände." (Bibel u. Liturgie, Klosterneuburg 1937, Heft 21/22.)

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

# STIMMEN DER ZEIT

## Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

68. Jahrgang
6. Heft
133. Band
März 1938

INHALT

| | Seite |
|---|---|
| Offenbarung, Theologie, Profanwissenschaft (Bernhard Jansen) | 349 |
| Die Ursachen der neuzeitlichen Ehezerrüttung (Hermann A. Krose) | 358 |
| Der ewige Parzival (Hubert Becher) | 368 |
| Wie ich suchte und – gefunden habe (Sigrid Undset) | 379 |
| Kirche im Sterben – Katholizismus im Werden? (Theo Hoffmann) | 388 |
| Von der Lebenskraft der Kirche (Constantin Noppel) | 395 |
| Süddeutsche Barockkirchen (Josef Kreitmaier) | 399 |
| Besprechungen von Büchern | 402 |

Theologie; Philosophie; Religiöse Vertiefung und Seelsorge; Gestalten; Literatur; Länder und Reisen; Musik.

Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg i. Br.

U-B. TÜB.
17 MRZ 1938

**Stimmen der Zeit**, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgegeben von Theo Hoffmann S.J., München, in Verbindung mit Engelbert Kirschbaum S.J., Anton Koch S.J., Joseph Kreitmaier S.J. Hauptschriftleiter: Theo Hoffmann S.J., München 22, Veterinärstr. 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 Schriftleitung 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.

*Heinz Fleckenstein*

**Persönlichkeit und Organminderwertigkeiten**

**Ein Beitrag zur moral- und pastoraltheologischen Erkenntnis**

*334 Seiten. Geheftet 7 Mark; in Leinen 8.20 Mark*

Dem Einfluß des Körpers auf das menschliche Handeln wurde gerade in der neueren deutschen Moraltheologie stärkere Beachtung geschenkt. Gegenüber den Erkenntnissen der Naturwissenschaften, insbesondere der Medizin und neuerdings der Vererbungswissenschaft, erwächst die Pflicht einer neuen Auseinandersetzung. Zu diesem Fragenkomplex liefert das Buch einen wichtigen Beitrag. Es untersucht die Einflüsse des kranken Leibes auf Stimmungs-, Affekt- und Willensleben des Menschen und beschränkt sich dabei auf die körperlich Gebrechlichen und leiblich Kranken. Die Arbeit wendet sich an die geistlichen Mitbrüder des Verfassers. Sie will ihnen für die moraltheologische Beurteilung menschlichen Handelns und für die pastorale Betreuung nicht nur kranker, sondern auch gesunder Menschen wichtige Erkenntnisse vermitteln.

*Durch alle Buchhandlungen* **VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU**

*Für Ostern und Weißen Sonntag*

**Osterkommunionbildchen**

Fünf Serien zur Auswahl. Jede Serie sechs Bilder von **Luise Hoff**

Einfarbige Scherenschnitte — Zweifarbige Holzschnitte — Scherenschnitte, dreifarbig (Altes Testament) — **Neu:** Scherenschnitte, dreifarbig (Neues Testament), Deutsche Heilige (Doppeltondrucke)

**Erstkommunionandenken**

Sechs Vierfarbendrucke nach Originalen von **M. J. Hummel.** Größe ca. 23×32 cm

Jesuskind mit Patene — Jesus mit Broten — Jesuskind mit zwei Engeln — Christus und Johannes — Kerzentragendes Mädchen — **Neu:** Christus der Hohepriester.

**Neu:** Vier Mehrfarbendrucke nach Scherenschnitten von **Luise Hoff.** Größe 18×27 cm

Wasser aus dem Felsen — Melchisedechs Opfer — Die Brotvermehrung — Segnung der Kinder.

Die beiden letzten Andenken sind auch als Doppelblatt mit Bild und Widmung auf der einen Seite und passender Schriftstelle auf der andern Seite lieferbar.

Prospekte mit Abbildungen gern vom Verlag
Zu beziehen durch die Buchhandlungen oder durch den Verlag

**Ver sacrum Verlag für religiöse Graphik Rottenburg a. N.**

28. JAN. 1965
1. APR. 1966
12. 1. 70
29. NOV. 1972
15. MAI 1973
11. MRZ. 1976

3.25

(31 Bg. u. U)